

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

**Departamento de Filología Románica, Filología Eslava y Lingüística
General**



**LA INCORPORACIÓN DE LOS PROVERBIOS DE
MENANDRO A LA TRADICIÓN CULTURAL
ESLAVA MEDIEVAL.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Patricia González Almarcha

Bajo la dirección de los doctores

Juan A. Álvarez-Pedrosa
Daniel Collins

Madrid, 2011

ISBN: 978-84-694-1425-5

© Patricia González Almarcha, 2010

***LA INCORPORACIÓN DE LOS PROVERBIOS
DE MENANDRO A LA TRADICIÓN CULTURAL
ESLAVA MEDIEVAL***

Patricia González Almarcha

Tesis doctoral dirigida por el Profesor Titular

Juan A. Álvarez-Pedrosa,

codirigida por el Profesor Asociado

Daniel Collins

Programa interdepartamental de doctorado en Filología Eslava y Lingüística Indoeuropea

Departamento de Filología Eslava, Filología Románica, y Lingüística General

de la Universidad Complutense de Madrid

Madrid, 2010

***LA INCORPORACIÓN DE LOS PROVERBIOS
DE MENANDRO A LA TRADICIÓN CULTURAL
ESLAVA MEDIEVAL***

Patricia González Almarcha

gonzalez.260@osu.edu

patukina@gmail.com

Tesis doctoral dirigida por el Profesor Titular

Juan A. Álvarez-Pedrosa,

codirigida por el Profesor Asociado

Daniel Collins

Programa interdepartamental de doctorado en Filología Eslava y Lingüística Indoeuropea

Departamento de Filología Eslava, Filología Románica, y Lingüística General

de la Universidad Complutense de Madrid

Madrid, 2010

Ohio State University, Columbus, Ohio, USA
Universidad Complutense de Madrid, Madrid

Primavera 2010

Para Amparo, Benjamín y Concepción,
por el ABCedario vital que se les quedó en el tintero,
con toda la gratitud de este mundo.

ÍNDICE

Prefacio	iv
1.Introducción	1
Los textos.....	1
Manuscritos	3
Ediciones	5
Metodología y estructura de la tesis	8
Tipos de cambios en las sentencias esclavas.....	14
El enfoque por palabras clave.....	29
Citas y transcripciones.....	35
2.Traducción de conceptos básicos: valores sociales y morales	37
Carácter.....	37
Educación	87
Mujer y matrimonio.....	143
Amistad.....	227
Justicia	283
Injusticia	311
3.El tema del destino.....	343
Fortuna.....	343
Pobreza	403
Tiempo.....	433
Riqueza	507
Placer	589
Dolor.....	659
4.Conclusiones: traición, traducción, tradición	707
Revisión temática	707
Utilización de Menandro	719
Las ideologías subyacentes y los diversos Menandros.....	722
<i>Summary</i>	753
Apéndice	791
Lista de abreviaturas.....	865
Bibliografía.....	869

PREFACIO

La primera idea de este libro la tuve en Moscú, cuando redactaba un trabajo de doctorado para la asignatura “La traducción eslava de los proverbios de Menandro”. El documento consistía en una agrupación temática de los aforismos, con un comentario de las ideologías que los alentaban. Mi profesor, el doctor Juan Antonio Álvarez Pedrosa, me propuso ampliar la distribución semántica en un proyecto de tesis que analizase también los mecanismos de traducción empleados por los copistas eslavos del texto griego de las sentencias, y que se abriese al trazado de un prototipo textual común a las versiones eslavas antiguo serbia y antiguo rusa. La congregación de los temas me exige una estructura más detallada del material textual conservado, si quiero encontrar el arquetipo común que se halla en la base de las recensiones eslavas y comprender los cambios en los niveles morfológico, sintáctico y léxico con respecto a la versión griega. Primero indago en el género literario del aforismo y su propagación. Desde la Antigüedad tardía, se empiezan a compilar misceláneas de máximas de asuntos variados, que alcanzan gran difusión en la Edad Media, cuando se traducen a un buen número de lenguas antiguas, entre las que se cuenta el eslavo. Desde el punto de vista estilístico, el proverbio (en griego γνῶμαι) se clasifica dentro del género de la literatura sapiencial y didáctica, que alumbra obras tan esenciales como los *Proverbios Salomónicos*. Menandro parece un autor que goza de especial admiración en los círculos eruditos bizantinos que se dedican a la labor de compilación y expansión de las misceláneas proverbiales. La cristiandad y la supuesta misión evangélica en torno a distintas extensiones territoriales en la órbita del Imperio Bizantino, facilitan la divulgación de estas obras edificantes por medio de la traducción e incorporación de las mismas a la cultura de recepción. En el mundo eslavo del siglo XII, donde la ortodoxia ya ha alcanzado grandes avances, la traducción eslava de las sentencias atribuidas a Menandro importa para esclarecer hasta qué punto, en qué sentidos, con qué fines los traductores modifican los monásticos (proverbios en un verso) recuperados antes por Bizancio para la aparente evangelización cristiana. Me interesa arrojar luz sobre las traducciones eslavas corruptas por el proceso de transmisión textual, por el escriba, o por el editor. Tomo como punto de comparanza la fuente griega allí donde se ha preservado. En muchas ocasiones, el verso griego al que se atribuye la sentencia eslava resulta diferente de la traducción propuesta por los monjes eslavos, lo que me hace sospechar que a veces los dichos de los manuscritos eslavos no parten del griego, sino que se originan en el interior de la misma tradición eslava, en una fuente no menandrea no siempre identificable. Además, se multiplican las alternancias de índole léxica entre las versiones de ascendencia antiguo rusa y las de adscripción antiguo-serbia, variaciones que encubren posibles arcaísmos, dialectalismos o neologismos. Más allá del mero cotejo o colación con el proverbio griego considerado “original”, que emprenden las ediciones con

el punto de vista del filólogo griego, contextualizo al escritor ático en las corrientes y las prácticas traductoras propias de la medievalidad eslava.

A pesar de todo, la fijación de un modelo paleoeslavo común, del que parten las recensiones antiguo eslava - serbia y antiguo eslava - rusa de los refranes atribuidos a Menandro, sigue pendiente. Las lagunas textuales que aparecen en el camino hacia la reconstrucción arquetípica, sumadas a la escasez relativa de los manuscritos de tradición eslava transmitidos, me fuerzan a reorientar las directrices de la tesis, asegurando que haya material suficiente o lo bastante analizado como para dibujar un prototipo factible, o sostener teorías de ideologización, sin ignorar los dispositivos más hondos (en ocasiones ajustes lingüísticos complejos) que subyacen en el proceso de traslación e incorporación cultural. Analizo pues la colación (cotejo) de los proverbios, aparcando de momento el arquetipo, y centrándome en el uso eslavo de las voces griegas que considero palabras clave (conceptos llave) dentro de la cristiandad ortodoxa, para entender la huella que dejan en el fenómeno cultural de la época y a la inversa, la marca que en ellas deja impresa el signo de los tiempos. El estudio de la pervivencia o la transformación ideológica toma vías nuevas. Ya no se trata tanto de explicar patrones ideológicos que el traductor eslavo aplica por sí mismo al texto griego, sino de reinterpretar las circunstancias en que se producen esos cambios en la traducción, con la sospecha de que el Menandro copiado por los monjes eslavos llega ya cristianizado desde Bizancio. Desarrollo labores de crítica textual, rescatando los catálogos eslavos donde se ubican y se describen los manuscritos concernientes al Menandro sentencioso. La traducción de Menandro resulta más restringida, con menos copias que cualquier otra obra bíblica o evangélica canónica (la *Septuaginta*, por ejemplo). Hay que discernir si Menandro el Sabio se copia para el servicio devocional en el templo o para el aprendizaje individual. La descripción catalogar sirve para desvelar hasta cierto punto el hábitat específico en el que los copistas incluyen al “filósofo”, por qué otro tipo de textos eclesiásticos o laicos viene secundado. Trazo así también la metodología aplicada al proceso de documentación de las fuentes, comparación y comentario de esos testimonios, y distribución semántica de los proverbios. Convergen la crítica paleotextual y la lingüística histórica, con el análisis semántico, para permitir la disposición del material en capítulos temáticos que giren en torno a conceptos elucidarios, con impronta en la lengua y en las relaciones culturales bizantinoeslavas.

La tesis doctoral “La incorporación de los proverbios de Menandro a la tradición cultural eslava medieval” consta de cuatro capítulos que estudian la transferencia de la cultura clásica al mundo eslavo a partir de las evidencias de los textos proverbiales conservados en sus redacciones antiguo rusa y antiguo serbia. El objetivo primordial estriba en comprender la concepción de la Iglesia ortodoxa sobre el autor al que se atribuyen los versos sapienciales, y plantear la hipótesis de que los traductores eslavos manejan compilaciones proverbiales ya cristianizadas por Bizancio, de manera que no tienen acceso al Menandro ático que quizás manejaran los eruditos bizantinos. Además para la época más temprana en que la convención aceptada data los primeros manuscritos menandreos en su traducción eslava, es decir, el siglo XII d.C., la cristianización ya constituye un fenómeno avanzado, por lo que parece improbable que las sentencias se

difundiesen para la edificación evangélica en servicios eclesiásticos públicos. Intuyo, como he anticipado ya, un ámbito de difusión privado, monástico o principesco.

El análisis ideológico del corpus traducido pasa por distintos estadios para llegar al planteamiento de esta hipótesis innovadora. Con un profundo asiento en los cambios lingüísticos que diferencian las recensiones eslavas en su comparación con los originales griegos manejados, se trazan las fases ideológicas que afectan a la traducción eslava: traducción fiel sin cariz moralista relevante, cristianización heredada en el vehículo de una traducción fiel, moralización innovadora creada por los traductores, ajuste de traducción susceptible de ideologización, arreglo de traducción sin voluntad ideológica, errores involuntarios de diversa índole. También diferencio etapas de ideología en el interior de la tradición eslava, al margen de la fuente griega: entre los manuscritos de adscripción eslava la ideología está más o menos avanzada, es decir, la sentencia eslava resulta más o menos fiel al proverbio griego al que se atribuye. Estos ciclos ideológicos interactúan y no conforman compartimentos estancos, porque implican la yuxtaposición constante de criterios de traducción múltiples: los parámetros éticos y morales, teóricos o prácticos, particulares o universales, concretos o abstractos funcionan en direcciones distintas dentro del proceso de traslación e incorporación.

El capítulo inicial sirve de introducción a la tesis, describe el estado de la cuestión dentro de la disciplina de la Filología Eslava y define los enfoques analíticos del texto (paleografía, crítica textual, lingüística histórica, semántica). Los capítulos centrales discurren por bloques temáticos organizados en torno a “palabras clave” y “casos de estudio”, en los que se analizan los mecanismos de traducción utilizados por los escribas eslavos para reflejar los contenidos griegos cristianos o paganos. Cierran el trabajo de investigación un capítulo final destinado a la síntesis de resultados o recapitulación, un sumario en inglés, un apéndice, una lista de abreviaturas y una bibliografía por orden alfabético según autor.

El primer capítulo se concibe como aproximación teórica preliminar; se analiza el marco histórico de los manuscritos proverbiales traducidos, a la vez que se investigan los procedimientos de recepción e incorporación de la cultura clásica al mundo eslavo dentro de unos flujos determinados. Se presentan los textos esenciales desde una perspectiva metodológica, se atiende a los problemas de traducción e incorporación, y se describen de manera pormenorizada las ediciones y manuscritos trabajados.

El cuerpo de la tesis está integrado por los capítulos segundo y tercero. En ellos se comentan los ajustes de traducción que afectan a cada sentencia, en distintos planos lingüísticos: ortográfico, morfosintáctico y léxico, y se analizan las ideologías explícitas o subyacentes. Las sentencias comentadas (“casos de estudio”) se agrupan por “palabras clave” conducentes a temas “ideológicos” que generan los nombres de los capítulos y subcapítulos. Pretendo aquí destilar las moralizaciones restantes tras el tamiz lingüístico de los aforismos. Me propongo también dar abrigo a algunos proverbios con alusiones a manifestaciones literarias similares halladas en fuentes no necesariamente menandreas.

El segundo capítulo se destina a la traducción de conceptos básicos: valores morales y sociales, y explora unidades temáticas relacionadas entre

sí como el ser humano, la mujer, el carácter, la familia, la amistad o la patria; ofrece información relevante sobre la percepción menandrea de la vida, recoge proverbios polémicos arracimados en torno al binomio de la misoginia o la misantropía, atenuadas ambas por el filtro cristiano. Este apartado puede arrojar información interesante sobre temas cotidianos y de moral personal que reafirman la cosmovisión cristiana feudal. Desarrolla algunos tópicos esenciales: la sabiduría o educación, al discurrir también por las áreas semánticas de la filosofía, la bondad, la maldad, la justicia, la injusticia, con especial énfasis en la concepción de la filosofía *versus* la moral por parte de los monjes eslavos que trabajan en la adaptación edificante de los escritos gnómicos. También se atiende aquí a las exigencias del comportamiento moral o razonable y a las ofensas o pecados reprobables, lo que nos permite ver más en detalle el círculo de lectores que interesa al traductor y su forma de aproximarse a los sistemas filosóficopolíticos de la época.

El tercer capítulo abunda en la línea divisoria brumosa entre el paganismo y el cristianismo, a través del análisis del destino como noción que incluye los subtemas de la pobreza, la riqueza, la fortuna, el dolor, el placer y el tiempo. Sirve para profundizar en la observación analítica de la *Slavia Orthodoxa* en aspectos como la cosmogonía, la ética, la psicología del ser humano, su conducta y sus relaciones con los demás, abriéndonos a los idearios cristianos esenciales de la piedad y del bendito.

En el cuarto capítulo sintetizo los resultados obtenidos a raíz del análisis de la traducción de los proverbios versátiles. La sección se titula “Traducción, traición y tradición” porque revisa los temas de la miscelánea proverbial, recapitula los modos de utilización de la antología proverbial menandrea por parte de los escribas eslavos, resume las ideologías descubiertas o embrionarias, y recuenta los diferentes “Menandros” nacidos durante el proceso de traducción e incorporación. Se alza como un semillero para repensar el papel que desempeña la traducción de una obra atípica o nada canónica en la literatura eclesiástica eslava y determinar hasta qué punto advierte sobre la ruptura de la ética cristiana modelada a la bizantina o la perpetúa.

La tesis termina con un resumen o recapitulación en inglés, que incluye las partes *abstract*, *introduction* y *summary*, un apéndice que pone en colación las versiones menandreas utilizadas o referidas, una lista de las abreviaturas más específicas y una bibliografía presentada en orden alfabético por autor.

Esta tesis logra su realización en parte por el fuerte apoyo institucional recibido. Menciono aquí a la Universidad Complutense de Madrid, al Ministerio de Educación y Ciencia, al Ministerio de Asuntos Exteriores, y a la Agencia Española de Cooperación Internacional, promotores de mis estancias de investigación en distintas universidades y centros de investigación extranjeros, donde cumplí tareas de investigadora o de lectora de español. Mis visitas a la Universidad Lingüística de Moscú, Comeniana de Bratislava, Prešov, Helsinki, Sorbonne IV París, Hilandar Research Library, Ohio State University, Instituto Puškin de lengua y literatura rusas, Instituto de Relaciones Internacionales de Moscú, facilitan el bosquejo y cumplimiento del proyecto. Agradezco también la financiación de la Mutua Madrileña Automovilista y el sostén económico y

emocional del departamento de Español y Portugués de Ohio State University.

Gracias infinitas a los doctores Daniel Collins y Juan Antonio Álvarez Pedrosa por una dirección exquisita. El profesor de Lenguas y Literaturas Eslavas Daniel Collins abraza este proyecto casi como si fuera propio, en un seguimiento más que exhaustivo, con una generosidad y un genio filológico irremplazables; se sienta conmigo semana tras semana, durante tres largos años, para editar el cuerpo de cada sección de la tesis, en inglés, en español, en la lengua que se precie, y me enseña a trabajar con un rigor científico insoslayable, con una visión panorámica imprescindible. El doctor Juan Antonio Álvarez Pedrosa me brinda la oportunidad excelente y propicia en un momento flaco, apadrina la tesis, sigue su crecimiento en la distancia y en la cercanía, la corrige con la minuciosidad y el mimo del filólogo experto, siempre oportuno y entusiasta. Sin estas dos figuras académicas inexpugnables, la investigación no habría visto jamás la luz.

Gracias especiales merece también el equipo de Hilandar Research Library. El doctor Predrag Matejić me tiende un acceso más que directo a las fuentes bibliográficas, con un afecto excepcional y una voluntad pasmosa, y me muestra una intimidad con el libro grande, necesaria para investigar; la doctora Lyuba Gribble encuentra referencias con amabilidad y eficiencia, conversa conmigo; Mary Allen Jonhson (Pasha) desempeña con pasión devota el rastreo de los materiales bibliográficos más remotos: precisamente ella consigue que se vuelque a la red internauta uno de los manuscritos del Menandro eslavo con el que trabajamos; expreso aquí mi gratitud hacia el entonces obispo (ahora arzobispo) Theognost (Ivan Mixajlovič Guzikov) por la iniciativa de escanear el documento y trasladarlo a la página web del Monasterio Trinitario de San Sergio; el doctor Andy Kier colabora con la evolución de mi aprendizaje tecnológico para rescatar materiales insólitos, y Helene Senecal se responsabiliza cariñosamente de mi integración en la vida americana más allá de los libros. Agradezco afectuosamente a los doctores Jenn Spock y Russel Martin su aliento y cuidado, su cercanía y hospitalidad intelectuales hacia una verdadera neófita durante la conferencia Midwest Slavic 2008 en la que compartimos mesa.

En Ohio State University resulta de inestimable ayuda para mi inserción académica el auxilio de los profesores y doctores del departamento de Lenguas y Literaturas Eslavas y de Europa del Este, Irma Murvanišvili, Alexander Burry y Ludmila Isurin, así como del equipo docente del departamento de Español y Portugués, especialmente Jan Macián, Rob Robison, Salvador García, y Richard Gordon.

Desde distintos ámbitos académicos, agradezco la empatía con el desasosiego del doctorando, que me llega de las doctoras Inés García de la Puente, Susana Torres Prieto, Raquel Martín, y del doctor Enrique Santos Marinas, en disposición permanente a ayudarme con las pesquisas de la investigación, intelectuales, administrativas... Gracias ciclópeas a los doctores Jesús de Miguel, de la Universidad de Barcelona, y Paulina Šišmišova, de la Universidad de Prešov, por creer sin límites en mí e inspirarme ideas reflejadas en lugares múltiples de la tesis. Los doctores Pierre Gonneau y Jouko Lindstedt me acogen temporalmente en sus centros de investigación y departamentos, motivo por el que los menciono aquí. Los

doctores Julia Mendoza y Eugenio Luján, y el becario honorario Marcos Khale también me prestan su ayuda en no pocas e inesperadas ocasiones. Gracias igualmente a la doctora Valeria Kovačová de Rosales por las prácticas de traducción en lenguas eslavas no tan antiguas.

Mis amigos son esenciales para no desertar y darle tierra al exilio interior: doy gracias a mi amiga, hermana, compañera del alma, Mónica Senabre Bernal, y a mi amigo Vilo Schiller, que aprendió antiguo eslavo sólo para ayudarme. También estoy muy agradecida a mis amigos de Columbus, Raúl Diego Rivera, Sandro Sessarego, Amanda Talbert, Daniela Salcedo, Juliana de la Mora, Miguel Manzano y Vincent Fasone, por el sustento irreplicable. Mis compañeras de estudios eslavos en Ohio State University, Maggie Gruszczynska, Lauren Ressue y Karolina Suchowolec contribuyen con este proyecto de maneras distintas y siempre afectuosísimas. Evoco a todos los compañeros de la carrera de Filología Eslava de la Universidad Complutense de Madrid, que participan conmigo de una trayectoria bizarra en las lenguas y literaturas eslavas. Los que queden por nombrar, que se escriban ellos mismos aquí. Gracias mil.

Recuerdo emotivamente a mi tío Juan Antonio, y a mis abuelos Santos, Francisca y Cruz, tía abuela Teresa y tío abuelo Miguel, porque les habría gustado leer esta tesis o, en algunos casos, quemarla. Gracias especiales a mi tía Maruja, y a mi padrino Manolo, siempre protectores de mis causas más perdidas. Este libro aparece dedicado a mi madre, la doctora Amparo Almarcha Barbado, a mi padre, el doctor Benjamín González Rodríguez, y a mi abuela Concepción Barbado Rivilla, por todo, por su fe en mi amor por la escritura.

Patricia González Almarcha

Columbus, Ohio, Primavera 2010

1. Introducción

Los textos

El propósito de esta tesis radica en analizar las traducciones antiguo eslavas de los monásticos atribuidos a Menandro, el cómico ateniense del siglo IV a.C. Aunque sus comedias se transmitieron con más dificultad durante cierto tiempo, los aforismos contenidos en estas producciones cómicas, así como en otros dichos asignados al autor, sobrevivieron en colecciones griegas compiladas por el Imperio bizantino y fueron subsiguientemente trasladadas a distintas lenguas antiguas, entre las que se cifra el antiguo eslavo. Estas compilaciones gnómicas (*Menandri sententiae*) constituyen un ejemplo de literatura proverbial muy significativo, aunque poco estudiado, que además adquiere una relevancia especial durante la etapa medieval, en virtud de la importancia de los géneros didácticos en el cristianismo en general y en la esfera monástica en particular. Mientras que los clérigos bizantinos utilizaron los dichos morales del Menandro pagano como instrumento para inculcar los valores de la cultura cristiana ortodoxa entre la población en extenso, los traductores antiguo eslavos los adaptan principalmente para su uso en la educación monástica, no tanto con fines proselitistas. En la tesis subrayo precisamente la valía única de la traducción eslava, que otorga testimonio de la distribución y reaplicación de los proverbios de Menandro en un contexto diferente del medio literario griego, mejor conocido.

La circulación de los proverbios de Menandro en tierras ortodoxas comporta complicados procesos de transmisión textual que se asemejan a la manera en que otras compilaciones bizantinas se difundieron. A pesar de la amplia distribución de las gnomologías griegas desde el periodo clásico temprano, escasean los textos que sobreviven en la tradición manuscrita griega (Mariño y García 1995: 352-353). Es más, las antologías preservadas parecen síntesis originadas en recopilaciones más tempranas aún. La literatura gnomológica antigua se buscó en las bibliotecas bizantinas a partir del siglo IX, pero ninguno de estos desarrollos ofrece materiales posteriores al siglo V (Rodríguez Adrados 2001: 98-99); resulta de todos conocido que los eruditos bizantinos aunaron gran cantidad de gnomologías con el fin de revisarlas o expandir antologías previas, algunas de origen precristiano. En otras palabras, los escritores cristianos bizantinos se apoyaron intensamente en las fuentes precristianas para proporcionar a sus lectores los beneficios de aspectos paganos específicos y positivamente evaluados, con especial atención a aquellos que cargaban con el prestigio de la herencia clásica. El sentido original expresado en un proverbio se modificaba para servir a la ideología cristiana; esta práctica de cristianización (parcial) está bien atestiguada en las colecciones proverbiales atribuidas a Menandro. Las gnomologías profanas y sacroprofanas se aprovechan en la constitución del corpus gnómico del Menandro eslavo.

El proceso de origen y formación del corpus eslavo de proverbios atribuidos a Menandro es en general oscuro. Para empezar, las compilaciones proverbiales eslavas de Menandro no responden específicamente a ningún texto bizantino conocido. Más aún, las colecciones eslavas no se corresponden tampoco entre sí en muchos aspectos, aunque existe una yuxtaposición considerable. Al completo, las fuentes eslavas podrían contener entre 443 y 446 sentencias adscritas a Menandro (véase la edición de Moreno Morani 1996); de cualquier modo, el número de proverbios en cualquiera de los manuscritos dados oscila entre los 283 y los 394.

El corpus del Menandro antiguo eslavo ha sido trabajado anteriormente por un buen número de renombrados investigadores: Vatroslav Jagić (1892a and 1892b), Viktor Semenov (1892), M. I. Speranskij (1921), Siegfried Jäkel (1964), Rudolf Führer (1982), y Moreno Morani (1996). De todos modos, estos científicos en su mayoría jamás han estado interesados en el corpus eslavo en sí. Más que nada, su propósito principal ha radicado en el análisis del corpus menandro antiguo eslavo para la restitución del texto griego allí donde se ha perdido o se ha transmitido de manera incompleta. A este respecto Morani escribe:

L'edizione (certo ancora provvisoria) e le sintetiche note di commento che qui mettiamo a disposizione degli studiosi prendono in considerazione entrambe le redazioni slave, le mettono a confronto e ne valutano l'attendibilità. La prospettiva è quella del filologo greco: il compito che ci siamo prefissi è di indirizzare il grecista verso un corretto uso del materiale slavo, non diversamente da quanto hanno fatto Ullman per l'arabo e Hagedorn-Weber per il copto. Abbiamo quindi preferito tralasciare le questioni linguistiche o di problematica della traduzione che ci avrebbero allontanati dall'obiettivo proposto.

Al establecer que sus propósitos son los del filólogo griego, y al reconocer que no quiere centrarse en cuestiones lingüísticas o asuntos de traducción, Morani trae a la luz exactamente lo que muchos otros críticos textuales han venido haciendo hasta ahora: servirse de la versión eslava de las sentencias menandreas para reconstruir versos griegos desaparecidos, ignorando en este proceso el valor intrínseco del texto antiguo eslavo del Menandro gnómico, que, a nuestro parecer, se yergue como documentación valiosa de la cosmovisión de los monjes medievales eslavos y como evidencia fascinante de prácticas de traducción y de transmisión manuscrita.

El empleo de los textos antiguo eslavos para reconstruir un supuesto original griego del Menandro proverbial resulta problemático y potencialmente equívoco, porque los dichos eslavos no son siempre traducciones directas. A menudo constituyen adaptaciones libres con una cristianización notable del contenido; en otros casos pueden incluir algunos textos que vienen de otras fuentes de compilaciones bizantinas de Menandro (por ejemplo la *Melissa*). Algunos de los proverbios “importados” pueden ser reminiscencias de textos traducidos, mientras que otros pueden

considerarse dichos originariamente eslavos. Todos estos datos nos guían hacia la conclusión de que gran parte del trabajo reconstructivo en lo tocante a los versos griegos pierde sentido. Los manuscritos eslavos han sido tratados como subsidiarios del griego, no valorados por sí mismos.

Para corregir esta situación, me aproximaré a las antologías proverbiales atribuidas a Menandro como reflejos de una cosmovisión eslavo ortodoxa, que filtra en parte la sabiduría bizantina y la cultura cristiana (principalmente monástica), pero que no transmite la sabiduría “pagana” directamente. En este tipo de argumentaciones, sigo en parte los análisis de Francis Thomson (1999: 301-64), en torno a la recepción de la cultura bizantina cristiana en la Rus’ medieval entre los siglos X y XIII. De acuerdo con Thomson, las *Menandri Sententiae*, como otras gnomologías funcionaron en el contexto medieval eslavo, no como obras intelectuales o filosóficas estimadas como parte del legado clásico y de la escolástica humanista bizantina, sino más bien como textos morales, ascéticos y didácticos, similares a aquellos hallados en una biblioteca típica de un monasterio bizantino cualquiera. De modo similar, Simon Franklin (2002: 383-93) reinterpreta elementos de la cultura eslava que se desarrollaron primitivamente bajo la influencia bizantina no sólo como préstamos y adaptaciones de las fuentes griegas, sino como fenómenos que hallaron sus propias vías de desarrollo dentro de un proceso complejo que él llama *translatio*. Este fenómeno implica tanto una actividad puramente lingüística (traducción en el sentido contemporáneo del término), como la amalgama de elementos y símbolos de ambas culturas.

Como no resulta factible estudiar todas y cada una de las palabras aparecidas en las compilaciones del Menandro griego y eslavo, procederé por series de casos de estudio organizados temáticamente sobre la base de palabras clave culturalmente significativas como fortuna, dolor, placer, tiempo, riqueza, pobreza, justicia, injusticia, mujer y matrimonio, educación, carácter. Las formas diversas en que se traducen estos conceptos cruciales nos permiten profundizar en la percepción del mundo del monaquismo eslavo.

Manuscritos

De acuerdo con Speranskij (1898: 548-49), el Menandro eslavo se tradujo inicialmente a partir de una compilación griega de 450 versos aproximadamente. La traducción se elaboró en eslavo eclesiástico de recensión sudeslava (quizás búlgaro antiguo o medio, en opinión de N. Buslaiev), no más tarde de los siglos XII o XIII. Esta primera redacción del texto se atestigua en un solo manuscrito serbio del siglo XIV (Sr, véase Vatroslav Jagić 1892a) y también en dos manuscritos rusos del siglo XVI (Sc y Ac en Rudolf Führer 1983; Ac es rebautizado G en Moreno Morani 1996). En cualquier caso, la traducción llegaría a la Rus’, a más tardar, en el siglo XIV temprano, la fecha de datación de los manuscritos rusos más madrugadores. La copia rusa más antigua que sobrevive (Spc) pertenece a una redacción (la llamada *Menander amplificatus et christianizatus*) en la

que el texto se reelabora con la intención de enfatizar elementos didácticos en un espíritu cristiano (Jagić 1892b y Viktor Semenov 1892). Algunas copias con variantes de esta redacción se encuentran en manuscritos rusos de los siglos XVI y XVII (S y P)¹. Hay también manuscritos rusos de los siglos XVI y XVII (Gc y Uc respectivamente) que reflejan una síntesis o resumen de la primera redacción y del Menandro cristianizado y ampliado. Así las cosas, se conocen tres redacciones principales: la primera está representada por dos copias rusas que incluyen el manuscrito eslavo oriental más antiguo (Sc). Además, podemos ver reelaboraciones repetidas que resultan generalmente en tono explícitamente cristiano y moralizante.

Para la tesis utilizo las copias que nos proveen con datos relativamente completos de cara al estudio de la traducción eslava de los proverbios de Menandro, a saber:

- Sr: manuscrito serbio, siglo XIV, conocido originariamente de la Biblioteca privada de Panta Srećković, sito ahora en la Biblioteca Nacional de Belgrado, Serbia; disponible en edición diplomática numerada (Jagić 1892 a, pp. II-V, and 1892 b, pp. 8-9).
- Sc: manuscrito ruso, siglo XVI, Monasterio Trinitario de San Sergio no. 730; fotografías disponibles en la red internauta (<http://www.lavra.ru/manuscripts.medium.php?col=1&manuscript730>); comentado por Jagić, 1892a, pp. X-XIX, y 1892b, pp. 7-8).
- H: manuscrito ruso, siglo XVI, Biblioteca Sinodal de Moscú no. 323; disponible en edición diplomática numerada (Semenov 1892, pp. 19-22; discussed by Jagić 1892b, pp. 6-7).
- G: manuscrito ruso, siglo XVI, Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores de Moscú no. 658-1170; disponible en edición diplomática no numerada (Semenov 1892, pp. 23-33).
- Spc: manuscrito ruso, siglo XIV, Biblioteca Pública de San Petersburgo no. I, 44; disponible en edición diplomática numerada (Jagić 1892b, pp. 75-103). Semenov publica una versión ligeramente distinta del mismo manuscrito (Spc Sem) (1892, pp. 5-17).
- S: manuscrito ruso, siglo XVI, Biblioteca Sinodal de Moscú no. 324; disponible en edición diplomática no numerada (Semenov 1892, pp. 4-17).
- P: manuscrito ruso, siglo XVII, Biblioteca Nacional de Moscú Pogodin no. 1066; aportado como variante de lectura por Semenov (1892, pp. 4-17).
- Gc: manuscrito ruso, siglo XV, Sociedad de Historia rusa y Antigüedades de Moscú no. 1, 189; publicado en porciones por Führer (1982) y Morani (1996); comentado por Jagić 1892a, pp. V-X, and 1892b, pp. 2-3.

Divido estas copias en manuscritos mayores (Sr, Sc, H y G), y en manuscritos menores (Spc, Spc Sem, S y P). En general los manuscritos

¹ Se menciona otra copia del *Menander amplificatus et christianizatus*, al parecer de un manuscrito del siglo XV (Tc), en la edición de Jagić (1892b: 12, 15, 16).

mayores se encuentran menos corruptos que los menores y son así pues más útiles para la investigación que nos proponemos. La excepción, no obstante, se halla en Sr, que he tratado como un manuscrito mayor porque se trata de la única copia sudeslava. Además, hago referencia en ocasiones a la fuente Sigma, Σ, un constructo hecho por los investigadores que incluye versos griegos hipotéticos reconstruidos sobre la base de las fuentes eslavas que provee inicialmente Jagić (1892a y 1892b) y que usa con profusión Siegfried Jäkel (1964: 123-127)

Ediciones

Las versiones griegas de los proverbios citados en la tesis proceden, a menos que se indique algo diferente, de la edición de Siegfried Jäkel, *Menandri Sententiae*, Leipzig: Teubner, 1964. Aquí los proverbios aparecen en orden alfabético y van numerados por el editor. Hago uso de estos números al referirme a los proverbios analizados, ya que la numeración en las traducciones eslavas varía de una edición a otra, dado caso de que se otorguen números.

Las traducciones españolas de los proverbios griegos citados en la tesis proceden, a menos que sea anotado de otra manera, del trabajo siguiente: Fernando García Romero y Rosa María Mariño, *Proverbios. Sentencias. Menandro*, Madrid: Gredos, 1999. En esta traducción castellana los proverbios están numerados de acuerdo con Jäkel (1964). Ocasionalmente cito también las traducciones inglesas de proverbios griegos de la fuente que sigue: John Maxwell Edmonds, *The fragments of the Attic Comedy after Meineke, Bergk, and Kock. Volume IIIB. Menander*, Leiden: E.J.Brill, 1961.

En el estudio de los textos, me sirvo de métodos filológicos bien establecidos, como la lectura reposada y la colación, con el fin de analizar las sentencias traducidas, analizadas y sustituidas. Organizo las sentencias aportando primero las fuentes griegas, seguidas de la traducción castellana de Fernando García Romero y Rosa María Mariño (algunas veces seguidas de mi traducción castellana o de la traducción inglesa de John M. Edmonds, allí donde las lecturas diversas lo exigen). Entonces, ofrezco los versos eslavos, divididos en manuscritos mayores (Sr, H y G) y menores (Spc, Spc Sem, S, P), rescatados de las ediciones diplomáticas diversas. La estructura básica se puede desgajar del ejemplo siguiente:

Ἀνθρωπον ὄντα δεῖ φρονεῖν τανθρώπινα. (1) (Siegfried Jäkel 1964)

Es necesario que el hombre piense y sienta como un hombre. (Mariño y García 1999)

Чл(о)в(ѣ)коу соущюу чл(о)в(ѣ)чьска ѿсть мыслѣти. (Sr 1) (Vatroslav Jagić 1892a)

Члѣв ѿщю члѣкаѡ потрѣбно ѣ смыслѣти. (H) (Viktor Semenov 1892)

Члѣв ѿщю члѣкаѡ трѣбно ѣсть смыслѣти. (G) (Viktor Semenov 1892)

Бѣоу подобно естъ бѣнѣ стронѣ а челоуѣкоу соущюу члѣчьскаѡ творѣти ÷ (Spc 1) (Vatroslav Jagić 1892b)

Бѣоу подобно ѣсть бѣнѣа стрѣити, а челоуѣкоу соущю члѣвчѣскаа творити ∷
(Sp̄ Sem 1) (Viktor Semenov 1892)

Бѣоу подобно ѣсть бѣнѣа стрѣити, а челоуѣкоу соущю члѣвчѣскаа творитѣ ∷
(S) (Viktor Semenov 1892)

Бѣоу подобно ѣсть бѣнѣа стрѣити, а челоуѣкоу соущю члѣвѣскаа творитѣ ∷ (P)
(Viktor Semenov 1892)

Por tanto en cuanto la información editorial apuntada entre paréntesis no cambia permanentemente, en virtud de la concisión y claridad, no la repito por doquier, sino sólo allí donde varía: cuando el monástico griego no se toma de Jäkel (1964), sino de un fragmento extraído de otros investigadores como Kock, Brunck, Sternbach o de compilaciones de Estobeo (Jagić 1892 a y b; Morani 1996) o de la comparación de Menandro y Filistión (Jäkel 1964). Cuando los editores den dos o más originales griegos posibles ofreceré todas las versiones; ejemplifico:

Το μηδεν ἀδικεῖν πᾶσιν ἀνθρώποις πρεπει. (*Stob.* 3, 9, 9 *et Men.*
Π fr. 498 *apud* Siegfried Jäkel 1964)

No cometer injusticia alguna es conveniente para todos los hombres.

Το μηδεν ἀδικεῖν και καλοὺς ἡμᾶς ποιεῖ. (767)

El no cometer ninguna injusticia nos hace también hermosos.

НЕ ѡБНДѢТИ НИКОЖЕ БРѢМѢ ЧЛОУѢКОМѢ. (Sr 339)

Ї^т НЕ ѠБНДѢТИ НИКОГО^т БРѢ^т ЧЛКѠ^т ЛЮБО. (H)

ЇЖЕ НЕ ѠБНДѢТИ НИКОГО^тЖЕ БРѢ^т ЧЛКѠ^т ЛЮБО. (G)

Οχληργος ἐστ' ἀνθρωπος ἐν νέοις γερων. (593)

ὀχληργός ἐστιν ἐν νέοις ἀνηρ γερων. (Brunck 67, 1 *apud* Jagić
1892a:13)

Un hombre anciano es molesto entre jóvenes.

Πικρόν ἐστι θρεμμ' ἐν οἰκίᾳ γερων. (*Frag. Com.* IV. 292, No.
272 Jagić 1892a: 13)

СѢ ТОУГОЮ ІЕТѢ СТАРЦОУ ВѢ ДОМОУ РАБОТАТИ. (Sr 235)

с тѢГОЮ ЁТѢ СТАРЦѢ В' ДОМѢ РАБОТАТИ. (H y G)

También mencionaré entre paréntesis mis propias traducciones al castellano, como se desprende del verso a continuación (no juzgo oportuno detallar las traducciones castellanas de cada proverbio eslavo en el cuerpo del proverbio, ya que se analizan en el comentario textual):

Χρονος διέρπων πάντ' ἀληθεύειν φιλεῖ. (Sternbach *prop.*, Euripides
frag. 441, *apud* Jagić 1892a:15)

El tiempo que pasa gusta decir la verdad de todas las cosas. (Mi
traducción)

Ωρα τα παντα τοῦ βίου κρίνει καλῶς. (873)

El tiempo es buen juez de todas las cosas de la vida.

БРѢМѢ ПОСТОУПЕ ОУМѢННІЕ СВРЪШАЕТѢ. (Sr 266)

БРѢМѢА ПРЕМЕШКАѢ ОУМѢНІЕ СЪВЕРШАѢ. (H)

ВРЕМѦ ПРЕМѢШКАѦ ОУМѢННѢ СОВЕРШАЕТЪ. (G)
 ВРЕМѦ ПОСТОУПАѦ ОУМѢННѢ СОВЕРШАЕТЪ ∷~ (Spc 245)
 ВРЕМѦ ПОСТОУПАѦ ОУМѢННѢ СОВЕРШАЕТЪ ∷ (Spc Sem 248)

Las versiones griegas no atestiguadas se presentan siguiendo la reconstrucción de Siegfried Jäkel en el apéndice primero de su edición *Menandri Sententiae* (1964)², con la indicación del número del verso, seguida del número del apéndice en que se recoge el monóstico:

Ἱερός οὖν ἐστίν, ὅστις ἀεὶ λέγει πρὸς θεόν.† (20, 1)
 Está protegido por la divinidad, verdaderamente, quien constantemente
 habla a la divinidad.†
 С(БЕ)ТЬ ОУБО ІЕСТЬ НІЖЕ ГЛ(АГОЛ)ЕТЬ КЪ Б(ОГ)ΟΥ. (Sr 159)
 ЇТЪ ГЛАГО Ї НЖ БЫННѢ ГЛѢ К БѢ. (H)
 ЇТЪ ОУБО ІЕСТЬ НІЖЕ БЫННѢ ГЛТЪ К БГЪ. (G)

Los manuscritos "mayores" Sr, H y G constituyen nuestras fuentes principales para los textos antiguo eslavos; además, se trata de algunas de las fuentes preservadas más antiguas. Los manuscritos "menores" experimentan el grado más elevado de corrupción textual y de cristianización; de este modo, con frecuencia difieren más de las fuentes griegas. Por esta razón, presento primero las sentencias griegas, después las antiguo eslavas mayores, seguidas de las antiguo eslavas menores.

En el análisis textual, me apoyo parcialmente en la edición de Moreno Morani (1996). Sin embargo, Morani divide las *varia lectiones* antiguo eslavas en dos corrientes fundamentales que llama S y R; en consonancia, sintetiza todas las sentencias halladas en múltiples manuscritos antiguo eslavos en dos redacciones únicas. Como contraste, yo presento cada recensió eslava de la que disponemos en su forma plena;

² En su edición, Jäkel postula un código Σ, una reconstrucción que contiene supuestamente la versión eslava más antigua anterior a cualquier tipo de edición textual. Para la crítica, véase Moreno Morani (1996: 7). Esta reconstrucción se menciona allí donde es relevante para arrojar luz sobre los procesos de pensamiento de los editores medievales eslavos; véase, por ejemplo:

Χρονος δὲ φευγέτω σε μηδὲ εἰς ὄργος. (Estobeo XXIX 42, *apud* Vatroslav Jagić 1892a)
 Ἀργὸν οὐ δεῖ ζῆν οὐδε μίαν ἡμέραν. (1, 1) (monóstico 1, apéndice 1 *apud* Siegfried Jäkel 1964)
 El perezoso no debe vivir ni un solo día. (García y Mariño 1995).
 ЛѢННБОУ^Ѣ НЕЛЗѦ ЖИТИ НИ СЪ ІЕДННЪ Д(Ь)НЬ. (Sr 13) (Vatroslav Jagić 1892a)
 ЛЕННБУ НЕЛЗѢ ЖИТИ НИ СЪ ІЕДННЪ ДНЬ. (G) (Viktor Semenov 1892)
 Я ЛѢННБОУ^Ѣ НѢСТЬ ЛЪЗѢ ЖИТИ СЛѦЦѢ НИ ОДННЪ ДНЬ ∷ (Spc 7) (Vatroslav Jagić 1892b)
 [Я] ЛѢННБОУ^Ѣ НѢСТЬ ЛЪЗѢ ЖИТИ СЛѦЦѢ НИ || ОДННЪ ДНЬ ∷ (Spc Sem 7) (Viktor Semenov 1892)
 ЛѢННБОУ^Ѣ НѢСТЬ ЛЪЗѢ ЖИТИ СЛАДЦѢ. (Σ) (código de la traducción eslava *apud* Siegfried Jäkel 1964)

esta presentación exhaustiva nos permite estudiar los diversos cambios en las traducciones más detalladamente.

Reconozco también el trabajo editorial primero de Vatroslav Jagić (1892a) sobre la antología proverbial eslava, que presenta cada aforismo de la primera redacción (Sr) bajo un número asignado, refiriéndolo después a una o varias fuentes griegas atestiguadas o reconstruidas, en un breve aparato crítico. En la segunda edición (1892b), el mismo investigador enumera proverbios antiguo eslavos adicionales no incluidos en Sr, con un índice completo de proverbios griegos a los que los testimonios eslavos podrían corresponder. Aunque no sigue el formato de colación en la segunda edición, empieza un análisis exhaustivo en donde explica las correspondencias entre los textos griegos y eslavos.

La reconstrucción de los originales griegos queda fuera de los objetivos de esta tesis. Al citar las fuentes griegas, me apoyo sobre todo en la edición afamada de Siegfried Jäkel (1964) porque sintetiza las obras previas consagradas a la reconstrucción de las comedias, concentrándose en las sentencias como una de las partes de la obra de Menandro mejor preservada en un inicio. Jäkel presta atención a cada testimonio manuscrito transmitido y "estematiza" el corpus griego de los proverbios menandreos. En esta aproximación, también se apoya en la edición de Vatroslav Jagić para los lugares dudosos o con lagunas; incluye, entre los apéndices finales, uno con textos antiguo eslavos extraídos del hipotético código Σ, con asiento en las ediciones de Jagić (1892 a y b).

En resumen, utilizo para el griego sobre todo la fuente de Siegfried Jäkel (llamada Mon., abreviatura de *gnomai monostixoi*, "sentencias en un verso"), y los manuscritos Sr, H y G para el antiguo eslavo porque constituyen las fuentes más completas para todos los casos de estudio de los conceptos clave, aunque Sr y H no incluyan todos los proverbios. Los manuscritos menores Spc, Spc Sem, S y P se caracterizan por las interpolaciones moralizantes, los errores ortográficos y la ocasional falta de coherencia global.

Metodología y estructura de la tesis

Sobre la base de la colación de los textos griego(s) y eslavos, puedo rastrear una serie de casos donde las traducciones se apartan de los modelos griegos asignados. A continuación presento toda una casuística que ilustra la separación de los proverbios eslavos con respecto de la fuente griega asignada.

a) Casos donde las divisiones textuales en las recensiones eslavas difieren de la griega.

No son pocas las ocasiones en que la fragmentación textual eslava se aleja de la griega, con un establecimiento ulterior de diferencias en la propia tradición eslava; aquí presentamos sólo algunos ejemplos:

Ως ἦδὺ τῷ φύσαντι τῶν τέκνων λόγοι. (58, 1)

¡Qué agradables son las palabras de los hijos para quien los ha engendrado!
Ὡς ἡδὺ τῷ φύσαντι πείθεσθαι τέκνα. (Brunck 107 *apud* Jagić 1892a: 18)

¡Qué dulce para el padre ser obedecido por el hijo! (Mi traducción)
Qui cogitans recte ne paret patri? (Traducción al latín de Moreno Morani 1996: 110)

К'тò смыслѣ блѣзѣ не покорѣтъ се ѿт(ъ)цю. (Sr 328)
к'тò смыслѣ не блѣзѣ не покорѣтъ ѿцѣ. (H y G)

Τον αὐτὸν αἰνεῖν καὶ ψέγειν ἄνδρὸς κακοῦ. (747)
Es propio de un hombre malo alabar y censurar a la misma persona.
Μογεῖν ἡβαντὴν ἢ ποχούαντὴν μοῦζα νημοῦδρα. (Sr 329)
ε^π ἢ ἡβαντὴν μδζα νημῶδρα. (H)
ε^πε ἢ ἡβαντὴν μδζα νημῶδρα. (G)

Las versiones preservadas en H y G presentan una conjunción de dos versos separados en griego y en la primera redacción eslava (en eslavo del Sur): (к'тò смыслѣ блѣзѣ не покорѣтъ ѿцѣ) Μογεῖν ἡβαντὴν ἢ ποχούαντὴν μοῦζα νημοῦδρα. (Sr 329). La primera parte, entre paréntesis parece una cuestión retórica: “¿Quién, pensándolo bien, no obedecerá al padre?” Esta interrogación viene acompañada de una respuesta que es un *non-sequitur*: “el que es capaz de alabar y censurar es un hombre no sabio”, lo que significa hacer algo que no tiene sentido (el no sabio lleva a cabo una acción que no tiene sentido). El hecho de formular esta última frase como respuesta permite que la oración sea gramaticalmente incompleta, elíptica, lo que explica el motivo por el que el participio es definido (en la forma larga, lo que implica un referente asumido o conocido por el contexto). No queda claro, de todos modos, si *μογεῖν* se entiende como un verbo finito en una frase desconectada de cualquier proverbio del entorno.

El proceso por el que la lectura en H y G se crea podemos reconstruirlo de la manera que explicamos. Suponemos que el verbo precedente en los protógrafos evoca la idea de “pensándolo bien”. Impulsa al editor a limitar el tipo de maldad a una falta de sabiduría (es decir, “pensando *неблагѣ*”). Notamos que el traductor inicial no entiende la construcción griega y asume que “el hombre malvado” es un objeto directo más que un sujeto secundario; esta suposición lo deposita en la búsqueda de un posible sujeto. El к'тò en la cláusula precedente es una posibilidad: (к'тò смыслѣ блѣзѣ не покорѣтъ ѿцѣ) ε^π ἢ ἡβαντὴν μδζα νημῶδρα. Este fragmento sentencioso aludido funciona entonces como continuación del precedente: “¿Quién pensándolo mal, no obedecerá a su padre? El que alabará a un hombre no sabio?” Al plantear esta hipótesis, lo único que tenemos que asumir reside en la utilización de *ε^п* como *relativum generale*, en lugar de *н^п*, fenómeno no poco común. Queremos hacer notar que es el traductor eslavo quien pone estos dos fragmentos juntos como interrogación retórica, a la que añade una respuesta que denota al loco: ε^п ἢ ἡβαντὴν μδζα νημῶδρα.

Τον εὐτυχοῦντα και φρονεῖν νομίζομεν. (726)
 Consideramos que quien es afortunado también es sensato.
 Б(о)гатаго και мнеть мoudpa. (Sr 273)
 БОГАΤΑГО και ΜΗΔ ΜΡΑ ΔΒΟΓΟΜΑΪ ΗΪ ΔΡΔ' ΗΗΚΤΩ. (H)
 БОГАΤΑГО και ΜΗΔΤΑ ΜΔΔΡΑ ΟΥΒΟΓΟΜΔ ЖЕ ΗΪ ΔΡΔ'ΔΤ ΗΗΚΤΩЖЕ. (G)
 ΒΓΑΤΑГО και ΜΗΑΤЬ ΜΟΥΔΡΑ НЕ ΠΡΉСТАЕМО ΔΉΛΟ . ВЕГДА СОВЕРШАЕМО БЫВАЕТЬ ∴ (Spc 249-250)
 ΒΓΑΤΑГО και ΜΗΑΤЬ ΜΟΥΔΡΑ. (Spc Sem 252)

Το συνεχες ἔργου παντος εὐρίσκει τέλος. (Stob. XXIX. 12, *apud* Jagić 1892a:15)
 Το συνεχές ἔργου παντος εὐρίσκεται τέλος. (Stob. 3, 29, 12, y 45 1 *apud* Siegfried Jäkel 1964: 126; *et* Anaxandrides *frag. apud* Kock *apud* Jagić 1892a: 15)
 La perseverancia lleva a término toda obra. (45, 1 Mariño y García 1999: 473)
 НЕΠРΉСТАЕМО ΔΉΛΟ ВЕГДА СЪВЕРШАЕМО БЫВАЕТЬ. (Sr 274)
 НЕΠΡΕСТАΕΜΟΕ ВЕГДА ΔΉΛΟ СЪВЕРШЕНО БЫВΑΕ. (H)
 НЕΠΡΕСТАΕΜΟΕ ВЕГДА ΔΉΛΟ СОВЕРШЕНО БЫВАЕТЪ. (G)
 ΒΓΑΤΑГО και ΜΗΑΤЬ ΜΟΥΔΡΑ НЕ ΠΡΉСТАЕМО ΔΉΛΟ . ВЕГДА СОВЕРШАЕМО БЫВАЕТЬ ∴ (Spc 249-250)
 НЕ ΠΡΉСТАЕМО ΔΉΛΟ ВЕГДА СОВЕРШАЕМО БЫВАЕТЬ ∴ (Spc Sem 253; v. Spc Sem 252)
 НЕ ΠΡΉСТАЕМО ΤΉΛΟ ВЕГДА СОВЕРШАЕМО БЫВАЕТЬ ∴ (S)
 НЕ ΠΡΉСТАЕМО ΤΕΛΟ ВЕГДА СОВЕРШАЕМО БЫВАЕТЬ ∴ (P)

b) Casos de problemas atributivos

10

a menudo sobre la base del Menandro eslavo; en otras palabras, carecemos de evidencia de su existencia:

Τυχη τὰ θνητῶν πράγματ', οὐκ εὐβολία. (732)
οὐδεν κατα λογον γινεθ' ὧν ποιεῖ τυχη. (*Stob.* 1, 7, 5, *et* 35, 1 *apud*
Siegfried Jäkel 1964:125)
Los asuntos de los mortales dependen del azar, no de la prudencia.
Nothing comes reasonably that comes by chance. 985 (Edmonds 1961)
Ничтоже не боудеть по волѣ ꙗже еѣ створить слоучаемь. (Sr 246)
Никтоже быкаеть по волѣ ꙗже сотвориѣца по слѣчаю. (H y G)

Pensar que los proverbios eslavos precedentes son una traducción del griego 732 nos lleva a un razonamiento circular. El concepto de τυχη como destino común de la humanidad se reanaliza en el verso de Estobeo referenciado por Jäkel desde un punto de vista negativo: el destino de la humanidad sería “la desgracia para todos”.

La siguiente sentencia grecobizantina se atribuye a Antífanos o a Pitágoras por Jagić (1892a), pero no es de fuente menandrea:

μόνη γὰρ ἀρετὴ τὴν ψυχὴν ἄνω ἔλκει πρὸς τὸ συγγενες.
(*Wiener Stud.* VIII. 278. 102 *apud* Jagić 1892a: 2)
ἀρετὴ τὸ προῖκα τοῖς φίλοις ὑπηρετεῖν. (Kock 210.1 *apud* Jagić
1892a: 2)
‡ Ἀρετὴ (μεγάλη) ἐστὶ συνδιατρίβειν μετὰ φίλων. ‡ (3, 1 *apud*
Siegfried Jäkel 1964: 123)
Es una dicha pasar el tiempo con los amigos.
Н'равъ великъ ꙗсть дръжати еѣ съ другѣ. (Sr 25)
н'равъ великъ ꙗже дръжѣтиѣ со другѣ. (G)
Нравъ великъ нмѣти дружѣтиѣ съ другѣ . нравоу наоучѣѣца подобоу
тожъ съ другѣ ~ (Spc 19-20)
Нравъ великъ нмѣти дружѣтиѣ съ другѣ. (Spc Sem 18)
Нравъ великъ нмѣти дружѣтиѣ съ другѣ. (S)

Como nota Jagić, ninguno de los versos griegos presentados se corresponde plenamente con las traducciones eslavas. Aún así siempre podemos sugerir una similitud temática entre los versos griegos (atestiguados y reconstruido): "Es una virtud servir (apoyar) a los amigos libremente"; los traductores eslavos nos ofrecen un texto con un sentido algo diferente: "Es una gran virtud tener relaciones amigables". Aunque la atribución de las evidencias eslavas permanezca oscura, sí podemos sentir que quedan más cercanas de Kock 210.

Todos estos casos recién descritos ilustran un patrón que se reproduce en una parte amplia del corpus proverbial menandreo traducido. Otro tipo de problema en la cadena de traducción (adaptación o sustitución) que podemos deducir de la lectura cercana y de la colación textuales, se encuentra allí donde la única fuente griega transmitida es la reconstruida o no atestiguada, por lo que resulta un poco carente de sentido plantear

problemas de traducción, a la vista de que el texto griego se reconstruye a partir de la muestra eslava. Esta clase de reconstrucción que abunda entre una parte de los editores modernos puede resultar engañosa o llevar a confusión, ya que las sentencias antiguo eslavas quizás emanen de una fuente del todo distinta, no necesariamente menandrea, como quiero enfatizar a continuación:

Ψευδομένῳ φίλῳ μὴ πίστευε μηδαμῶς. 57, 1 (Siegfried Jäkel 1964: 126)

No confíes en modo alguno en un amigo que miente.

ЛѢЖЕКОУ ДРОУГОУ НЕ ВѢРОУИ НИКОЛИЖЕ. (Sr 379)

ЛЖЕБѢ ДРѢГѢ НЕ ВѢРѢИ НИКОГДА™. (H)

ЉЖЕБѢ ДРѢГѢ НЕ ВѢРѢИ НИКОГДАЖЕ. (G)

ЛЖЕКОУ ДРОУГОУ НЕ ВѢРОУИ НИКОЛИЖЕ :~ (Spc 267)

ЛЖЕКОУ ДРОУГОУ НЕ ВѢ||РОУИ НИКОЛИЖЕ :~ (Spc Sem 270)

ЛЖЕКОУ ДРОУГОУ НЕ ВѢРОУИ НИКОЛИЖЕ :~ (Σ)

Constituye ésta una sentencia para la que el verso griego se encuentra desaparecido (si existió alguna vez), de manera que no podemos examinar los textos eslavos como traducciones, aunque sí seamos capaces de utilizarlos como evidencias de la conceptualización de la amistad.

Además, se pueden registrar casos en que los editores no plantean fuente griega alguna para ciertos proverbios eslavos, es decir, ni siquiera intentan una reconstrucción del monástico griego que suponen perdido en otras ocasiones, aunque lo hilvanen de algún modo:

ЗА НЕНАВНДАЩА҃ ꙗ ꙗ ЗА ѠВНДАЩА҃ МОЛН҃. (H)

ЗА НЕНАВНДАЩАГО ꙗ ЗА ѠВНДАЩАГ МОЛН҃СА. (G)

Reza por el odioso y por el injusto. (Mi traducción)

c) *Casos donde los textos menandreos eslavos coinciden claramente con proverbios atestiguados en Melissa (Pčela).*

Los ejemplos más claros de esta clase de coincidencia constatada suceden a menudo en el apartado destinado a la mujer:

Γυνή δίκαια τοῦ βίου σωτηρία. (149)

Una mujer justa es la salvación de la vida.

ЖЕНА ПРАВДНКА СП(А)СЪ ЖИЗНИ. (Sr 55)

ЖЕНА ПРАВДНКА СП҃СЪ ЖИКОТЪ'. (G).

ЖЕНА ПРАВДНКА ЖИЗНЬ ДОМОУ . И СП҃СЕННІЕ МОЮ™ :~ (Spc 49)

ЖЕНА ПРАВДНКА ЖИЗНЬ ДОМОУ ꙗ СП҃СЕННІЕ МОЮ™ :~ (Spc Sem 48)

ЖЕНА ПРАВДНКА ЖИЗНЬ ДОМОУ ꙗ СП҃СЕННІЕ МЪЖОУ :~ (S)

ЖЕНА ПРАВДНКА ЖИЗНЬ ДОМОУ ꙗ СП҃СЕННІЕ МОЮ™ :~ (P)

ЖЕНА ДОБРА ПРАВДНКА ОУПАСЕННІЕ ЖИЗНИ (*Slovo o ženachъ*, apud M. Speranskij 1893: 548)

ЖЕНА ДОБРА СПАСЪ ДОМОУ И ХВАЛА МОУЖОУ ЕЇЕ (*Serbskaja Pčela* LXII 21, apud M. Speranskij 1970: 98)

d) *Casos donde se reordenan los versos griegos con una finalidad moralizante.*

La atenuación del contenido antifeminista podría ser la causa de la reordenación de los versos griegos y antiguo eslavos siguientes:

Πολλοὶ γυναικῶν δυστυχούσιν εἵνεκα, (642)

Muchos son desdichados por causa de las mujeres,

Мнози же нъ ради бѣпадають бѣ бѣдоу. (Sr 314)

МНОЗІ ЖЕ НЪ РАДИ БѢПАДАЮТЪ Б' БѢДУ'. (H y G)

πάσαι γὰρ εἰσιν ἀρχιτεκτονες κακῶν. (643)

pues todas son constructoras de males.

Πολλοὶ μὲν εὐτυχούσιν, οὐ φρονούσι δέ. (628)

Muchos son afortunados, pero no sensatos.

Мнози же нъ бѣ добро, нъ не смыслятъ. (Sr 315)

МНОЗІ ЖЕ НЪ Б ДОБРО НО НЕ СМЫСЛАТЪ. (H y G)

Y muchos por su parte en el bien, pero no se dan cuenta. (Mi traducción)

Aquí los manuscritos eslavos contienen la traducción del griego 642, un contenido bastante misógino, pero no del griego 643, que vuelve la misoginia aún mayor. En lugar de reflejar este último, los traductores eslavos eligen combinar la traducción del griego 642 con el verso eslavo Sr 312, que viene a ser la traducción del griego 628, con lo que el resultado obtenido sostiene: "Muchos son desafortunados por causa de las mujeres (caen en desgracia). Muchos son también benditos (caen en bien), pero no se dan cuenta".

e) *Casos donde la sentencia eslava se alza como sustitución por un proverbio familiar, en lugar de ser una traducción como se piensa en principio.*

Esta tipología de ejemplos podría multiplicarse por encima de nuestras sospechas, aunque carezcamos de certezas o pruebas identificatorias de la sentencia origen, como viene a suceder en otros núcleos temáticos como el tiempo o la palabra; se trata quizás de universos muy relevantes para el monje cristiano y medieval, donde las fuentes de inspiración escribana crecerían:

Φίλων ἔπαινον μᾶλλον ἢ σαυτοῦ λέγε. (807)

Haz el elogio de tus amigos mejor que de ti mismo.

Друга своѣго хвали себе хвалиши. (Sr 359)

ДР҃҃ГА СВОѢ' ХВАЛА СЕБЕ ХВАЛИШИ. (H)

ДР҃҃ГА СВОѢГО ХВАЛА СЕБЕ ХВАЛИШИ. || (G)

Ἀγρεὶ δὲ πρὸς φῶς τὴν ἀλήθειαν χρόνος. (13)

El tiempo saca a la luz la verdad.

ПРНКЕДЕТЬ Н ѠБЛНЧНТЬ НСТННѢ ВРѢМЕ НА ДЛЪЗѢ. (Sr 12)

ПРНКЕДЕТЪ Н ѠБЛНЧНѢ НСТНННѢ ВРЕМА Н НА ДѠЛЗЕ. (G).

Dado que en estos casos, todos los textos eslavos son iguales, es evidente que la lectura eslava barajada nos devuelve a la traducción originaria. Aparentemente el traductor original sustituye sin más el verso menandro por una cita acostumbrada disponible.

Tipos de cambios en las sentencias eslavas

Los tipos de cambios que los traductores, escribas o adaptadores, copistas y monjes realizan, se pueden clasificar en ortográfico-fonéticos, morfológicos, sintácticos y léxicos (las transformaciones léxicas reflejan a menudo la agenda ideológica). En general, las redacciones serbia y rusas de los proverbios de Menandro siguen los rasgos lingüísticos que caracterizan a las recensiones locales serbia y rusa respectivamente de eslavo eclesiástico³.

a) Cambios en fonética y ortografía

La diferencia más sobresaliente entre el manuscrito sudeslavo (Sr) y los textos rusos, radica en las realizaciones de la nasal vocal palatal del eslavo común, escrita como Ѧ, ѧ. Siempre se reflejan como *ѣ* y *ѥ* en Sr, de acuerdo con la recensión serbia del antiguo eslavo, pero aparecen de forma diversa como Ѧ, ѧ, Ѧ en los manuscritos rusos; cf. *врѣме* (Sr 12) *врѣма* (G); *ѣвоѥ* (Sr 165) *ѣвоѦ* (H) *ѣвоѧ* (G); *поѣти* (Sr 391) *поѦти* (H y G) *поѧти* (Spc, Spc Sem y S). El reflejo de la nasal frontal en eslavo oriental era /a/.

Tanto las recensiones serbia como las rusas reflejan la vocal nasal velar del eslavo común como /u/, aunque los manuscritos rusos pueden mostrar una variación ortográfica entre *оу*, *ѡ*, *ю*; cf. cf. *ѣтроннѢ* (Sr 241) *ѣтроннѦ* (H) *ѣтроннѧ* (G); *Томоу* (Sr 153) *томѡ* (H) *томѧ* (G); *междю* (Sr 289) *меѡѡ* (H) *меѡѧ* (G); *воудн* (Sr 263) *вѡди* (H) *вѡдн* (G) *воудн* (Spc y Spc Sem).

Existe otro diagnóstico, el reflejo del eslavo común **ě*, más ambiguo: en los textos serbios se escribe recurrentemente más con *ѣ* que con *ѥ*. Este dato sugiere que el escriba puede venir de una zona de hablantes ijekaviana, es decir, que tiene una distinción fonológica entre los sonidos representados por *ѣ* y *ѥ*. Como contraste, los manuscritos rusos tienden a mezclar *ѣ* y *ѥ* sin seguir principio fonológico alguno, especialmente en las terminaciones, pero también ocasionalmente en otros lugares; cf. *вѣскорѣ*

³ Los diagnósticos para las distintas recensiones se describen brevemente en Alexander M. Schenker (1995: 190-192)

De ahí que tengamos que ser cautos al plantear que un jer vocaliza cuando hablamos de pronunciación.

b) Variación morfológica, sintáctica y léxica

En esta sección analizamos las transformaciones en morfología, sintaxis y léxico entre las fuentes griegas y eslavas y entre la tradición manuscrita eslava en sí. Puesto que hay un número enorme de diferencias y minucias a lo largo de todo el corpus menandro, como se refleja en los diferentes manuscritos, no podemos ahora emprender una catalogación exhaustiva de las variantes; así, nos centramos en algunas diferencias vistas en nuestros casos de estudio, que seleccionamos en virtud de su interés en los ámbitos semántico, pragmático e ideológico. Es importante recordar que, en muchos casos, tratamos con textos griegos reconstruidos, lo que subraya el hecho de que necesitamos apoyarnos en los textos eslavos por sí mismos, no como meros testigos de un original putativo griego.

Como ejemplo de los cambios lingüísticos que se pueden contemplar, vamos a examinar el proverbio 600; trata de la sublimación del enfado en favor del amor:

Οργή φιλούντων ὀλίγον ἰσχύει χρόνον. (600)

La ira de los que aman tiene fuerza durante poco tiempo.

ГНѢБЪ МЕЖДЮ ЛЮБѢЩИМН СЕ БЪ МАЛѢ ВРѢМЕНИ БЫВАЕТЪ. (Sr 289)

ГНѢБЪ МЕЖЮ ЛЮБАЩИМН БЪ МАЛЕ ВРѢМЕНИ БЫБАѢ. (H)

ГНѢБЪ МЕЖЮ ЛЮБАЩИМН БЪ МАЛЕ ВРѢМЕНИ БЫБАЕТЪ⁵. (G)

En griego φιλούντων es un participio activo, “aquellos que aman”. Este dato se corresponde con el primer manuscrito ruso, H, aunque МЕЖЮ introduce cierta idea de reciprocidad. El significado recíproco se explicita por el reflexivo en Sr y en el manuscrito ruso G: “aquellos que se aman unos a otros”. Podríamos encontrarnos en estas modificaciones sutiles ante una asociación con los dichos cristianos sobre el amor al prójimo.

En la traducción del proverbio griego 693 se producen nuevos cambios léxicosintácticos; los versos exhortan al estoicismo por la denuncia de la evitación del sufrimiento:

Ραον παραινεῖν ἢ παθόντα καρτερεῖν. (693)

Es más fácil dar consejos que ser fuerte cuando se sufre.

ЛѢГЧАЕ ЕСТЬ ОУТѢШАТИ НЕЖЕ АН САМОМОУ СТРАЖДЮЩЕ ТРѢПѢТИ. (Sr 251)

ЛѢГЧАИШЕ ЕСТЬ ОУТѢШАТИ НЕГАН САМОМЪ СТРАЖДАЩИМЪ ТРѢПѢТИ. (H y G)

⁵ In G post Иже ѡще ѥ велми любитъ то б' малы е прогнѣветъ legitur ГНѢБЪ МЕЖЮ ЛЮБАЩИМН БЪ МАЛЕ ВРѢМЕНИ БЫБАЕТЪ, *apud* Viktor Semenov (1892: 29).

El lexema λείψανον es otra forma de comparativo (originariamente femenina, pero quizás congelada ya en un adverbio para la época de los manuscritos rusos preservados). Los versos eslavos presuponen una lectura como la siguiente: "Es más fácil reconfortar (a otros que sufren) que soportar el sufrimiento uno mismo". En lugar del confort espiritual, el griego tiene "dar consejos...", es decir, ayudar mediante la filosofía; la lectura eslava puede entonces enlazar con ideas cristianas del socorro al prójimo de maneras más tangibles, no tan dialécticas.

El proverbio griego 737 permite abundar en las variaciones de índole morfológica, sintáctica y léxica; gira alrededor de la hiperactividad (quizás mundana) por sus consecuencias dañinas:

Το πολλά πράττειν ἐστὶ πανταχοῦ σαπρόν. (737)

El ocuparse de muchas cosas produce siempre frutos podridos.

МНОГО ЕАНН ВЕГДА РОУТЬ СЪ ВРѢДОМЪ. (Sr 283)

ВЕЛНЦІН ЕАНОВЕ ВЕГДА ЕЇТЪ СЪ ВРѢДОМЪ. (H)

ВЕЛНЦІН ЕАНОВЕ ВЕГДА ЕЇТЪ СО ВРЕДОМЪ. (G)

МНОГО ЕАНН ВЕГДА РОУТЬ СО ВРѢДОМЪ ∷ (Spc 257)

МНОГО ЕАНН ВЕГДА РОУТЬ СО ВРѢДОМЪ ∷ (Spc Sem 260)

Aquí el griego τὸ πολλά πράττειν se reinterpreta primero en antiguo eslavo como “deberes”, que a cambio de la reinterpretación se amplía metonímicamente en “puestos elevados” (que implican muchos deberes). Podemos proponer las siguientes traducciones para las recensiones eslavas preservadas: “Muchos deberes (ocupaciones) es siempre dañino” (Sr, Spc, Spc Sem), y “Los puestos elevados (los altos rangos) son siempre dañinos” (H y G). Ambas versiones eslavas parecen advertir contra los puestos elevados, los rangos, los privilegios. Podría tratarse de una cristianización, más en específico, una moralización monástica, con la implicación del estilo de “no busques la jerarquía alta, sé humilde”.

El proverbio griego 692 continúa con los cambios en diferentes niveles; se expresa sobre la permanencia de lo verbal, la huella de la palabra:

ΡΙψας λόγον τις οὐκ ἀναίρειται πάλιν. (692)

Cuando se ha lanzado una palabra, no se recoge de nuevo.

ВІСАБЪ СЛОВО НЗВЕЩАБЪ ОУВѢТЪ ПРИМЕТЪ. (Sr 248)

ВІСАБЪ НЖЕ СЛОВО НЗВѢЩАБЫН Н ОУВѢТЪ ПАКН ПРИМЕТЪ. (H y G)

Existen pasajes famosos sobre el sermón en el monte (Mateo 7,8; Lucas 11,10), que tienen en antiguo eslavo una estructura gramatical similar: ВРѢКЪ БО ПРОСѢНН ПРИЕМАЕТЪ Н НЦѢНН ОВРѢТЪ ТЛЕТЪ, Н ТОЛКѢЩЕМЪ ОУТВЕРЖЕТЪ. La idea remanente en las traducciones eslavas de Menandro radica en que, si uno pide en oración, recibirá una respuesta de la divinidad. El texto griego sostiene algo un poco diferente; tiene que ver con el tema de la discreción y la reserva, de no decir cosas fuera de lugar: “alguien que lanza una palabra, no la revocará”. Hay, de hecho, proverbios que afirman cosas similares en

La traducción eslava del proverbio griego 583 trae los contenidos politeístas al ámbito monoteísta; insinúa el perdón de la divinidad en la inocencia de la muerte joven (prematura):

ѦГО ЪГЪ ЛЮБИТЪ ТО ЗА ЮНА Н ѠВЕДЕТЪ Ѡ СЕА ЖИЗНИ. (G)

La traducción eslava del proverbio griego 623 recae en las adaptaciones de índole variada; temáticamente atiende a la importancia de la palabra (desde la libertad o desde la fe):

нѣсть ѿно || ничто́же стѣ вѣре рѣзвѣ слова. (H y G)

18

La traslación del proverbio griego 20 parece representativa sobre todo de un cambio en el orden de palabras; vierte una noción de la preponderancia de la evidencia, la luz, sobre la confusión o la sombra:

Αφείς τὰ φανερά μὴ δίωκε τὰ φανή. (20)

No persigas lo oscuro abandonando lo que es evidente.

ОСТАВЬКЫ ѠБЛНЧЕНОЕ НЕ БЪЗЫСКАИ ТАИНАГО. (Sr 18)

ОСТАВЬКЪ ѠБЛЕННАѦ НЕ БЪЗЫСКЪИ ТАИНЫХЪ. (G)

ОСТАВЬКЪ ѠБЛНЧЕННѦ НЕ БЪЗЫСКАИ ТАИНАГО :~ (Spc 12)

ОСТАВЬКЪ ѠБЛНЧЕННѦ НЕ БЪЗЫСКАИ ТАИНАГО : (Spc Sem12)

ОСТАВЬКЪ ѠБЛНЧЕНІЕ НЕ БЪЗЫСКАИ ТАИНАГО : (S)

ОСТАВЬКЪ ѠБЛНЧЕННЕ НЕ БЪЗЫСКАИ ТАИНАГО : (P)

El verso griego coloca primero la frase en torno a la necesidad de no perseguir la oscuridad o lo misterioso, continuada por el fragmento sobre no olvidarse de lo evidente; los traductores eslavos utilizan el orden inverso. Aunque los traductores podrían querer enfatizar diferentes asuntos que el copista griego con la inversión del orden de palabras, parece más probable que estén siguiendo el típico orden de palabras eslavo tema-remata, que sitúa la información más importante al final del periodo⁶.

c) Tipología de los cambios en las traducciones eslavas

Podemos recapitular una gradación de cambios de traducción (adaptación e incorporación) que afectan a las sentencias menandreas. Se indexan algunas sentencias con ligerísimas modificaciones en la traducción (al menos en los manuscritos mayores, los menos retocados cristianamente por lo general, porque en los manuscritos menores casi siempre se producen interpolaciones por mínimas que sean), o incluso también traducciones literales:

Ανθρωπος ὢν γίνωσκε τῆς οργῆς κρατεῖν (22)

Puesto que eres hombre, aprende a dominar la ira.

ЧЛОВѢКЪ СЫ ОУМѢИ ГНѢБЪ БЪЗДРЪЖАТИ. (Sr 20)

ЧЛВѢКЪ СЫИ ОУМѢИ ГНѢБЪ ДЕРЖАТИ ПРНО. (G).

ОУМѢИИ ГНѢБЪ ДЕРЖАТИ · ТО СРАМНЫ ДѢЛЪ НЕ ТВОРИ ВСЕГДА :~ (Spc 14-15)

ОУМѢИ ГНѢБЪ ДЕРЖАТИ, ТО СРАМНЫ ДѢЛЪ НЕ ТВОРИ ВСЕГДА : (Spc Sem 14)

ОУМѢИ ГНѢБЪ ДЕРЖАТИ, ТОИ СРАМНЫ ДѢЛЪ НЕ ТВОРИ ВСЕГДА : (S)

ИМѢИ ГНѢБЪ ДЕРЖАТИ, ТОИ СРАМНЫ ДѢЛЪ НЕ ТВОРИ ВСЕГДА : (P)

Γλώσσης μαλιστα πανταχοῦ πειρῶ κρατεῖν (136)

Intenta con todas tus fuerzas dominar tu lengua en todas partes.

ЈЕЗЫКЪ ПАЧЕ БЪ ВЪ СЕМЬ ОУЧИ СЕ БЪЗДРЪЖАТИ (Sr 46)

⁶ Karel Horálek (1992: 285)

Ѡзы па' въ вѣѣ ѡчѣ ѡдержавати. (H)
 Ѡзыкъъ паче во вѣѣ оучиѣ ѡдержавати. (G)
 Ѡзыкъ паче всего оучиѣ держати :~ (Spc 41)
 Ѡзыкъ паче всего оучиѣ держати : (Spc Sem 40)

Εχθροῦ παρ' ἀνδρος οὐδεν εἰσι χρησιμον (239)
 Nada que venga de un enemigo es provechoso.
 оу враждѣнаго моужа нѣсть ниѣтоже потрѣбно (Sr 98)
 оу враждѣна мѡжа нѣсть ниѣтоже потрѣбно. (G)
 Оу враждѣнаго моужа нѣ ниѣтоже потрѣбно :~ (Spc 93)
 Оу враждѣнаго моужа нѣ ниѣтоже потрѣбно : (Spc Sem 92)
 Оу враждѣнаго моужа нѣ ниѣтоже потрѣбно ниѣкому : (S)
 Оу враждѣнаго моужа нѣ ниѣтоже потрѣбно ниѣкомѡ же : (P)

Ζησεις βιον κρατιστον ἂν θυμοῦ κρατῆς (269)
 жнвешъ жнзнь прѣдобрѡу аще гнѣвоу съдолѣиши (Sr 108)
 жнвешъ жнзнь прѣдобрѡ' аще гнѣ' едолѣиши. (H)
 жнвѣши жнзнь прѣдобрѡ' аще гнѣвъ едолѣиши. (G)
 Жнзнь жнвешъ прѣдобр(о)у аще гнѣвоу съдолѣиши :~ (Spc 98)
 ||Жнзнь жнвешъ прѣдобрѡу, аще гнѣвоу съдолѣиши : (Spc Sem 97)
 ||Жнзнь жнвешъ прѣдобрѡу, аще гнѣвоу съдолѣиши : (S)
 ||Жнзнь жнвѣше прѣдобрѡу, аще гнѣ' съдолѣиши : (P)

Ζωῆς πονηρᾶς θάνατος αἰρετώτερος (276)
 La muerte es más deseable que una vida vil.
 жнзни лоукавы смръть оуиши (Sr 111)
 жнзни злы' ѡише ѣ смръть. (H)
 жнзни злы' оуише ѣ смръть. (G)
 Жнзни лоукавы см(е)ръть лоуише :~ (Spc 101)
 Жнзни лоукавы смръть лоуише : (Spc Sem 100)
 Жнзни лоукавы смръть лоуише : (S)
 Жнзнь лоукавы смръть лоуише : (P)

Θελομεν καλῶς ζῆν παντες ἀλλ' ου δυναμεθα (329)
 Todos queremos vivir honestamente, pero no podemos.
 Хоѡемъ добръ жнти вси нь не можем'. (Sr 139)
 вѣи хоѡѣ добръ жнти но не мѡжѣ. (G).

Κατὰ τὴν ιδίαν φρόνησιν οὐδεις ευτυχεῖ (388)
 Nadie es feliz, según su propio juicio.
 по своѣи моудрѡсти ниѣтоже не богаѣѣтъ (Sr 175)
 по своѣ мѡдрѡсти ниѣтоже не ѡбогаѣѣтъ. (G).

Con más frecuencia, se cifran sentencias donde hay ligeros cambios incluso en los manuscritos que hemos dado en llamar mayores, sobre todo en el orden de palabras, como los que registramos a continuación, con un sucinto

comentario apoyándonos en las propuestas reconstructivas de Jagić (1892b: 49-52):

Ξίφος τιτρώσκει σῶμα, τὸν δὲ νοῦν λόγος. (546)

La espada hiere el cuerpo y la palabra la mente.

Мѣчъ ѡзбѣтъ тѣло, а слово оум'. (Sr 220)

мѣ' ѡзбѣтъ тѣло а слово оумъ. (H)

мѣчъ ѡзбѣтъ тѣло а слово оумъ. (G),

donde, más bien habría que leer оумъ же слово, de acuerdo con la fuente griega.

Οὐκ ἔστι σιγᾶν αἰσχρόν, ἀλλ' εἰκὴ λαλεῖν. (566)

No es vergonzoso callar, sino hablar a la ligera.

Нѣтъ срамъ мълчати нъ гла(гола)ти безоумноу. (Sr 224)

нѣ' сра' мълчати но еж гла(гола)ти безоумноу. (H)

нѣтъ срамъ молчати же гла(гола)ти безоумноу. (G),

donde más exactamente el eslavo tendría que reflejar: нѣтъ мълчати срамъ, нъ безоумноу глаголати.

Σοφία σοφῶν γὰρ γίγνεται συμβολία. (707)

Pues la sabiduría es el consejo de los sabios.

Мудрыхъ мудръ бывает' свѣтъ. (Sr 260)

мрыхъ мжнъ мръ бываѣтъ ѡсвѣтъ. (H)

мудрыхъ мженъ мръ бываѣтъ освѣтъ. (G),

donde una vez más de acuerdo con el griego, el orden debería ser: мудръ мудрыхъ бывает' свѣтъ.

Οὐδεὶς πονηρὸν πράγμα χρηστὸς ὦν ποιεῖ. (615)

Nadie que sea honrado realiza una acción malvada.

Ник'тоже добръ сы зла не творить. (Sr 287)

ник'тоже блгъ сынъ зло дѣло творѣтъ. (H y G),

donde un mínimo cambio separa de la fuente griega otra vez, de modo que nos impide leer: Ник'тоже зла, добръ сы, не творить.

Πάντη γὰρ ἔστι πάντα τε βλέπει θεός. (688)

Pues la divinidad está por todas partes y lo ve todo.

Всѣдѣ есть оубо б(ог)ъ, в'се же видѣтъ. (Sr 311)

всѣ(де) же есть оубо (б)гъ все же видѣтъ. (H y G),

donde se acercaría más al griego una lectura del tipo de: Всѣдѣ оубо есть, в'се же видѣтъ б(ог)ъ.

Se producen con una frecuencia increíble cambios de número gramatical; queremos dar fe sucinta de algunos de ellos a continuación:

Моужа лоукава пиши клатвы по воде ÷ (Spr Sem 22),

ЕЖЕ САМИ ХУЛИМЪ ТОГО ПАКИ ДА НЕ ТВОРИМЪ. (G),

Страшнѣ мужъ и страшны мысли ѣмать ÷ (Р),

ѢДНАКИ СЛЕЗЫ И ЪДОВИЦА ТИ ВѢТІА [МЪ] ИМѢТЪ. (Н у G),

22

El grado de frecuencia en el tipo de cambio en la traducción avanza *in crescendo* cuando asistimos a las interpolaciones de fragmentos mínimos o a veces segmentos completos; sendas incidencias las ejemplificamos a continuación:

Ἀνδρὸς τὰ προσπίπτοντα γενναίως φέρειν. (15)
 Es propio de un hombre sobrellevar con nobleza lo que le sobrevenga.
 Мужю лѣпо ꙗсть трѣпѣти крѣпко напастъ вѣакоу. (Sr 15)
 мѣжѣ лѣпо ꙗ трѣпѣти крѣпко напѣ вѣакоу нахѣдаѣшѣ. (H)
 мѣжю лѣпо ꙗсть трѣпѣти крѣпко напастъ вѣакоу нахѣдаѣшѣ. (G)
 Мужю лѣпо ꙗсть трѣпѣти напастѣ крѣпко :~ (Spc 9)
 Мужю лѣпо ꙗсть трѣпѣти напастѣ крѣпко : (Spc Sem 9),

donde se interpolan en antiguo eslavo con respecto al griego λήπο y βλακοу, βλακѣ нахѣдаѣшѣ. Posteriormente se interpola, en el lugar de las anteriores, крѣпко.

Ἄσυλλόγιστόν ἐστιν ἡ πονηρία. (36)
 La maldad es algo irrazonable.
 Безоумно з'ло ꙗсть лоукакованіе: (Sr 27)
 зело безѣмное зло ꙗсть лѣкавѣство. (G).
 Безоуменъ ꙗсть и зѣ нже любѣ лоукавѣство :~ (Spc 21)
 Безоуменъ ꙗсть и зо, нже любѣ лоукавѣство : (Spc Sem 20),

donde se adhiere з'ло en una voluntad enfática.

Γυναῖκα θάπτειν κρεῖσσόν ἐστι<ν> ἢ γαμεῖν. (151)
 Es mejor enterrar a una mujer que casarse con ella.
 Женоу з'лоу оуне погребѣти негѣи принебѣти. (Sr 57)
 женѣ злѣ погребѣти лѣчше негѣи принебѣти. (G)
 Злоу женоу лоуче нзболи в домѣ погребѣти нежелѣи в до принебѣти :~ (Spc 53)
 Злоу женоу лоуче нзболи в домѣ погребѣти, нежелѣи в дѣ принебѣти : (Spc Sem 52)
 Злоу женоу лоуче нзболи в домѣ погребѣти, нежелѣи в дѣ принебѣти : (S)
 Злоу женоу лоуче в домѣ погребѣти, нежелѣи в дѣ принебѣти : (P),

donde la interpolación de злоу obedece a fines moralizantes.

Βλάπτει τὸν ἄνδρα θυμὸς εἰς ὀργήν πεσών. (112)
 El corazón, cuando incurre en la ira, daña al hombre.
 Вредѣти вѣегда мужѣ оумѣ в гнѣбѣ вѣпадаѣ. (Sr 44)
 вредѣи вѣѣга мѣжа ѣмѣ. (H)
 вредѣтѣ вѣегда мѣжа оумѣ в гнѣбѣ вѣпѣ. (G)
 Вредѣти вѣегда мужѣ оумѣ в гнѣбѣ вѣпадаѣ :~ (Spc 38)
 Вредѣти вѣегда мужѣ оумѣ в гнѣбѣ вѣпадаѣ : (Spc Sem 37)
 Вредѣти вѣегда мужѣ оумѣ в гнѣбѣ вѣпадаѣ : (S)
 Вредѣти вѣегда мужѣ в гнѣбѣ вѣпадаѣ : (P),

donde se inserta κτεταλ en una voluntad enfática, y descubriendo una pauta acostumbradísima en el corpus sentencioso menandro eslavo.

Εἷς ἐστι δοῦλος οἰκίας ὁ δεσπότης. (241)

Uno solo es el esclavo de la casa, el amo.

Їдинъ ѿтъ рабъ въ домѣ самъ г(о)сп(о)динъ. (Sr 101)

Ѧдинъ ѿтъ рабъ въ домѣ г(о)сп(о)динъ. (G)

Їдинъ ѿтъ рабъ во вѣкомъ домоу самъ гнъ :~ (Spc 96)

Ѧдинъ ѿтъ рабъ во вѣкомъ домоу самъ гнъ : (Spc Sem 95),

donde se añade самъ en algunos de los manuscritos eslavos, en un nuevo propósito de enfatizar.

Ἡ μὴ ποίει τὸ κρυπτόν ἢ μόνος ποίει. (316)

Lo que quieras mantener oculto, o no lo hagas o hazlo tú solo.

Ии [ли] не твори танны, ли творе самъ вѣшь тычню. (Sr 136)

или || не твори танны или сотвори еѧ вѣшь то'ю. (H)

или не твори танны или сотвори самъ вѣшь то'ю. (G)

Или не твори танны или сотвори ти самъ вѣши точню :~ (Spc 113)

Или не твори танны или сотвори ти самъ вѣши точню : (Spc Sem 112)

Или не сотвори танны и твори ли ти самъ вѣши точню : (S)

Или не сотвори в танны и твори ли ти самъ вѣши точню : (P),

donde se insertan вѣшь точню - вѣшь то'ю - вѣши точню con el fin clarificador.

Θεὸς πέφυκεν, ὅστις οὐδὲν δρᾷ κακόν. (327)

Es un dios quien no hace nada malo.

Б(о)гъ ѿдинъ ѿтъ неже зла ни единого не творитъ. (Sr 144)

блгъ е Ѧднъ неже ни едигоже зла не творитъ. (H)

бгъ ѿтъ Ѧдинъ неже ни едигоже зла не творитъ. (G)

donde se interpola ѿдинъ en una clarificación moralizante promovida por el monoteísmo cristiano.

Κακοῦ γὰρ ἀνδρὸς δῶρ' ὄνησιν οὐκ ἔχει. (411)

Pues los regalos de un hombre malvado no son provechosos.

Зла мѣжа даръ оуспѣха не иматъ ни едигоже. (Sr 189)

зла мѣжа даръ оуспѣха не иматъ ни едигоже. (G),

donde se adhiere, en un rasgo habitual del corpus menandro eslavo, ни едигоже, en un nuevo intento intensificador.

Con una frecuencia también bastante elevada, recogemos casos de estudio donde la supuesta traducción eslava no concuerda por entero con el sentido general emanado de la fuente griega, omitiéndose ciertas palabras griegas:

Η λέγε τι σιγῆς κρεῖττον ἢ σιγὴν ἔχε. (292)

O di algo mejor que el silencio o guarda silencio.

ДН Г(ΛΑΓΟ)ΛΗ ΔΗΕ НΛΗ ΜΛЬЧН. (Sr 120)

НΛΗ БΛΓΑΛ ΓΛΗ ΛЦЕ ЛН ЛДЧШЕ Ё ТΟ ΜΟΛЧН. (H)

НΛΗ БΛΓΑΛ ΓΛΗ ΛЦЕ ЛН ЛДЧШЕ ЁТЪ ТΟ ΜΟΛЧН. (G)

ΔΟΥЧЕ ΜΟΛЧАТН . НН ЗЛѢ ГЛѢН :- (Spc 108)

ΔΟΥЧЕ ΜΟΛЧАТН, Н(ЕГЛ)Н ЗЛѢ ГЛѢН :- (Spc Sem 107)

ΔΟΥЧЕ ΜΟΛЧАТН, НЕЖЕЛН ЗЛѢ ГЛѢН :- (S)

ΔΟΥЧЕ ΜΟΛЧАТН, НЕЖЕЛН ЗЛѢ ГЛѢН :- (P),

donde los traductores eslavos, si acaso parten de la fuente griega, omiten σιγῆς.

Η πατρίς, ὡς ἔοικε, φίλτατον βροτοῖς. (301)

La patria es, según parece, lo más querido para los mortales.

ЗЕМЛѢ СВОѦ ДРАГА ЧЛ(О)Б(Ѣ)КОМЬ. (Sr 132)

ЗЕМЛѢ СВОѦ ДРАГА Ё ЧЛѢ. (H)

ЗЕМЛѢ СВОѦ ДРА(ГА) ЁТЪ ЧЛѢ. (G),

donde los traductores eslavos ignoran el griego ὡς ἔοικε o parten de una fuente no menandrea.

Las alternancias léxicas pueden indexarse como un tipo de cambio frecuente en el seno de la tradición eslava. Además, las elecciones léxicas del escriba revelan información interesante con independencia de que haya o no variantes traslacionales; el adjetivo ἀργός se suele traducir o vincular con ЛѢННѢЪ, como en el proverbio:

Πένητας ἀργους οὐ τρέφει ῥαθυμια. (640)

La indolencia no alimenta a quienes son pobres y perezosos.

ННЦЕЮ ЛѢННѢЫ НЕ КРѢМНТЬ ЛѢНОСТЬ. (Sr 308)

ННЦЛА ЛЕННѢЫН НЕ КОРМНТЬ ЛѢНОСТЬ. (H y G),

y como también se observa en Sr 13, G, Spc 7, Spc Sem 7 al principio de esta introducción. Pero asimismo puede aparecer ἀργός vertido al antiguo eslavo прѣзньнѣъ, como en las sentencias Sr 116, G, Spc 105, Spc Sem 104, S y P, analizadas en la sección del placer, de ahí que en los proverbios Sr 124, H, G, Spc 109, Spc Sem 108, S y P, los griegos ἀργία o ἀρπαγή se trasladen con прѣздънѣтъ (прѣзньнѣтъ - порознь - порозньнѣтъ).

El griego κρεῖσσον se traduce, como norma, con el antiguo eslavo оуне en versos que comparan el silencio a la conversación ligera:

Κρεῖττον σιωπᾶν ἐστὶν ἢ λαλεῖν μάτην. (409)

Es mejor callar que hablar sin fundamento.

ОУНЕ МЛЬЧАТН НЕЖЕ ЛН ГЛА(ГОЛА)ТН ПѢСТОШНОЮ. (Sr 186)

ὄνε ἔ μολчати негли глѣти пѣстошнаѧ. (H)
оўне ёсть мо́лчати не́гли глѣти пѣсто́шнаѧ. (G),

y como también se da en las sentencias Sr 57, G, Spc 53, Spc Sem 52, S y P, con la alternancia antiguo rusa de λογισι. De igual modo, los escribas eslavos pueden proponer ουνε como respuesta del griego μάλλον, o como reflejo del griego αἰρετώτερος, como sucede en los proverbios que siguen:

Ζωῆς πονηρᾶς θάνατος αἰρετώτερος. (276)
La muerte es más deseable que una vida vil.
Жизни лоукавы смр'ть оуныши. (Sr 111)
жизни злы ѓнше ѣ смр'ть. (H)
жизни злы оўне ёсть смр'ть. (G)
Жизни лоукавы см(е)рть лoуче :~ (Spc 101)
Жизни лоукавы смр'ть лoуче : (Spc Sem 100)
Жизни лоукавы смр'ть лoуче : (S)
Жизнь лоукавы смр'ть лoуче : (P)

Σιγή ποτ' ἐστὶν αἰρετωτέρα λόγου. (709)
El silencio es a veces más deseable que la palabra.
Быклетъ дроугонци млчаниѣ оуне бл(а)год(а)ть. (Sr 262)
быкѣтѣ нѣкогда млчѣѣ лѣчше глѣѧ. (H)
быкѣтѣ нѣкогда молчаніѣ лѣчше гла҃нѧ. (G)

El adjetivo griego βέβαιος se traslada con el antiguo eslavo тврѣдъ, como en los dichos:

Βεβαιότεραν ἔχε τὴν φιλίαν πρὸς τοὺς γονεῖς. (Stob. 79.31 *apud* Jagić 1892a: 3)
Βεβαιοτάτην φιλίαν ἔχε πρὸς τοὺς γονεῖς. (Stob. 4, 25, 31 a, *et* Siegfried Jäkel 5, 1 (1964: 123) , Brunck Nr. 97 *apud* Jäkel 1964: 123)
Mantén el más firme afecto hacia tus padres.
Тврѣдоу любѣѧ нмѣѧ къ рождѣшнмъ те. (Sr 37)
тврѣдѣ любѣѧ нмѣѧ къ рождѣшнѣ та. (G).
Тврѣдоу любѣѧ нмѣѧ къ роднѣшнмъ тобе :~ (Spc 31)
Тврѣдоу любѣѧ нмѣѧ къ роднѣшнмъ тобе : (Spc Sem 30)
Тврѣдоу любѣѧ нмѣѧ къ роднѣшнмъ тобе : (S)
Тврѣдоу любѣѧ нмѣѧ къ роднѣшнмъ нмъ тебѣ : (P)
Тврѣдоу любѣѧ нмѣѧ къ роднѣшнмъ тобе : (Σ)

También puede reflejarse βέβαιος con el antiguo eslavo нзбѣѣтъ, como en los aforismos de temática de la amistad Sr 40, G, Spc 34, Spc Sem 33, S y P, y los que siguen sobre la hospitalidad:

Ξενοισι πιστοῖς πιστος ὢν γίνου φίλος. (543)

Si eres fiel, hazte amigo de huéspedes fieles.

Стран'нымъ ти нзвѣтѣтымъ нзвѣстѣнъ бѹди другъ. (Sr 217)

стрáнныѣ ти нзвѣстѣнъ нзвѣстѣиши дру́гъ бѣди. (G)

El verbo griego προπτειν se suele trasladar con el antiguo eslavo творити, que también es la traducción de ποιεῖν, como en los proverbios Sr 68 y G, o en Sr 317, H y G, o en los aforismos siguientes que conceptualizan la pereza:

Ραθυμία γε τα πόλλ' ἐλαττοῦσθαι ποιεῖ. (699)

La indolencia hace disminuir la mayoría de las cosas.

Лѣнѡстѣ велико оубыѡаннѣ творитѣ. (Sr 254)

лѣнѡстѣ велико оубѣнѣствѡ творитѣ. (H y G)

El antiguo eslavo творити reaparace como reflejo del griego δραῖν en los proverbios Sr 144, H y G, o en las máximas que siguen:

Οργή δὲ πολλὰ δραῖν ἀναγκάζει κακά. (578)

La ira fuerza a cometer muchos males.

Гнѣвъ многы приноуждаѣтъ творити з'ло. (Sr 233)

гнѣвъ многъ нѣдѣтъ творити зло. (H y G)

También puede convertirse en la reinterpretación del griego μιμωμεθα, como sucede en los aforismos Sr 6, H y G. En los proverbios que siguen se encuentra εἰδὲλαῖσιν por πράξεις:

Θεὸν σέβου καὶ πάντα πράξεις εὐθέως. (321)

Venera a la divinidad y harás todo con rectitud.

Б(ог)а ч'ти да все εἰδѣлаῖσιν въ чинѣ. (Sr 148)

ба прѣно ч'тѣ да все εἰδѣлаῖσιν въ чинѣ. (H)

ба прѣно ч'тѣ да все εἰδѣлаῖσιν въ чинѣ. (G),

si bien en las sentencias siguientes sobre la reserva o la discreción el griego πρᾶττων se traduce con дѣлаіе:

Πρᾶττων τὰ σαυτοῦ, μη τὰ τῶν ἄλλων σκόπει. (629)

Cuando te ocupes de tus asuntos, no atiendas a los de los demás.

Дѣлаіе своѣ, а тоуждего не εἰгледаи. (Sr 298)

дѣлаи || своѣ а чюжѣ не εἰгладан. (H)

дѣлаи своѣ а тѣжѣго не εἰгладан. (G)

A su vez el antiguo eslavo εἰδѣбати responde al griego γίγνεται en los proverbios siguientes:

Υπο τῆς ἀνάγκης πολλὰ γίγνεται κακά. (786)

Muchos males se producen por la necesidad.
Бѣдоу много зла бѣдѣваемъ. (Sr 351)
Бѣдоу много зло сотворѣмо. (H y G)

El verbo griego δεῖ se traduce al antiguo eslavo con **лѣпо етъ** en la mayoría de los casos, como en Sr 71, H y G; o en Sr 123 y G. Asimismo se encuentra en Sr 72 y G, con la variación leve **ноужда етъ**. En otros lugares aparece **лѣпо етъ** como respuesta de μάθε:

Τὴν τῶν κρατούντων μάθε φερειν ἐξουσίαν. (730)
Aprende a soportar la arbitrariedad de los poderosos.
Владущихъ недовмѣннѣ терпѣти етъ лѣпо. (Sr 276)
Владущихъ недовмѣннѣ терпѣти е лѣпо. (H)
Владущихъ недовмѣннѣ терпѣти ѣтъ лѣпо. (G)

El griego μέλλω se traduce con el antiguo eslavo **хотѣти** en Sr 63, G, Spc 61, Spc Sem 60, S y P, y por **тъшатъ** en Sr 53, G, Spc 48, Spc Sem 47, S y P. El verbo antiguo eslavo **чѣтъ** responde al griego τιμᾶν, como en los proverbios que conceptualizan la estima o el respeto:

Τιμώμενοι γὰρ πάντες ἡδονται βροτοί. (753)
Pues todos los mortales se complacen al recibir honores.
Бѣхъ чл(о)в(ѣ)комъ сладитъ ч'ѣтъ. (Sr 337)
Бѣхъ члѣкъ слажаѣ чѣ. (H)
Бѣхъ члѣкъ оу слажаѣтъ чѣтъ. (G)

También puede responder al griego σέβεσθαι, como es el caso de Sr 148, H y G. A su vez, el también verbo de evaluación, ahora negativa, **χοулити** se escoge por los traductores eslavos como reflejo del griego ψέγεσθαι en los proverbios Sr 6, H y G, y como traducción del griego κατηγορεῖν en los proverbios del ámbito léxico del enjuiciamiento y la acusación:

Κατηγορεῖν οὐκ ἔστι καὶ κρίνειν ὁμοῦ. (404)
No es posible acusar y juzgar a la vez.
Хоулити нѣтъ лѣзе ни гоудити законъ. (Sr 182)
хулити не лѣзѣ ни гудити законъ. (G).

Otro verbo relacionado con el juicio, el griego κρίνε se vierte con el antiguo eslavo **хоуи** en los aforismos que siguen:

Εὐτολμος εἶναι κρίνε, τολμηρος δὲ μη. (226)
Elige ser valeroso, pero no temerario.
Врачъ оупваѣ хоуи быти, а дрѣзь николнѣ. (Sr 84)
Блѣзъ || оуповаѣ быти хоуи а дерѣзъ николнѣ же. (G)
Оуповаѣ хоуи быти а дерѣзъ ни николнѣ :- (Spc 80)

ΟΥΠΟΒΑΝ ΧΟΨΗ БЫТИ, ᾧ ΔΕΡῶ[ΗΗ] ΝΗΚΟΛΗΓΕ ∴ (Spc Sem 79)
 ΟΥΠΟΒΑΝ ΧΟΨΗ БЫТИ, ᾧ ΔΕΡῶ[ΗΗ] ΝΗΚΟΛΗΓΕ ∴ (S)
 ΟΥΠΟΒΑΝ ΧΟΨΗ БЫТИ, ᾧ ΔΡῶΖΗΗΚΑΛΗΓΕ ∴ (P)

El mismo κρίνε se refleja con el antiguo eslavo ѡвѣти en los proverbios Sr 173, H y G, o Sr 366 y G, donde una de las atribuciones griegas propuestas para la fuente eslava tiene, en efecto κρινεταί. El adverbio κρηπζκο por su parte se emplea para traducir el griego γενναίως en los aforismos Sr 15, H, G, Spc 9 y Spc Sem 9. En las máximas Sr 157 y G el mismo κρηпζκο se emplea para traducir el griego ἰσχυρός. El adverbio ῥαδιως se traduce con el antiguo eslavo оудобѣ en los proverbios que siguen:

Θεος συνεργος παντα ποιεῖ ῥαδιως. (330)
 Un dios que colabora hace todo fácil.
 Б(о)гъ ѡгда помагаѣтъ вѣе творѣтъ' се оудобѣ: (Sr 141)
 Бѣ ѡгда помагаѣ вѣе творѣтъ ѡдѣ. (H)
 Бѣ ѡгда помагаѣтъ вѣе творѣтъ оудѣ. (G)

La negación οὐ ῥάδιον se reproduce con el antiguo eslavo не оудобѣ en los aforismos Sr 39, H, G, Spc 33, Spc Sem 32; y en Sr 56, G, Spc 52, Spc Sem 51, S y P, en proverbios sobre la vida sin dolor o sobre la mujer excelente difíciles de hallar. A su vez, el griego ῥαον se vierte con el antiguo eslavo ѡгъцѣ en los aforismos Sr 249, H y G, mientras que se traduce con ѡгъцаѣ en los proverbios siguientes del ámbito del sufrimiento:

Ραον παραινεῖν ἢ παθόντα καρτερεῖν. (693)
 Es más fácil dar consejos que ser fuerte cuando se sufre.
 ѡгъцаѣ ѡгътъ оутѣшатъ неже ли самому страждѣще трѣпѣти. (Sr 251)
 ѡгъцаѣши ѡгътъ оутѣшатъ негли самомѣ страждѣщѣ трѣпѣти. (H y G)

El griego εὐκόλως vuelve a relacionarse con el antiguo eslavo оудобѣ en sentencias que aúnan facilidad y fortuna:

Ως εὐκόλως πιπτουσιν αἱ λαμπραι τυχαι. (862)
 ¡Con cuánta facilidad decae el brillo de la fortuna!
 Τοῖς εὐτυχοῦσι πάντα πίπτει ευκόλως. (48, 1)
 Б(о)гатымъ вѣе оудобѣ бываѣтъ. (Sr 338)
 богатымъ вѣе ѡдѣбѣ бываѣ. (H)
 богатымъ вѣе оудѣбѣ бываѣтъ. (G)

El enfoque por palabras clave

Para el estudio de los conceptos fundamentales representados en las sentencias del Menandro eslavo, hemos escogido la aproximación por *key-words*, un método adeudado de Anna Wierzbicka (1997 y otros). Esta investigadora analiza las cosmovisiones de sociedades diferentes en una

combinación de análisis cultural y semántica lingüística. La autora argumenta que vocablos específicos altamente frecuentes y muy cargados connotativamente (*key words*, palabras clave) pueden servir como guías por una cultura determinada, especialmente si se considera que los diferentes hábitos, instituciones sociales y actitudes pueden ser expresados en lexemas individuales en una lengua, pero no en otras (por ejemplo, el australiano *mate* o los diversos términos en ruso que se engloban indiscriminadamente en el inglés *friend*). Como Wierzbicka expone (1997: 1-2):

There is a very close link between the life of a society and the lexicon of the language spoken by it... Most important, what applies to material culture and to social rituals and institutions applies also to people's values, ideals, and attitudes, to their ways of thinking about the world and our life in it....

Así pues, de acuerdo con Wierzbicka (1997: 3), se pueden analizar las palabras clave para revelar patrones más profundos de pensamiento:

The starting point... lies in the old insight that the meanings of words from different languages don't match (even if they are artificially matched, *faute de mieux*, by the dictionaries), that they reflect and pass on ways of living and ways of thinking characteristic of a given society (or speech community) and that they provide priceless clues to the understanding of a culture.

En el contexto de las traducciones primeras del griego al antiguo eslavo, se puede asumir que existieron traductores que estaban familiarizados en mayor o menor medida con al menos dos lenguas diferentes, antiguo eslavo y koiné y/o griego bizantino. De esta manera, podemos también intuir que, al adaptar los textos, los traductores establecen vínculos entre la cultura de la lengua origen y la de la lengua de destino, por lo que resulta así justificable comparar las palabras clave griegas y los conceptos eslavos escogidos para reflejarlas (no necesariamente traducirlas en todos los casos). En consonancia, las palabras grecobizantinas y antiguo eslavas a ser examinadas en nuestro corpus se eligen sobre la base de los postulados de Wierzbicka: elaboración cultural, frecuencia y palabra clave.

Así por ejemplo, el análisis de una palabra como el griego τύχη, “fortuna”, y de sus reflejos antiguo eslavos en la Sabiduría de Menandro, léase *цѣлоучаніе*, “caso”, *богатѣство*, “fortuna, riqueza”, *имѣніе*, “posesión”, *бѣда*, “miseria, pobreza, infortunio”, *кобѣ*, “augurio, mala suerte”, tiene que considerar primero diferentes formas de elaboración cultural; las lenguas distintas cuentan con importantes rasgos culturales diversos para la esfera léxica en cuestión: la elaboración cultural griega pagana de la fortuna como fuerza del destino, adversidad o accidente tiene que reconvertirse hasta cierto punto en la cosmovisión monástica eslavo ortodoxa, donde la fortuna se percibe como Providencia divina, traiga riqueza o pobreza.

En segundo lugar, este tipo de análisis tiene que considerar que la frecuencia de τύχη en uno de sus sentidos primarios de “destino” difiere de términos tales como *глаголючи* en la traducción antiguo eslava. Por tanto en cuanto la palabra griega es muy común, mientras que las formas eslavo eclesiásticas raramente se utilizan, este desnivel sugiere, como lo propone Anna Wierzbicka (1997: 12), una diferencia en la importancia cultural.

Por último, el análisis en cuestión debe definir palabras clave que sean particularmente sobresalientes y reveladoras en la cultura dada. Entre las palabras grecobizantinas claves se cifra *βροτός*, “mortal, hombre mortal”, que se traduce distintamente por las antiguo eslavas *члвкъ*, “ser humano, hombre”, *сѣмрѣтнѣ*, “mortal” e incluso sin más *мужь*, “hombre, varón”. Entre ellas, *сѣмрѣтнѣ* es la menos común; se percibe evidentemente como un término a evitar por razones ideológicas. Como contraste, palabras como *члвкъ* están proporcionalmente mejor representadas, de ahí que quizás se tornen mejores reflejos de la cosmovisión antiguo eslava.

Definimos el corpus de palabras clave en los proverbios con la ayuda de diccionarios autorizados de griego (Evangelinus A. Sophocles, Geoffrey W. Lampe, Henry Liddell y Robert Scott, Frederick W. Danker) y de antiguo eslavo y antiguo ruso (Izmail I. Sreznevskij, Rajja M. Cejtlin, Ruben I. Avanesov). En estos diccionarios consultamos datos sobre la frecuencia en la aparición de la palabra, con el fin de establecer si un lexema dado era marginal o se hallaba muy extendido. Entonces determinamos si la palabra frecuente se usaba sobre todo en un dominio semántico particular, como puede ser el de los juicios morales en la literatura didáctica. Por último, discutimos si la palabra está en el centro de una combinación fraseológica completa, además de en la sentencia analizada donde aparece en el corpus menandro; para este propósito, utilizamos síntesis de literatura sapiencial de Varvara P. Adrianova Perec (1972 y 1974), y estudios sobre la trayectoria histórica de las palabras en la cultura rusa temprana de Vladimir V. Kolesov (2000, 2001, 2004), o sobre la espiritualidad rusa (Fedotov 1966 I y II) o la religión cristiana ortodoxa (Ware 1997 y Grube 2005).

Los dichos bíblicos, patrísticos y populares citados en la discusión de los textos de Menandro se extraen, en su mayoría, de bibliografía secundaria. Este proceder resulta necesario dada la carencia de compendios generales de proverbios antiguo eslavos de fuente alguna que se organicen temáticamente. Tampoco existe, hasta donde llega nuestro conocimiento, ninguna fuente antiguo eslava preparada que liste los proverbios griegos (como la *Patrologia Graeca* de Migne) de acuerdo con su tema. Se cuentan unas pocas colecciones con índices temáticos; por ejemplo, ediciones de las obras de Juan Crisóstomo en ruso moderno; en todo caso, no incluyen los originales eslavos. En general, tales acervos proveerían quizás con demasiada información, que pudiera desbordarnos si consideramos los objetivos específicos de la tesis doctoral presente. Birnbaum (1974: 34)

refleja ciertas tendencias en la Eslavística Medieval, que hemos acusado también en el trabajo actual:

In addition to Byzantine literature whose impact on Church Slavic writing has been relatively best investigated, the Scriptures, particularly the Book of Psalms, the Gospels, and the “Apostles” (i.e., the Epistles, primarily those of St. Paul, and the Acts), as well as certain apocryphal writings have played an important role as models of Church Slavic literature. Finally, some of the classical authors and literary themes have also found their way into Church Slavic texts.

Hay, así pues, un vacío entre la literatura bíblica y la sabiduría patrística por un lado, y los proverbios (refranes) populares atestiguados en fuentes de los siglos XVIII y XIX (por ejemplo Pavel Simoni, Bogdanov, Rozanov), por otro. Es más, ambos tipos de referencias presentan sólo una evidencia oblicua de la cosmovisión que intentamos analizar aquí, la mentalidad de los monjes medievales eslavos. Mientras que podemos sentir cierta seguridad de que los monjes estaban familiarizados con las fuentes bíblicas y patrísticas, los proverbios del XVIII y del XIX tienen que ser empleadas con cautela porque normalmente no sabemos cuán hondas son sus raíces, o hasta qué punto reflejan la mentalidad de los periodos más tempranos. De todas formas, puesto que estos proverbios son tradicionales y dada la relativa estabilidad de la cultura medieval eslava en general, podemos aún emplearlos al menos como evidencia tipológica allí donde reflejan los mismos valores del corpus de Menandro.

Ya se muestran conscientes con anterioridad de estos huecos bibliográficos e insisten en la necesidad de investigación ulterior para intentar subsanarlos otros eslavistas de renombre. El propio Henrik Birnbaum (1974: 33-34) lo postula en términos de la necesidad de añadir una nueva dimensión al estudio de la literatura eslavo eclesiástica, de modo que los investigadores nos planteemos las relaciones de esta literatura con otras literaturas no eslavas (en el caso de esta tesis, la bizantina). El autor (1974: 33) se manifiesta sabedor de lo complicadas que estas relaciones pueden ser, como se enseña en el presente trabajo de investigación, que toca una parte de esa buena parte de la escritura eslavo eclesiástica que es, de hecho, una literatura de traducción. Birnbaum (1974: 34) hace hincapié, entre otros asuntos, en la importancia de visitar el terreno patrístico:

Thus, for example, an important promising line of research could pursue the evolution in Slavic territory of patristic literature, a line of research which would systematically add Slavic material to the already existing outlines and monographic treatments of patrology. Also, similar studies dealing with other, differently defined literary genres such as hymnography, hagiography, and homiletics could be undertaken. To be sure, the range of patristic literature also includes much of these genres whose respective definition therefore is largely

a matter of emphasis. Here again, many of the relevant Church Slavonic texts are either direct translations or free paraphrases of the corresponding Byzantine, Latin or other literary documents.

No somos tampoco ajenos a la problemática literaria y teológica que plantea la colección proverbial, ya apuntada por Claudia V. Camp (1985: 151-178). Como bien nota la autora, la religión y el sentido común característico del proverbio son sistemas culturales coexistentes. Si la religión utiliza el ritual para otorgar significado, uno de los procedimientos básicos del sentido común es el empleo de proverbios. La investigadora (1985: 160-161) se sirve del concepto de sistema cultural para explicar el problema aparente de la secularidad en los proverbios. Los proverbios menandreos, bajo esta luz, se incorporan a un sistema religioso que descansa en la ideología como pasión moral. Las sentencias asignadas a Menandro son seculares al mostrar la propensión del sentido común al determinismo relativo. La visión de los proverbios como parte del sistema de sentido común analizado por Camp (1985: 163) resuelve la tensión entre las sentencias de época cristiana (bizantinas o eslavas) y permite reinterpretar el artificio de la tradición sapiencial histórica o la dialéctica secular sagrada. En palabras de Claudia V. Camp (1985: 164):

All the proverbs assume the same basic religious world view, some just do it a bit more explicitly than others, undoubtedly because of the specific needs of a context of use.

En el caso de la sabiduría salomónica, tan entreverada a su vez con los proverbios menandreos en los pergaminos en que aparece manuscrito el Sabio Menandro, la secularización se atribuye al estatismo escrito de los proverbios. El problema de las máximas dentro de una colección reside en la falta de contexto de actuación del proverbio. Cuando se inserta una producción gnómica adscrita a Menandro o traducida al antiguo eslavo en una colección determinada, ¿qué sucede? La tesis de Camp (1985: 166) es que muere. Pero esta misma falta de contexto de actuación otorga flexibilidad y adaptabilidad al proverbio, que resucita entonces a las verdades relativas más que absolutas. De ahí que muchas veces nuestros comentarios de las palabras clave en los casos de estudio proverbiales se abran a distintos puntos de vista, y les intentemos dar contextos de actuación para que sean más significativos. Como lo expresa Camp (*ibid.*),

this de-contextualization of the proverbs and their subsequent loss of meaning as individual sayings creates difficulties by engendering loss of meaning in the larger cultural and theological arenas as well.

Los resultados de la doble decontextualización de los proverbios menandreos por Bizancio primero, por la *Slavia Orthodoxa* después, radican en una pérdida de la función del proverbio como modelo cultural. Los dichos menandreos son modelos “de” y modelos “para”. Existen

muchos estudios sobre la relación entre el rol evaluativo del proverbio (modelo “de”), y su intento de afectar a la conducta (modelo “para”), lo que también puede escindirse en un uso activo o afectivo (“Cuando tengas la intención de casarte, mira a tus vecinos”) o el uso pasivo o evaluativo (“Una calumnia malévolamente ha destruido ciudades enteras”). Pero, como señalan los investigadores (Camp 1985: 170), hay una íntima conexión entre la afectividad y la evaluación proverbiales. Como un modelo de realidad, el proverbio intenta espejear la realidad; como modelo para realidad, el proverbio trata de influir en el curso posterior de los hechos, sobre la base de experiencias pasadas. Así, se copian sentencias menandreas que denuncian: “La mujer es un fardo repleto de males”, frente a otras que advierten “Conoce la manera de ser de las mujeres, pero no las imites”.

¿Qué pasa cuando el proverbio deja de funcionar en el discurso oral? La pérdida del contexto de actuación conduce a la aparición del dogmatismo, como señala también Camp (1985: 171). En el caso de Menandro, se nos ocurre traer a colación la máxima “Pues la sabiduría es también aprender lo que no sabes”, donde los esclavos intentan recontextualizar el desconocimiento griego en la razón eslava: *Μοῦδρωστιῦ ἔστι νὰοῦχίντη γε ράζωμοῦ*. (Sr 259); *мѹдростію ѣсть наоῡчѣнтіа рлзѹмѹ* (H y G). La sentencia se les antoja a los escribas más seca todavía cuando la incluyen en una lista. Los rasgos proverbiales se vuelven prescindibles, allí donde el dogmatismo se debe no sólo al cambio intelectual y religioso de parte del compilador, que es un *disembodied prime-mover* (Camp 1985: 172), sino también a una realidad social o literaria concreta. Así, el valor del proverbio en la colección se limita al contenido de su mensaje, ceñido a uno, dos o tres significados, de ahí que nos centremos en el léxico estructurándolo en conceptos clave. Veamos cómo lo expresa la proverbialista:

The function of a proverb in a collection becomes, in turn, not the evaluation or affecting of ‘real life’ situations but rather the transmission of values and morality for their own sake. It is for this reason - the collection and inscription of a form intended for oral discourse – that the proverbs lose that sense of openness [...] Inscribed morality can hardly avoid becoming encalcified dogma [...] [proverbs] are fossilized right along with the so-called secular sayings.

Se reduce el significado y la función del proverbio por sus integradores y creadores desde una realidad a un instrumento didáctico, lo que entraña una dificultad teológica que también tratamos ligeramente en el espíritu inconcluso del Menandro en evolución: los proverbios pueden aplicarse en algunas ocasiones, pero no en otras, porque dos o más proverbios pueden referirse a una situación, porque un argumento entero puede estar basado en ellos, de modo que los copistas menandreos experimentan la verdad proverbial más que relativamente, incluso cuando sienten que esta verdad es absoluta en determinadas situaciones.

Los escribas eslavos amalgaman moralidad, sentido común y religión, considerando siempre que sus conocimientos humanos están subordinados a la divinidad, y, si bien las sentencias no son símbolos sagrados, sí se incardinan en el sistema religioso simbólico, como el sentido común; recordemos sentencias como “Una rosa es lo más bello que crece en los jardines”, dicho que, al incluirse en la colección proverbial, se descontextualiza de manera que se cuestiona el sentido común allí encerrado. Camp (1985: 176) llama a este fenómeno la muerte cultural y religiosa del proverbio escrito. La conducta, el sentido común y lo emocionalmente aceptable se entretajan.

Por fin, hemos intentado desvelar qué relación teológica hay entre lo secular y la fe en los proverbios donde nos ha sido posible, y también qué cambios literarios se producen en el proverbio arrancado de la oralidad en sus orígenes, traducido, adaptado o sustituido y puesto en una colección. Resulta muy probable que el escriba antiguo eslavo pobre o limitadamente educado, no fuera un purista en la práctica de la fe, y podemos aventurarnos a sostener que esta creencia ortodoxa se abraza por los eslavos desde Bizancio como un cuerpo predeterminado o un aparato de condiciones religiosas bajo las que cualquier proverbio habría operado en un contexto de actuación, que nos esforzaremos en desentrañar.

Citas y transcripciones

Nos gustaría también mencionar que la citación bíblica queda una medida heterogénea, en virtud de la multiplicidad de fuentes consultadas. Se sigue la norma norteamericana (Chicago) para citar libros bíblicos que no se toman de los diccionarios eslavos, de modo que se indica el número de capítulo primero, seguido de dos puntos y a continuación se escribe el número del versículo, o, en tal caso, de los versículos separados por un guión. Para las citas bíblicas extraídas de los trabajos lexicográficos del entorno eslavoparlante, se respeta el estilo del diccionario en cuestión. Así por ejemplo, en Cejtin (1999) se apunta en primer lugar el número del capítulo, continuado por una coma, y seguido del versículo. La citación bibliográfica en el cuerpo de la tesis sigue el estilo Harvard. Las abreviaturas más conocidas de obras clásicas se pueden buscar en Liddell y Scott (1996 y 2007), y en Geoffrey W. Lampe (1968). A su vez, las alusiones a las sentencias en análisis o analizadas en lugares diversos y por doquier, sucintas y sin reflejar el texto proverbial menandro en sí, que aparecen tanto en los capítulos troncales de la tesis a pie de página, como en la introducción y en las conclusiones, nos conducen a los proverbios menandros completos que colacionamos en el apéndice; estas referencias se dan según el número de la fuente serbia (Sr), o, donde sólo hay las versiones rusas H y G, según el número del monóstico griego; otra posibilidad reside en las llamadas según el número de los manuscritos menores (Spc o Spc Sem), allí donde de nuevo carecemos del aforismo de adscripción Sr y no podemos guiarnos por los testimonios rusos H o G ni por los menores S o P, puesto que no se numeran en las ediciones

diplomáticas de que dispusimos. Para la transcripción del alfabeto cirílico se emplea el método tradicional *scholarly*, de acuerdo con la latinización de los caracteres cirílicos en Wikipedia, puesto que sirve de manera apropiada a los parámetros científicos convenientes a nuestros fines investigadores.

“Mantén libre tu propia manera de ser.”

Menandro (siglo IV a.C.)

2. Traducción de conceptos básicos: valores sociales y morales

Carácter

En la antología eslava de las sentencias menandreas existen distintos sustantivos para la designación del concepto clave que llamamos “carácter”: αρχη, “principio”, τροπος, “guía, dirección”, “modo, manera”, χαρακτήρ, “carácter”, εθος/ἦθος, “costumbre, uso”, e incluso φυσις, “naturaleza”. Comenzamos con el estudio del griego ἀρχη. Si consultamos en Evangelinus A. Sophocles (1914: s.u.), el griego bizantino ἀρχη se define como sigue: *beginning, 2. Principle, operative cause, the two principles of Good and Evil in the Magian philosophy, 3. Head, chief, 4. Company, division of troops, 5. Sum total, 6. Branch of a river, 7. Corner of a garment, 8. Applied to the λόγος, 9. In the plural, αἱ ἀρχαί, principalities, one of the orders of the celestial hierarchy, Pseudo Dion. Of demons, 10. Arche, principium, an emanation from βυθος ο προαρχη, in the Valentinian philosophy = νοῦς, μονογενης*. Examinamos hasta qué punto estos usos griegos se actualizan en los proverbios atribuidos a Menandro traducidos al antiguo eslavo.

El proverbio griego 55 abraza la idea de dignificar el papel en el trabajo o la posición social en la vida del ser humano. Este verso podría entenderse en la misma línea que algunos aforismos de la literatura religiosa didáctica de la época, como por ejemplo el atestiguado en Varvara P. Adrianova Perec (1972: 40), atribuido a Plutarco: “La pereza corrompe la verdadera buena acción” (Естественно добродетель истлевает ленью), por tanto en cuanto el trabajador es el bienhechor, es decir, el digno del cargo, y el perezoso no le honra a su oficio:

Αρχης τετευχὼς ἴσθι ταυτης ἄξιος. (55)

Si te ha tocado desempeñar un cargo, sabe ser digno de él.

Н'рабоу наоучишь се боуди нмоу под(о)бнь. (Sr 26)

Н'рабъ блѣд наоучишь ебди емд подобень. (G).

Нрабъ белнѣ имѣти дружити сѣ другы . нрабоу наоучишь сѣ подобноу тожъ сѣ дружи :~ (Spс 19-20)

Нрабоу наоучишь сѣ подобноу тожъ сѣ дружи :~ (Spс Sem 19)

Como analizamos en el capítulo destinado a la traducción del griego παιδεία, “educación”, los copistas eslavos llevan a cabo una reelaboración del sentido general de la sentencia, además de enfrentarse con asuntos controvertidos en lo referente a la fragmentación textual; así por ejemplo, en el manuscrito Spc según la edición de Vatroslav Jagić (1892b: 91), los proverbios 19 y 20, separados en la edición de Viktor Semenov de (1892: 6), confluyen en uno¹. Ahora nos centramos en la aproximación antiguo eslava al término griego ἀρχή, entendido como principio, virtud, poder o trabajo, desde una nueva perspectiva semántica expresada por el nombre antiguo eslavo **нравъ**.

El griego ἀρχή se atestigua en Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.) como: *first place of power, sovereignty, -empire, realm, -magistracy, office*, entre otros significados menos relevantes. Los traductores rusos de la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), vinculan la palabra ἀρχή con la noción de una posición social poderosa, además de con la idea del principio: **власть**, “poder”, **начало** “principio”, **начальникъ**, “gobernante”, **начальствіе**, “gobierno, principalía”, **начатькъ**, “comienzo”, **обладение**, “dominio”, **область**, “región”, **изначала**, “al principio, al comienzo”, **исконъ**, “principio”, **испрѣва**, “al principio”. En todo caso, los traductores eslavos de Menandro no interpretan ἀρχή en todos estos sentidos concretos, quizás tal vez cristianizan las posibilidades denotativas del término **нравъ**. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), el vocablo se define en las utilizaciones básicas de: “carácter” (ruso **нрав**), “costumbre” (ruso **обычай**), y se indexa también la colocación semántica **благын нравъ**, “virtud”.

La palabra puede convertirse entonces en un principio moral o en una virtud, más fácilmente imitable o dignificada (**подобенъ**) por el monje, que la supremacía o el mandato implicados por las posiciones de poder (**ἀρχης τετευχώς**), las cuales sólo serían aceptables en otras esferas de la comunidad eclesiástica. El monje necesita la ecuanimidad y vive en la igualdad. Aunque podamos aceptar que el escriba eslavo se refiere al simple oficio o maestría con **нравъ**, y no al poder o a la soberanía, la versión eslava en G con la interpolación de un adjetivo **блѣ**, “bueno”, y las dudas en la fragmentación textual, con la interpolación en Spc de **тожъ ѿ**, “lo mismo te”, como referencia a la sentencia precedente y en relación con la virtud que debemos imitar, así como la adición del concepto de la amistad **дружн ѿ**, en tanto que herencia temática del verso anterior adherido y ajeno al original, refuerzan la tesis de un reanálisis moralizante del griego ἀρχή.

Si el proverbio griego 55 trata de la dignificación que otorga el puesto de trabajo desempeñado, el proverbio griego 27 no escribe sobre el principio del trabajador esta vez, sino sobre el carácter humano en sí. El refranero popular también enseña ideas similares con aforismos del estilo de: “Quien tiene bilis en la boca, a ese todo le es amargo”, **У кого желчь во**

¹ V. también las páginas 117-119 de la tesis, en la parte destinada a la educación y las páginas 269-273 en la sección destinada a la amistad.

пту, тому все горько (Varvara P. Adrianova Percec 1972: 35), donde lo que se dice refleja la manera en que uno se siente, en consonancia con la afirmación menandrea más general del conocimiento del ser humano por las palabras:

Ἀνδρὸς χαρακτήρ ἐκ λόγου γνωρίζεται. (27)

El carácter de un hombre se conoce por sus palabras.

МѹЖЬ СКВЕРНАВЪ ѿ(ѣ) СЛОВЕСЕ ПОЗНАЕТЕСЯ. (Sr 23)

МѸЖЕКЪН НРА^ѣ ѿ СЛОВЕСЕ ПОЗНАКАѢТЕА. (H)

МѸЖЕКЪН НРА^ѣ ѿ СЛОВЕСЕ ПОЗНАКАѢТЕА. (G)

МѹЖЬ СКВЕРНАВЪ ѿ СЛОВЕСЪ ПОЗНАЕТЕСЯ :~ (Spc 17)

МѹЖЬ СКВЕРНАВЪ ѿ СЛОВЕСЪ ПОЗНАЕТЕСЯ : (Spc Sem 16)

Con estos versos, atendemos a un nuevo lexema griego agrupado bajo la palabra clave “carácter”, a saber: *χαρακτήρ*. Las sentencias definen la importancia de la palabra para describir al hombre en las culturas enfocadas en el verbo. Sea por razones civiles o religiosas, tanto Bizancio como la esclavitud ortodoxa conforman culturas donde la palabra oral y la palabra escrita juegan un papel decisivo. En la sentencia greco-eslava, la importancia de la palabra está contenida en las unidades léxicas *ἐκ λόγου -ѿ(ѣ) СЛОВЕСЕ*, “por las palabras”. Simon Franklin, en su estudio de la escritura y la sociedad en la cultura de la Rus’ temprana, opina que para hablar de oralidad, tenemos que estar ante sociedades que desconozcan por completo la escritura, porque, de otra forma, la cultura de la palabra escrita y la cultura de la palabra hablada se yuxtaponen (2002: 8-9). De acuerdo con el teórico, la cultura escrita como un todo no se basa en una raíz común de normas acordadas que gozan de un estatus privilegiado. En la Rusia medieval, no existía aparentemente una lengua estándar, a juzgar por el autor. La cultura escrita de la Rus’ temprana utiliza registros del eslavo, y estos registros son distintos en origen, contexto y funcionalidad, si bien pueden penetrarse (Franklin 2002: 88). En nuestro proverbio menandreo el carácter del ser humano se conoce también por distintos registros lingüísticos. No obstante, aquí la armonía estilística en las palabras del ser humano no es una prioridad ni en el terreno práctico ni en el estético. Lo relevante radica en la moralidad de las palabras.

El término clave *χαρακτήρ* se traduce por un adecuado *нрѣкѣ* sólo en las sentencias de tradición antiguo rusa, H y G, aunque pueden también haberse corregido *a posteriori* por los editores. De hecho, Frederick W. Danker (2000: s.u.) atestigua este lexema griego en el ámbito del Nuevo Testamento traducido como: 1. *a mark or impression placed on an object*, 2. *something produced as a representation, reproduction, representation*, 3. *characteristic trait or manner, distinctive mark*, 4. *an impression that is made outward aspect, outward appearance, form*. En Franz Miklosich (1862: s.u.), *нрѣкѣ* equivale a los griegos *τρόπος* (*a turn, direction, way, -metaphorically, a way, manner, fashion, mode, -of persons, way of life, habit, custom*, Liddell y Scott 2007: s.u.), *ηθος* (*an accustomed place, -costum, usage, habit, in plural, like Latin mores, the disposition, temper*,

character, Henry Liddell y Robert Scott 2007: s.u.), ἀρετή (*goodness, excellence of any kind, but in Homer like in Latin, virtus : manhood, valour*, Liddell y Scott 2007: s.u.), αὐτονομος (*living by one's own laws, independent, -feeding a twill*, Liddell y Scott 2007), δόγμα (*that which one thinks true, an opinion, -a resolution, decree*, Liddell y Scott 2007: s.u.), εἶδος (*that which is seen, the form, shape, figure, Latin species, -generally a form, sort, particular kind : a particular state or plan of action, -species as opposed to genus*, Liddell y Scott 2007: s.u.). Como leemos, el carácter no se halla en el significado primario de muchos de estos sustantivos griegos emparentados con el concepto clave homónimo. Estas palabras nos remiten también a los cambios de dirección, los lugares acostumbrados o hábitos, la opinión, la forma o figura, el tipo, la especie opuesta al gen. En cualquier caso, en un segundo uso, todos estos vocablos sí nos trasladan al carácter que tratamos de rastrear de los proverbios, aquella voz entendida como disposición o temperamento, como bondad o virtud.

En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el griego χαρακτήρ se refleja como norma con los eslavos: исписание, “descripción”, начрътание, “caracterización”, обличие, “semblante”, образъ, “imagen”. Para los traductores de esta misma crónica, la voz χαρακτήρ puede ser sinónima de los griegos γνάθος, “mandíbula, quijada”, “punta de lanza” (*the jaw, mouth: properly the lower jaw, -like γένυς the point or edge of a weapon*, Liddell y Scott 2007: s.u.), γνώμη, “medio de conocimiento” (*a means of knowing, a mark, token, -the mind, the judgement, -will, purpose, -a judgement, opinion, -a purpose, intention, resolution: a vote, decree*, Liddell y Scott 2007: s.u.), εθος (*custom, usage, manner, habit*, Liddell y Scott 2007: s.u.) εἶδος, εἶσις (*a being in a certain state, a permanent condition or habit, of body or mind*, Liddell y Scott 2007: s.u.), ηθος, κρᾶσις, “mezcla, compuesto” (*a mixing, compounding, blending, -the temperature of the air, clima*, Liddell y Scott 2007: s.u.), τροπή, “cambio, giro” (*a turn, turning round or about, -the turning about the enemy, -a flying, fleeing, flight, -a turn, turning, change*, Liddell y Scott 2007: s.u.), τροπος. Los traductores eslavos en H y G escogen un modo de reflejar el carácter muy genérico, a juzgar por los términos más específicos recogidos por *Amartolos* (Istrin 1930: s.u.), donde el carácter se especializa más en lo visual o descriptivo, en los rasgos, el semblante o la imagen. De nuevo entendemos en esta sentencia el carácter como principio moral, más que cívico o laboral (veáse el verso precedente).

Cualquiera que sea el significado que los eslavos otorgan a través de ἥράκς, lo que sí se aleja totalmente del contenido griego original es el testimonio corrupto en Sr y Spc: мѡѹжѣ скѣрънакѣ - мѡѹжѣ скѣрънакѣ, “el varón malvado”, que puede ser considerado un error ortográfico a partir de la lectura originaria preservada en мѡѹжѣскѣн ἥράкѣ, “el carácter del hombre”, o bien un enjuiciamiento negativo del varón, donde скѣрънакѣ significa “malo, pernicioso, maligno”; de este modo, el foco de atención se desplaza a la polaridad bondad-maldad, y no se coloca sobre la humanidad en general, caracterizada en tanto que todo por ἥράкѣ. Al subrayar la idea de la maldad

en conexión con la verbalidad, el lenguaje o la lengua, los traductores (adaptadores) eslavos enlazan con otras partes del corpus eslavo menandro, donde la continencia verbal es un valor perseguido, incluso una virtud cristiana².

Otra de las palabras griegas para nombrar el concepto clave del carácter en la antología de proverbios de Menandro resulta *ἦθος*, que cuenta con un amplio espectro de significados o contextos que lo describen. Si la sentencia precedente lidia con el carácter inferido de las palabras, el proverbio 296 alude al carácter dentro de la institución (sacramento) del matrimonio. El utilitarismo es un aspecto denunciado en las relaciones humanas no sólo entre hombre y mujer, sino también entre amigos, como sucede en la literatura didáctico religiosa de la etapa medieval ortodoxa eslava; Adrianova Perec (1972 : 13) registra el aforismo compilado por Dal': "En los banquetes, en las bodas, todos son amiguitos, en la pena, en la desavenencia, nadie" (При пире, при бражке – все дружки, при горе, кручине – нет никого), lo que nos deposita en la llamada menandrea a la incondicionalidad de los casaderos. El compilador Pavel Simoni (1899: 104) recoge un refrán donde se podría aludir a la imbricación del carácter y del matrimonio : "El casarse es cambiar /Al casarse se cambia" (Женїся переменїся), donde las mutaciones de carácter explican la necesidad monástica de recordar la inmoralidad de un matrimonio condicionado sólo por el beneficio:

Ἦθος προκρίνειν χρημάτων γαμοῦντα δεῖ. (296)

Quien se casa debe preferir el carácter al dinero.

Н'рабѣ паче нмѣнїа лѣпо нмѣти женѣщюмоу се. (Sr 123)

н'рабѣ паче нмѣнїа лѣпо ѣсть нмѣти женѣщемусѣ. (G)

Los versos eslavos transmiten la ideología bizantina en una aproximación general. La espiritualización del matrimonio, opuesta a su materialización excesiva o pragmatismo mero, podría deberse a la intención monástica, un poco más alejada de la realidad social más utilitaria de los matrimonios por conveniencia. Aunque el monje le pertenezca al celibato, sí puede velar por un correcto uso del sacramento matrimonial. En el plano lingüístico, exhortamos a consultar para la conceptualización del dinero, la sección de la tesis destinada a la riqueza³, lo mismo que instamos a hacer para la traducción del participio *γαμοῦντα*, "el que se casa", esta vez en la sección consagrada a la mujer y el matrimonio⁴.

Ahora nos interesa la forma en que interactúan conceptualmente el carácter y el dinero, mediante una reinterpretación morfológica del traductor de la sintaxis y morfología griega en *προκρίνειν... δεῖ*, "es necesario... preferir", estructura que se reconvierte en el antiguo eslavo *паче... лѣпо*,

² V. también las traducciones eslavas Sr 262, H y G.

³ Cf. páginas 549 y 550.

⁴ Cf. páginas 209- 211.

“mejor... es necesario”. Aunque los traductores eslavos mantienen la aseveración impersonal griega, no pueden preservar, quizás más por razones puramente lingüísticas que semánticas, la noción implícita en *προκρίνειν* sobre la preferencia. En el glosario grecoeslavo de la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), este infinitivo se suele trasladar al eslaviano como *изволити*, “voluntar”. En nuestra sentencia, se omite la traducción del verbo griego en cuestión para evitar la tautología, por tanto en cuanto los sentidos de “necesidad” y “preferencia” van alojados en el eslaviano *нѣпо* (Cejtlin 1999: s.u.), o bien porque se suprime la idea implícita en la preferencia (griego *προκρίνειν*), de que uno puede elegir su carácter (en lugar de educarlo con las bases humanas y racionales infundidas por la divinidad y su gracia).

De hecho, en el antiguo eslaviano proverbial *нравъ* subyace la idea de que uno debe beneficiarse del matrimonio aportando su virtud característica. En Ralja M. Cejtlin (1999: s.u.), el término *нравъ* se traduce al antiguo eslaviano como “genio, carácter”, o “costumbre, hábito”, de modo que en ruso moderno el plural *нравы* se traduce como “moral”. Notamos que se trata, en todo caso, de un término de poca frecuencia (12), para el que Cejtlin (*ibid.*) da el único ejemplo de *нѣтъныиѣхъ бл҃гыхъ нравы мѣ жѣ • г҃ь казѣхомъ*, “hemos hablado de los buenos hábitos genuinos del hombre”, en Supr. 520, 24. Además, la interpolación en los proverbios eslavos menandros del infinitivo *имѣти*, “tener”, en complementariedad con el sustantivo *имѣннѣхъ*, “lo que se tiene”, acentúa aquello que es mejor tener: carácter, no tenencias, a través del paralelismo entre el verbo y el nombre de idéntica raíz. Al contrario, en el texto griego se deja sentir una libertad de elegir entre el carácter y el dinero, ya que el verso carece de un verbo “tener” (*εχω*), aunque se recomienda de cualquier modo la virtud. El hecho de que la sentencia griega no contemple un infinitivo “tener” frente a la eslaviana, nos permite aseverar la realidad de que a uno no se le presupone ir al matrimonio con una serie de fortunas o emocionalidad, sino que se le invita a exigir las. En las fuentes eslavas, persiste una aseveración moralística más fuerte quizás sobre la virtud antes del matrimonio: el carácter como metonimia de pureza o bondad, que se vuelve una colocación semántica habitual en antiguo eslaviano, a juzgar por el ejemplo de Cejtlin (1999: s.u.) y por las muestras del bien antiguo ruso en relación con el carácter y la mujer; esta colocación semántica conduce incluso tal vez a una insinuación de la evitación de las relaciones prematrimoniales.

Vladimir V. Kolesov (2001: 108) también refiere la escisión entre el bien terreno y el celestial imprecado en tierra, en el contraste de las palabras del príncipe Vladímir, quien después de la cristianización de la Rus’ habla de la nueva fe como algo bueno y bastante fiel a lo que ha escuchado o servido (“un testigo muy bueno y fiel”, *добръ же зѣло и вѣренъ послухъ*), y las palabras del metropolitano Hilarión al decir que la “salvación de los cristianos es buena y generosa” (*христианыхъ спасение - благо и щедро*) y “no es bueno quitar el pan incluso con veneno” (*нѣсть добро отъяти хлѣба и ядомъ*). Según Kolesov (*ibid.*) la redención del hombre en Hilarión se concibe como una buena obra- *добро дѣло*, mientras que la salvación del alma descansa en el bien- *благо*. Poco a poco a partir del siglo XI se expande la esfera semántica del bien expresado en *добро*, alcanzando

territorios normalmente cubiertos por благо y creemos que este estado expansivo iniciado en el siglo XI es el que reflejan tal vez los traductores eslavos menandreos, es decir, cuando este bien, добро, se extiende paulatinamente a las buenas acciones, las buenas gentes, de modo que aparecen expresiones mezcladas como доброе благонравие, "bien buen carácter", que no se conservan con posterioridad, porque se suplen por el compuesto sin más благонравый, en oposición a добронравый. El filólogo ruso señala cómo en los textos sobre Boris y Gleb, "bueno y bendito", rusos благъ у блаженъ, no es sólo Dios, sino los inherentes a él, partícipes de él, los mártires Boris y Gleb. En el ámbito del proverbio menandro en torno al casadero, podemos ver que el sacrificio quizás se entiende como una parte de ese bien, благо, que está ampliando su círculo referencial y desdibuja sus lindes, abandonando el territorio exclusivo de lo divino, para desembocar en la virtud (нравъ).

Se empieza a hablar (Kolesov 2001: 108) diferenciadamente de una buena enseñanza (о благом учении), de una buena azaña, proeza (о благом подвиге). Quizás también por este motivo, la cualidad del casadero encubra en parte la alternancia léxica aplicada a la mujer "buena"- "bien dispuesta" (con la que uno se casa), donde sendas clases de bondad confluyen en una idea de bien en cambio semántico; como nota Kolesov (*ibid.*), el bien divino ya no es sin más divinización, espiritualización, abstracción de lo terrenal (благо), ni el bien terrenal hace las veces sólo de bien psíquico o humano (добро). El carácter (virtuoso) valorado por encima del dinero en el matrimonio hala el bien a la tierra, como escudo contra el pecado: el carácter de la mujer ha de ser la virtud y el del hombre el desinterés, lo incondicional, si deciden unirse en matrimonio y restringir la impureza que de suyo da la interacción humana al máximo.

El proverbio griego 229 escribe sobre el carácter virtuoso o la personalidad, ya no en el matrimonio, sino en confrontación con las malas palabras. En *El Relato de Ahikar* (Varvara P. Adrianova Percec 1972: 34) se escribe: "Una palabra falaz es como el plomo: es dura y al final se hunde en el agua" (Лживо слово яко же и олово: тяжело есть и на последок по воде плавае), lo que emparenta con la percepción menandrea de que las palabras viles no dañan al carácter justo:

Ἡθους δικαίου φαῦλος οὐ φαυεῖ λόγος. (299)

Una palabra vil no alcanza a un carácter justo.

Н'рава добра з'ло слово не ѡсквернить. (Sr 129)

нрава добра злò слово не ѡсквернѣ. (H)

нрѣва добра злò слово не ѡсквернитъ. (G)

La justicia o la bondad como tipos de virtud o de carácter son cualidades que salvan del sufrimiento que produce un insulto. El eslavo нрѣва es una vez más la traducción del griego ηθους, mientras que el griego δικαίου,

"justo", se reinterpreta en el antiguo eslavo más general добра, "bueno"⁵. De nuevo este hecho se halla quizás motivado por la visión de нравъ en la línea de la virtud (una costumbre buena que se repite), o incluso en el sentido de carácter como rasgo moral más que psicológico. Esta ideología se sitúa en la línea de versos del entorno proverbial como el acopiado en Varvara P. Adrianova Percec (1972 : 35) a partir del Evangelio de Mateo : "No déis perlas a los cerdos" (Не пометайте бисер ваших пред свиниями, proverbio que tiene una segunda parte en Dal' (*ibid.*) : "para que no las ensucien", да не поперут их ногами своими, donde la metáfora del cerdo y la suciedad puede comprenderse como las malas palabras y el carácter justo del que evita barrer delante de los cerdos, para no contagiarse de lo inmoral ; se denuncia en definitiva a los enemigos conversacionales, de los que se libra una personalidad ecuánime.

Ahora nos centramos en la interacción entre dos tipos de mal en la traducción eslava: зло, "mala", wskrъnъnъ, "causa mal". El primero, como notamos en Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), se utiliza en los sentidos de "malo, perverso, astuto", y además en correspondencia con el griego φαῦλος entre otras voces. La traducción es apropiada, además de que podría contraponer el mal general, previsto por la divinidad, moral, pecaminoso, зло, con el bien terrenal, moral o la virtud, добра como venimos viendo. El griego φαυει, "eclipsar", se atestigua en Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*) como *shine*, consideramos que en un matiz simbólico de alcanzar en tanto que epatar, deslumbrar. Los traductores eslavos se nos antojan entonces más libres con la simbología, además de que prefieren un paralelismo con el mal, el pecado, planteando este verbo de ofensa: "ofender, injuriar, agraviar" (Ralja M. Cejtin 1999: *s.u.*). Por otro lado, la mentira, la falacia, se imbrican altamente con la maldad y son formas de pecar, al tiempo que se alzan como las otras caras de la justicia o la verdad.

El proverbio griego 808 gira alrededor del carácter como hábito que se alfarea o moldea en virtud de las asociaciones humanas; el párrafo aparecido en *Pčela* (Adrianova Percec 1972: 8) da buena cuenta de esta idea: "No maleemos nuestro ser: el ser vivo es malo o bueno por las costumbres... la costumbre que se ha fortalecido es el ser" (Да не хулим естества нашего: житье бо се добро и зло обычаемъ бываетъ...обычай предложився крепльши есть естества):

Φθειρουσιν⁶ ἤθη χρησθ' ὁμιλῖαι κακαί. (808)

Las malas compañías echan a perder hábitos buenos.

Искажаютъ нравы добрыѣ рѣчи злыѣ. (Sr 360)

искажаѿ нравы добрыѣ рѣчи злы. (H)

искажаѿтъ нравы добрыѣ рѣчи злы. (G)

⁵ V. la sección destinada a la justicia, en las páginas 286-288, 290-293 y 303-306 de la tesis, para más detalles sobre la imbricación entre bondad y justicia, como leyes y legados divinos.

⁶ Φθειρουσι Jagić (1892a: 19)

La traducción eslava recurre al término **нѣрабѣ** para reflejo del griego ἥθη. Nos parece importante aquí volver a incidir en la posible tendencia a una evaluación positiva de **нѣрабѣ** como virtud en el entorno proverbial menandro, en combinación con el bien y el mal, los polos opuestos preferidos por la religión cristiana que se debate entre el amor al prójimo y el miedo de la divinidad. Lo más reseñable en la abogacía por las buenas costumbres al margen del mal compañero, estriba en la elección masiva del término **добрѣ** en todos los manuscritos eslavos, donde con frecuencia suelen alternar las raíces **добр-/ благ-**. Como percibimos a lo largo del corpus, y como confirman algunos trabajos lexicográficos como el glosario de la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el griego χρησθ' se refleja normalmente con el antiguo eslavo **благъ**. Por otra parte, interesa la traducción correcta de ἥθη χρησθ' como **нѣрабѣ добрѣ**, “buenos hábitos, buenos caracteres”, con la única transformación de categoría numérica, del singular griego al plural eslavo.

La traducción de ὁμιλία, “compañías, interacciones”, como **рѣчи**, “hablas, conversaciones” puede ser válida. En Frederick W. Danker (2000: s.u.), se atestigua el sentido en el que se utiliza el griego ὁμιλία en nuestro proverbio: *state of close association of persons, association, social intercourse, company, -engagement in talk, either as in conversation*. La compañía o la asociación amistosa, la interacción social, pueden incluir el entablar conversación también. Así, el antiguo eslavo **рѣчи** se recoge en Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.) en los usos eslavos de: **звѣкъ, слово** (“sonido, palabra”) **рѣчи, слова** (“discurso, habla”), **-языкъ, нарѣче** (“lengua, dialecto”), **-разказъ, повѣствованиѣ** (“cuento, relato”), **-бесѣда, разговоръ** (“conversación, plática, charla, entrevista”).

El último sentido reflejado en Sreznevskij (*ibid.*) para el sentencioso **рѣчи**, es decir **бесѣда** o **разговоръ**, puede desplazarnos del ámbito meramente conversacional a la relación humana no restringida únicamente al habla, si bien todos los significados que denotan “habla, discurso, lengua, cuento, relato” también forman parte de la interacción entre las personas que utilizan el lenguaje como vía comunicativa. En todo caso, resultan quizás más cercanos al concepto de compañía los lexemas **бесѣда** o **разговоръ**. En Ruben I. Avanesov (1990: s.u.), se atestigua la forma **бесѣда** en los sentidos de “charla, conversación, interacción”, “habla, discurso”, “enseñanza, orientación”, “noticia”, “reunión de gente con una cosmovisión determinada”, con lo que probamos de algún modo que los eslavos utilizan **рѣчи** cubriendo el aspecto de la compañía, no sólo el intercambio lingüístico. En última instancia, se trata de asociaciones perniciosas como nos recuerda el adjetivo **злыѣ**, que hemos de intuir no producirán consecuencias muy positivas.

En Evangelinus A. Sophocles (1914: s.u.) se registran las siguientes definiciones para **κακός**, 1. *bad, πρὸς κακοῦ, to no purpose. Substantively, τὸ κακόν, malum, evil, in the abstract*. En Frederick W. Danker (2000: s.u.), se registra este mismo lexema en los siguientes usos: (*Homer + generally pertaining to not meeting accepted standards of*

behaviour, 'bad, worthless, inferior'), 1. Pertaining to being socially or morally reprehensible, bad, evil, a. of persons *The bad slave* (Matthew), *evil doer* (Philippians 3:2), b. of human characteristics, actions, emotion, plans, etc., *evil thoughts* (διαλογισμοί), *base desire* (ἐπιθυμία), *bad deed* (ἔργον), *bad company* (ὁμιλία), *evil associations*; c. neutrum as substantive, τὸ κακόν, *evil, wrong, what is contrary to custom or law*; 2. Pertaining to being harmful or injurious, evil, injurious, dangerous, pernicious, of things or conditions, where τὰ κακά means *misfortunes*; 3. Certain passages fall between 1 and 2, in them the harm is caused by evil intent, so that 1 and 2 are combined: *evil, harm, wrong*. Como vemos en Danker, una de las colocaciones semánticas del mal es la proverbial “mala compañía”.

El griego φθειρουσιν, “echan a perder” (en relación con esas malas compañías o reuniones), se atestigua en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) en relación con los eslavos: погубити, “aniquilar”, тлѣти, “destruir”). En la misma crónica (*ibid.*) se inscribe el reflexivo исказитисѧ, “echar a perder”, que no obedece exactamente al verbo proverbial, pero se corresponde con cierta noción de daño o destrucción a través del griego ἀποβολήν ποιῆσθαι, “causar/hacer daño (para uno)”, mientras que en Franz Miklosich (1862: s.u.), una de las equivalencias griegas para иказѣти sería un similar a nuestro proverbial φθείρω, “corromper, estropear, arruinar, perder, malgastar, destruir”, y a διαφθείρω, “destruir completamente, matar”, “dañar, estropear”. Si consultamos en Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.) alguna suerte de información sobre los semas griegos aludidos, encontramos que el griego φθείρω denota: *to corrupt, spoil, ruin, waste, destroy, -of men, to kill, slay, destroy*, entre otras acepciones, mientras que la voz διαφθείρω se atestigua en los usos de: *to destroy utterly, kill: generally, to spoil, harm, -to lead astray, to corrupt, ruin*, entre otros significados.

La sinonimia entre las formas griegas para las que se propone el antiguo eslavo икажають en la fuente menandrea, o иказѣти ѿ en los ejemplos glosados en la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: s.u.), resulta elevada. Podemos quizás sostener que διαφθείρω se nos antoja más específico o intenso con las nociones de “destruir hasta el final, llevar a sus cenizas”, frente al más general y moderado φθείρω, que contempla un número mayor de significaciones: “corromper, estropear, arruinar, destruir, matar”. Somos conscientes además de las formas menandreas de adscripción rusa икажаѣт, donde la combinación fonética -жа- sería una hipercorrección, puesto que la norma fonéticofonológica del antiguo eslavo dicta que encontremos una жа en otros casos (grupos *dj-), es decir tendríamos que contar con una combinación -kad- en lugar de -kaz-⁷.

⁷ Cf. Schenker (1995: 84, 95)

Hasta aquí los traductores eslavos proponen para el griego $\eta\theta\omicron\varsigma$, el antiguo eslavo нравъ , ambiguo a veces, a caballo entre carácter y virtud. Ahora presentamos una interacción entre los términos griegos $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\text{-}\eta\theta\omicron\varsigma$, con un reflejo en el tándem eslavo наука- вещь , "ciencia- cosa". El proverbio 287 gira alrededor de los malos hábitos como perversores de la naturaleza, suponemos que humana. Dentro de esta ética, Varvara P. Adrianova Perec (1972 : 48) cita a Anacarso en unas palabras sobre cómo la envidia es dañina no sólo para el envidiado, sino para el mismo envidioso: "la envidia prepara el comienzo de la revuelta" ($\text{зависть бо начало мятежа стваряет}$), de modo similar a la vileza acostumbrada como revolucionaria de la naturaleza perversa en el texto menandro que sigue:

$\text{Ηθη πονηρα την φύσιν διαστρέφει. (287)}$

Las costumbres viles pervierten la naturaleza.

$\text{Нау́къ зѣлъ иска́зѣтъ вещь. (Sr 128)}$

$\text{нау́къ зѡлъ иска́зѣтъ вещь. (G)}$

Los versos eslavos reflejan hasta cierto punto la idea de la perversión de la naturaleza, a partir del carácter humano, y la traducción no presenta una problemática demasiado grande en líneas generales. De todas formas, el reflejo del plural griego $\eta\theta\eta$, "costumbres", como anticipamos, sí puede entrañar algún cambio en la traducción, como parece el hecho de que se vierte con el singular eslavo нау́къ , "ciencia", y de que este no se nos antoja el lexema eslavo esperable para la traslación del concepto de carácter. Para empezar, en Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*) no se encuentra atestiguado el antiguo eslavo нау́къ . En Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), sí se registra este término en correspondencia con el griego $\gamma\nu\omega\mu\eta$, "medio de conocimiento", que como viéramos en Cejtin (1999: *s.u.*), también se traduce con el antiguo eslavo нравъ . Además Sreznevskij (1989: *s.u.*) aporta los siguientes usos eslavos del lexema нау́къ : учение , "enseñanza", наставление , "orden", знание , "conocimiento", навыкъ , "experiencia, destreza", привычка , "hábito". Si tomamos los últimos usos de навыкъ , привычка , en tanto que costumbre o hábito que repetidos se vuelven carácter, entendemos la elección del escriba del término нау́къ para referir el griego $\eta\theta\eta$. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930) no se atestigua el vocablo нау́къ , pero sí en Franz Miklosich (1862: *s.u.*), como equivalente del griego $\gamma\nu\omega\mu\eta$ y del latín *opinio*. De nuevo el griego $\gamma\nu\omega\mu\eta$ nos reenvía al antiguo eslavo нравъ , que puede ser, como venimos analizando, un sinónimo de нау́къ , donde el último estaría más especializado en la naturaleza, motivo por el que en un proverbio que incluye la naturaleza como tal expresada en вещи , se quiere tal vez plantear un paralelismo estilístico.

Hacemos una anotación final con respecto al verbo иска́зѣтъ , "corrompe", que se relaciona con la perversión en un sentido orgánico. Así, en Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), este verbo eslavo se utiliza en los sentidos de отвратить , "aborrecer, destestar, repugnar", развратить ,

“depravar, pervertir”. En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), el lexema se emplea con los significados de “declinar, desviar”, “rechazar”, y figurado de “destruir, demoler, quebrantar”. La palabra griega a la que responde esta voz eslava habitualmente es διαστρεφω, “pervertir”, que en Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*) se traduce al inglés como: *to distort, to turn aside, to pervert*. El monje cristiano no filtra la perversión esta vez, porque quizás la interpreta en un sentido orgánico, más que sexual. De hecho, el que los traductores trasladen el griego ηθη no con el acostumbrado ηρακς sino con ηαουκς, nos da una idea de que no piensan en la virtud o en el interior, percepciones habituales de esta palabra clave, sino más bien en algo físico, como opuesto a lo metafísico o divino que es limpio. La inversión del orden de palabras del traductor eslavo con respecto a la fuente griega podría tener que ver también con una reinterpretación de las malas costumbres perversoras de la naturaleza en el texto griego, en la esencia natural (humana) en sí como causa del hábito perverso o del mal carácter.

De acuerdo con estas pautas de traducción, hay una visión negativa de la naturaleza en origen como corrupta. En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), el antiguo eslavo крпъ, “naturaleza” en general, equivale a los griegos πρᾶγμα, “acción”, (*that which has been done, a deed, -generally like Latin, res, a thing done, a thing, fact, matter, affair*, entre otras acepciones, Liddell y Scott 2007: *s.u.*), στοιχειον, “principio” (*a small upright post: the gnomon of the sun-dial, or the shadow thrown by it, -a first beginning, first principle or element: a simple sound of the voice, as the first element of the language*, entre otras entradas, Liddell y Scott 2007: *s.u.*), φύσις, “naturaleza” (*the nature, inborn quality, property or constitution of a person or a thing, -of the mind, one’s nature, natural powers, parts, temper, disposition, -the outward form, stature, look, Latin: species, -natural order, nature, -natural origin, birth, -a creature*, Liddell y Scott 2007: *s.u.*), y se usa en los sentidos de “objeto, cosa, obra”, y de “artículo, asignatura, disciplina”, “materia”, “esencia, ser, natura”, “hecho, realidad”. De esta forma, la integración semántica elevada entre la idea de la costumbre, el conocimiento o enseñanza implicadas en ηαουκς y de la conceptualización de крпъ como obra, objeto, esencia, natura, lleva a los escribas quizás también a elegir dos términos semánticamente cuasiparejos.

De cualquier modo, el nexo entre la noción eslava de naturaleza, крпъ, y las concepciones alrededor de la ciencia (o sentido moderno en las lenguas eslavas de ηαουκς, que denota primariamente en antiguo eslavo “costumbre”) quedan un poco oscuras si pensamos en la traducción del proverbio griego 304, donde hallamos otra vez el griego ηαουκς en un contexto donde крпъ está ausente. El Evangelio de Mateo también escribe sobre las naturalezas humanas en relación al tiempo: “Por el fruto se conocerá el árbol”, От плода бо древо познано будет (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 38), en el sentido de que nuestras acciones tienen una proyección futura, que, el tiempo, como en el proverbio menandro, acaba revelando; en idéntica línea del tiempo como revelación, el mismo Menandro advierte que “No creas que va a pasar inadvertido hasta el final

que eres un malvado” (Οὐτάντι εἰς τοῦ χρόνου οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος χρόνος. Sr 204 para el griego 432)⁸:

Ἡθους δε βασανός ἐστιν ἄνθρωποις χρόνος. (304)

El tiempo es para los hombres la piedra de toque de su carácter.

Нѡуѣ мѡуѣ ѿѣтъ чѡ(ѡ)вѣ(ѣ)комѣ. (Sr 137)

Нѡѣ зѡѣ мѡѣ ѿѣтъ. (H)

нѡуѣ зѡѣ || мѡѣ ѿѣтъ чѡѣ. (G)

Нѡуѣ ѿѣтъ чѡѣ нѡуѣ зѡѣ :~ (Spc 114)

Нѡуѣ ѿѣтъ чѡѣ нѡуѣ зѡѣ : (Spc Sem 113)

Нѡуѣ ѿѣтъ чѡѣ нѡуѣ зѡѣ : (S)

лѡѣ ѿѣтъ чѡѣ нѡуѣ зѡѣ : (P)

Este verso irradia la idea del tiempo como una forma (externa) de desarrollar el carácter o descubrirlo. La traducción eslava se afectada por un número de asuntos que debemos comentar. ἡθους se traduce, sin mayores necesidades analíticas, con el habitual нѡуѣ, mientras que мѡуѣ (“tortura, suplicio, martirio”, “tormento, martirio, suplicio”, “máquina de tortura”, Rajla M. Cejtin 1999: s.u.) encuentra su equivalencia griega en βάσανος, “piedra de toque” (*the touch-stone, -metaph. a test to try whether a thing be genuine or not, -inquiry, esp. by torture, -torture, anguish, disease*, Henry Liddell y Robert Scott 2007: s.u.). La conexión léxica entre βάσανος y мѡуѣ puede llegar a través del instrumento de tortura, como prueba de carácter o sacrificio incluso. Nos preocupa la evitación de la traducción de χρόνος, “tiempo”, que se analiza en la sección de la tesis destinada al tiempo⁹.

Mientras tanto, indicamos que la idea del tiempo concebido como eventualidad podría estarse reflejando en la elección escribana de un término para el carácter relacionado con la costumbre o el hábito, como tiempos repetidos (нѡуѣ). Sin embargo, el vocablo χρόνος cierra el verso, por lo que podríamos sospechar que se pierde en la transmisión manuscrita y no les llega a los copistas eslavos. Incluso sin la idea del tiempo, la traducción tiene sentido, y los traductores pueden no intuir que falta alguna palabra. Sea como sea, Sr 137 está más cerca del griego original, mientras que H, G, Spc, Spc Sem, S muestran la principal interpolación (enfática y cristiana) зѡѣ, “mal”, que convierte el verso en una lectura como: “Un martirio es para los hombres el mal carácter”; el manuscrito P incluso cuenta con un error ortográfico (мѡуѣ se lee como лѡѣ, ¿la pradera?), que lo separa más de la fuente griega.

Nos interesa cómo se aúnan la maldad y el carácter en los testimonios eslavos como patrones cristianos. El orden de palabras en los manuscritos Spc, Sem, S y P varía, y la colocación semántica нѡуѣ зѡѣ,

⁸ También en los testimonios H, G, Spc 139, Spc Sem 137, S y P, con interpolaciones cristianas diversas en los manuscritos menores.

⁹ Páginas 457-460.

“el mal carácter, la mala costumbre”, se traslada al final de la oración, frente a H y G, donde esta misma combinación se encuentra al inicio. No se da la interpolación del adjetivo “mal”, *ζόλѡ*, en el manuscrito Sr, que queda entonces más cerca del original griego y menos cristiano. En cuanto a los manuscritos que interpolan *ζόλѡ*, juzgamos que esta interpolación se debe a que en el escriba eslavo se halla muy interiorizada la idea del carácter (en relación quizás más con lo físico o externo) en vínculo estrecho con el mal, de ahí también que no propongan para el carácter el término *нрѡкѡ*, que se asocia con la virtud y que se suele evaluar positivamente.

Gerhard Kittel (1976 VI: 554) realiza una alusión al vínculo entre el tiempo y el mal en el Nuevo Testamento, que puede hallarse en la base de los cambios en la traducción del proverbio menandro en análisis; el autor escoge para analizar la trabazón entre lo temporal y lo maligno la cita Apocalipsis 16:2 (“El primero fue y derramó su copa sobre la tierra. Les pareció entonces una úlcera maligna y perniciosa a los hombres que llevaban la marca de la Bestia y adoraban su imagen”, *Biblia de Jerusalén* 2009; en la variante rusa: Пошел первый Ангел и вылил чашу свою на землю: и сделались жестокие и отвратительные гнойные раны на людях, имеющих начертание зверя и поклоняющихся образу его. (*Texto Sinodal* 1876).

En tal ámbito textual, el griego *πονηρός* lo interpreta Kittel (*ibid.*) como denotación de la tristeza de los dolores constituyentes del peso o la carga, mientras que *κακός* sugiere sus peligros y el carácter abominable, además de que este tipo de mal se vincula sobre todo con los días, *ἡμέρα*, y con el tiempo, *αἰών*. Este tipo de ligazón se observa en Efesios 6:13: “Por eso, tomad las armas de Dios, para que podáis resistir en el día funesto; y manteneiros firmes después de haber vencido todo.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el texto ruso escribe: Для сего примите всеоружие Божие, дабы вы могли противостать в день злый и, все преодолев, устоять. (*Texto Sinodal* 1876); también contemplamos la malignidad del tiempo en Efesios 5:16: “Aprovechad bien la ocasión, porque corren malos tiempos”, *Biblia de Jerusalén* 2009, donde en ruso se lee: дорожа временем, потому что дни лукавы. (*Texto Sinodal* 1876); o Gálatas 1:4: “que se entregó a sí mismo por nuestros pecados, para librarnos de este mundo perverso, según la voluntad de nuestro Dios y Padre”, *Biblia de Jerusalén* 2009; en el cotejo ruso se escribe: Который отдал Себя Самого за грехи наши, чтобы избавить нас от настоящего лукавого века, по воле Бога и Отца нашего (*Texto Sinodal* 1876). Aunque en el proverbio menandro sujeto a comentario no tengamos el mal explicitado en *πονηρός*, sino quizás connotado de algún modo por *ἥθους* (carácter iguala a hombre y hombre es identitario con malvado), y tampoco contemos con el griego *αἰών*, sino con el término *χρόνος*, “tiempo”, sí podemos, no obstante, desgajar una cierta paridad entre los días y los tiempos como reveladores del mal humano.

El proverbio griego 801 también imbrica la naturaleza, el carácter y el mal, en una circularidad que aprisiona al ser humano y lo vuelve ajeno a la evolución espiritual conducente a la salvación; en efecto la naturaleza

aparece aquí en calidad de lo reiterado o acostumbrado, como Sreznevskij (1989: *s.u.*) lo certifica a partir de la glosa antiguo rusa de *Ju. Ekz. Bog.* 131: “Como también por nosotros las costumbres hablan” (Яко же и намъ наоукъ глти):

Φύσιν πονηραν μεταβαλεῖν οὐ ῥαδιον. (801)

No es fácil cambiar una naturaleza malvada.

Наоука зла нзмѣнѣнѣи неоудобѣ. (Sr 355)

наоѹка зла нзмѣнѣнтѣ неоѹдобѣ. (H y G)

Estas traducciones eslavas se ajustan al texto griego con fidelidad. Baste referir una vez más que la única posibilidad de auténtico cambio le pertenece a la divinidad que se transfigura. De ahí que se dificulte la pauta evolutiva al malo. En el mismo Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), el elemento natural corrupto de la persona puede aún así limpiarse, como se pone de manifiesto en la ilustración del mismo *Ju. Ekz. Bog.* 131: “Después la naturaleza del ser humano lavar con agua, y con aceite de maderas engrasar” (Понеже наоукъ члвкомъ оумыти, а маслѣмъ древа нымъ помазати).

Nos centramos asimismo en la circunstancia del reflejo del griego φύσιν πονηρὰν, “una naturaleza malvada”, con el antiguo eslavo наоѹка зла, “la mala costumbre”. En el entorno cristiano, el carácter (la naturaleza del ser humano) se considera algo externo a la persona, infundido por la divinidad y cuya meta también se sitúa en la exterioridad, en la alteridad del prójimo en concreto. Este hecho determina tal vez que los traductores eslavos elijan зла para la calificación del rasgo maligno que también reside fuera del carácter. El pecado constituye un desarrollo del ser humano con independencia de la divinidad, mientras que la deidad sí es responsable de un mal superior que forma parte de la creación, amoral todavía. La adjetivación más general de la maldad en зла, sin contemplar los matices de la corrupción caracterizadora del ser humano, inevitable e invariable, inherente, que habrían sido implicados por un adjetivo como лоукава, no permitiría tal vez connotar una metamorfosis espiritual cristiana que corrija el pecado como mal moral o general, más que teológico.

Al respecto de las naturalezas malvadas, recurrimos al estudio de Gerhard Kittel (1976 VI: 555-556), donde se asocia el griego πονηρός a las personas, pero también a las cosas o conceptos, según se desprende de su indagación de casos diversos del Nuevo Testamento. El autor discute los modelos de Mateo 6:23 (“pero si tu ojo está malo, todo tu cuerpo estará a oscuras. Y, si la luz que hay en ti es oscuridad, ¡qué oscuridad habrá!”, en la *Biblia de Jerusalén* 2009, en ruso se escribe: если же око твое будет худо, то всё тело твое будет темно. Итак, если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма? (*Texto Sinodal* 1876), y de Lucas 11:34 (“Tu ojo es la lámpara de tu cuerpo. Cuando tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará iluminado; pero cuando está malo, también tu cuerpo estará a oscuras”, según la *Biblia de Jerusalén* 2009, que se corresponde con el ruso: Светильник тела есть око; итак, если око твое будет чисто, то и все

тело твое будет светло; а если оно будет худо, то и тело твое будет темно. (*Texto Sinodal* 1876). Kittel (1976 VI: 555) señala que la ambigüedad textual en la fuente griega nos impide saber si este adjetivo denota “malo” o “enfermo”. En todo caso, la consideración de πονηρός como “enfermo, insano” se construye por contraste con ἀπλοῦς, “sano, físicamente intacto”.

Nosotros, dada la brevedad del texto menandro, no podemos determinar hasta qué punto en el proverbio en análisis, al hablarse de algo físico como la naturaleza, podría ir implicada esta noción de enfermedad en la malignidad. En Varvara P. Adrianova Perec (1972: 28) se recuerda en compilación de A.I. Bogdanov cómo “Al enfermo nada le gusta” (Болному все не мило), o en registro de Dal’ (*ibid.*) se precisa cómo: “Al enfermo hasta la miel le es amarga” (Болному и мед горько), en el sentido de que se torna complicado cambiar su condición física; de modo parecido, en el proverbio menandro se asiente que no resulta fácil transformar una costumbre. ¿Hay en la órbita (antiguo) eslava una colocación semántica del tipo зложу быти que signifique algo así como “estar malo” (=enfermo), en lugar de “ser malo”? En tal caso, podríamos también entender que la maldad como estado (o condicionante) viniese designada por зла, en lugar de una maldad más confinada a la esencia personal, contenida en лужкава, que no se emplea aquí.

El griego τροπος es otro de los términos para el área semántica de la palabra clave del carácter, y parece complicado para los traductores eslavos, puesto que genera una diversidad mayor de lexemas para reflejarlo. Empezamos a estudiar la incorporación del griego τρόπος a la tradición proverbial menandrea eslava con el proverbio griego 148, que expresa la preferencia de la espiritualidad frente al materialismo, y contempla la definición de la mujer desde una perspectiva masculina o patriarcal. Se invita a valorar a la mujer, de la misma manera que se exhorta a amar al prójimo, no por el beneficio propio o por el deleite personal (arribismo), como en el refranero popular acopiado por Pavel Simoni (1899: 103), donde se cuenta un refrán que dice: “La mujer capaz está bien incluso sin el marido” (Жена догужа добра и без мужа), en un sentido similar de la apreciación del carácter de la mujer; la carta de Pablo a los Romanos recobra una ideología parecida en 13: 8: “Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo, ha cumplido la ley” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa aporta: Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон. (*Texto Sinodal* 1876):

Γυναικὶ κόσμος ὁ τροπος, οὐ τα χρυσία. (148)

Женѣ оутварь есть не злато нъ смышление. (Sr 54)

женѣ оутварь не злато но смыслъ. (G)

El adorno de una mujer es su carácter, no sus joyas.

La visión ideal de la belleza femenina, tanto en los aforismos eslavos como en el monástico griego estriba en la interioridad, y no en la fortuna o los

adornos externos. El griego *τρόπος* se traduce en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) con los eslavos *нравъ*, en general “carácter”, *образъ*, en general “imagen”. No obstante, en los proverbios eslavos los traductores proponen *смышлѣннѣ* y *смыслъ*, “juicio, razón” en general. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.), *τρόπος* se define de la forma que venimos viendo: *turn, direction, way, -way, manner, fashion, guise, -of persons, a way of life, habit, costum, -in music, a particular mode, - in speaking or writing, manner, style, -in logic, mode or mood of a syllogism, - beam*. De acuerdo con esta definición del griego y la elección del escriba eslavos, podemos intuir que hay una cierta atención a la confluencia del interior, el alma, la habilidad para pensar o el reconocimiento, la comprensión, el juicio y la manera de pensar, frente a la forma de ser. Esto quizás significa que, en lugar de proponer el esperado *нравъ*, más centrado en la virtud misma o en la manera de ser, e incluso en la costumbre o el hábito, con su propuesta *смыслъ- смышлѣннѣ*, “juicio, razón”, los copistas eslavos podrían centrarse en la mente, raciocinio o forma de pensar (prudencia) en tanto que delimitación de la virtud más general, del carácter moral ideal. La mujer espiritual de carácter ideal no debe definirse por el griego *τὰ χρυσία*, “piezas de oro” (*a vessel of gold, piece of gold plate*, en Henry Liddell y Robert Scott 2007: s.u.), ni tampoco por el equivalente adecuado, *злато*, atestiguado en Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) como “oro”, “dinero, riqueza”. La forma *злато* se corresponde (*ibid.*) con los griegos *χρυσος*, “oro” (*gold*, Liddell y Scott 2007), *χρυσιον*, “pieza de oro” (*a piece of gold, gold, -in general: anything made of gold, gold, coin, money*, Liddell y Scott 2007). El griego *κοσμος*, “orden”, “ornamento” (*-order, good order, good behaviour, decency, -a set form or order, -the mode, fashion of a thing, -an ornament, decoration, dress, raiment*, entre otros significados, tal como se atestigua en Henry Liddell y Robert Scott 2007: s.u.) puede quedar reflejado de una forma aproximada en el antiguo eslavos *оутѣль* (“adorno”, “orden”, Ralja M. Cejtin 1999: s.u.). La semántica del oro y de los ornamentos queda preservada, frente a la conceptualización escribana del carácter como raciocinio o juicio racional, que puede entrañar dudas sobre la esencia de los proverbios eslavos: ¿son traducciones o sustituciones por otra fuente propiamente eslava, no menandrea?

El comportamiento de la mujer continúa bajo el foco de atención de los escribas en el proverbio griego 232, donde la sensatez en la manera de actuar femenina se pone en relación con algo o alguien más a través del “también” *καὶ*- *и*. Esta vez el griego *τρόποι* (comportamientos) viene traducido por el antiguo eslavos *дѣла*, quizás en una motivación escribana de variar con respecto a la raíz *смысл-*, ya contenida en el adjetivo para la sensatez, *смыслъна* (griego *σωφρονες*):

Ενεῖσι καὶ γυναιξὶ σωφρονες τρόποι. (232)

También en las mujeres hay comportamientos sensatos.

СѹТЬ И БѢ ЖЕНАХЪ СМЫСЛЪНА ДѢЛА. (Sr 91)

СѹТЬ И Б ЖЕНАХ СМЫСЛЕНА ДѢЛА (G).

Соуть и въ женѣ добры̃и смыслѣнаѣ дѣлаєса :~ (Spс 87)

Соуть и въ жена добры̃и смыслѣнаѣ дѣлаєса :~ (Spс Sem 86)

Esta sentencia se analiza con hondura en la sección destinada a la mujer¹⁰. Interesa ahora la atención al antiguo eslavo дѣло, que se recoge en Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.) en la acepción de “conducta, comportamiento, obra” (rusos поступокъ, дѣяніе, y griegos ἔργα, ἄρετῶν), ejemplificada con las *Pandectas de Nikon*, en el discurso 32 con la glosa: “Escribe en tu corazón el comportamiento de los que viven (en) bien”, Право живоущихъ дѣлаєса пиши на своѣмъ срѣци. Los bien vivientes, los cristianos se infiere, evocan a las mujeres sensatas que el cristianismo prefiere en idea o en santificación pero no acierta tal vez a ver en la realidad, según se desgaja del texto menandroso analizado.

La distinción por el carácter o la forma de ser no concierne sólo a las mujeres, en todo caso, sino también a los varones; la traducción eslava del proverbio griego 193 nos da evidencias de ello. Así, la justicia y la ley están presentes en la moral cristiana de un modo vívido, real y holístico o integrado, como por ejemplo en los versos recogidos por Varvara P. Adrianova Perec (1972: 8), a partir del *Discurso de los Santos Apóstoles y Santos Padres sobre cómo deben vivir los cristianos*, donde se expresa lo siguiente sobre el ayuno: “Si nos privamos de los banquetes, pero de los apetitos corporales no nos retenemos, entonces poco beneficio nos hace una observación estricta de las comidas, y se producen frutos malos...” (Аще бо от брашен удержимся, а телесных похотен не удержимся, то ни малы ползы створит нам жестокое воздержание от брашен, а плоды творяще злобны...). También se encuentra muy relacionado con el proverbio en análisis, el refrán registrado en el folclorista Pavel Simoni (1899: 107): “Violar la ley es caer en la oscuridad” (законъ прѣступити во тмѣ поступи); en última instancia podemos referir el texto atribuido a Menandro: “Obedece la ley, no hagas nada ilegal”¹¹, donde la ley vertebral la vida de los seres humanos justos:

Δίκαιος ὁν ἦς, τῷ τρόπῳ χρῆσθι νομῶ. (193)

Si eres justo, harás de la ley tu modo de obrar.

И правѣдникъ аще ѣси, то въ законъ творѣ. (Sr 79)

(нравъ: то нравъ законъ творѣ.)

аще правѣднѣ ѣси то въ законѣ все творѣ. (H)

аще правѣдникъ ѣси то въ законѣ все творѣ. (G)

El proverbio griego 193 parece subrayar la influencia de la justicia en el modo de obrar del individuo recto; aquí el griego τρόπος debe ser interpretado en el sentido de manera de actuar, estilo o formas generales, más que como carácter o manera de ser (*a way, manner, fashion, mode*,

¹⁰ Páginas 189-191 de la tesis.

¹¹ Proverbio eslavo G: законъ поелѣшанъ ѿ беззаконїа не елѣшанъ, atribuido al griego 538 con dificultades, reconstruido entonces en el griego 33 del apéndice 1 (Jäkel 1964: 125)

entre otros significados en Henry Liddell y Robert Scott 2007: *s.u.*), quizás debido a la alusión al justo como un carácter particular, que se mueve (opera) de acuerdo a la justicia general, la ley. A primera vista, las traducciones eslavas parecen ignorar el griego *τρόπος*, “tu modo”. De todos modos, como Vatroslav Jagić (1892a: 5) propone, se puede especular con un error de lectura de un hipotético originario *нравъ* en un (incompleto) atestiguado *къ*. Si aceptamos esta teoría, tiene sentido aceptar la traducción eslava del griego *τροπος* en el sentido de “manera, forma”, en combinación con el sustantivo genitivo plural *законъ* que traduce al griego *νομω*, “la ley”, en una reinterpretación numérica habitual¹². De este modo, para Sr 79 planteamos una lectura del tipo de: “Si eres justo, entonces conforma (un carácter) de leyes (en la ley)”, donde la noción del tropo puede percibirse de un modo bastante sinónimo al hábito, costumbre, manera, estilo.

El traductor eslavo está también preocupado por la equidad de la justicia en H y G, y lo hace de manera enfática, mediante la interpolación de *кѣ*, que refuerza el principio de la igualdad humana (de todos los seres humanos) ante los ojos divinos, de manera que el llamamiento al factor justo o ecuánime puede considerarse un recordatorio de la justicia divina con reflejos en la integridad mundana¹³. De todos modos, cabe otra interpretación: si no aceptamos la teoría de Vatroslav Jagić (1892b: 68) de *къ* como error de lectura de *нравъ*, podemos especular con una omisión quizás voluntaria del dativo *τῷ τρόπῳ*, puesto que tal vez se intuye incluido en el concepto de *творити*, “crear, actuar”, en tanto que “maneras”, que quizás pretende responder al griego *χρήσῃ*, “(te) prestarás (a la ley)”. Por último, la sintaxis griega se preserva bien en el eslavo *ако*, “si”, que es una buena traducción del griego *ἄν*, “si”. Además, los traductores en H y G cambian el orden de palabras griego, y en Sr añaden la conjunción *и*, “y”, lo cual nos hace sospechar que la coordinación se debe a una conexión (repensada por el escriba) de esta máxima con alguna inmediatamente anterior, o con otras del entorno cercano que precisamente traten de la justicia¹⁴.

La divinidad puede igualmente probar el carácter de acuerdo con su justicia, tal como lo ha regalado. El proverbio griego 334 pone de manifiesto la intervención divina en cualquier aspecto de la vida humana, hasta en la fundación del carácter bueno; el aspecto manifestador de la autenticidad del (buen, excelso, noble) carácter en los seres humanos viene contenido también en la suerte de ideología que impulsa los proverbios sobre las pruebas de fidelidad en la amistad: “La necesidad del caballo la descubre el mal camino, y al amigo bien dispuesto lo juzgan las penurias”, *Коняную потребу обличает злыи путь, а друга добромыслнаго напасти рассуждают* (Adrianova Perec 1972: 12); también podemos adscribir el nexa entre la nobleza del carácter y la divinidad a la unión

¹² Cf. también Sr 7 para el griego 54; Sr 99, G, Spc 94, Spc Sem 93, S y P para griego 215.

¹³ V. también la sección destinada a la justicia, en las páginas 292-294 de la tesis.

¹⁴ V. Sr 78, G, Spc 73, Spc Sem 72; Sr 73, G, Spc 67, Spc Sem 66, S y P.

estrecha de la divinidad y lo inmaculado: “El único es Dios sin pecado”, Един бог без греха (Perec 1972: 9), donde la pureza espiritual como depositaria única del que tiene una esencia divina, rememora la nobleza de carácter del verso que sigue:

Θεοῦ πέφυκε δῶρον εὐγνώμων τροπος. (334)

Un carácter noble es un regalo de la divinidad.

Б(о)жн ѿсть даръ бл(а)гоуразумьнь н'равъ. (Sr 146)

Бѣжн ѿсть дара комѹжѹ бл҃гоуразѹмьнѹ н'равѹ. (G).

Las traducciones eslavas preservan el sentido original griego con justeza. Resaltamos la conversión del genitivo singular griego Θεοῦ en un adjetivo eslavo en nominativo Б(о)жн¹⁵. En cuanto a los antiguo eslavos бл(а)гоуразумьнь - бл҃гоуразѹмьнѹ (no atestiguado en antiguo eslavo en Cejtlin 1999, pero sí en Sreznevskij 1989: *s.u.*, en los significados del griego εὐνοος, benevolente), para reflejo del griego proverbial εὐγνώμων nos parecen propicios, puesto que en Liddell y Scott (2007: *s.u.*) este lexema se define como: *of good feeling, considerate, reasonable, –sensible, prudent*. Sreznevskij (*ibid.*) ejemplifica el uso de бл҃гоуразѹмьнѹ con una cita de Gregorio de Nacianzo del siglo XIV: Благоуразумьнь свѣтъ навода и на слезы покаания, “El santo benevolente que lleva a las lágrimas de arrepentimiento”. Anotamos además la interpolación de комѹжѹ en el manuscrito G, que se nos antoja un refuerzo ideológico con que se refiere a todos y cada uno de los seres humanos.

El proverbio griego 321 no incluye ninguno de los términos con los que vamos dibujando el concepto clave de “carácter”, pero sí recurre a la divinidad como centro del modo de conducta humano; el buen hacer y la oración se mezclan en dichos latinos monásticos muy difundidos de la índole de *Ora et labora*, por lo que no nos extraña tampoco que los proverbios grecoeslavos que siguen combinen devoción y trabajo:

Θεὸν σέβου καὶ παντὰ πράξεις εὐθεως¹⁶. (321)

Venera a la divinidad y harás todo con rectitud.

Б(о)г ч'ти да все сѣдѣлаѣши въ чинѣ. (Sr 148)

Бл прно чти да все сѣдѣлаѣши въ чинѣ. (H)

Бга прно чти да все сѣдѣлаѣши въ чинѣ. (G)

Las traducciones eslavas se ajustan relativamente a la fuente griega. Se presentan las interpolaciones de прно en los manuscritos rusos H y G, como resulta habitual en el corpus¹⁷. Además, en la tradición eslava se da una oscilación entre чти y чти, donde la forma чти reflejaría una posible fusión

¹⁵ V. otros lugares del corpus, como las versiones H y G para el griego 27; o Sr 36, G, Spc 30, Spc Sem 29, S y P, entre otros casos de estudio.

¹⁶ εὐθεως, *v.l. in B apud Jäkel* (1964:51)

¹⁷ V. otras sentencias como Sr 8, H y G; Sr 17, H, G, Spc 11, Spc Sem 11, S y P, entre otros casos de estudio.

escribana de la pureza (чистити) y la estima (чисти). En Liddell y Scott (2007: s.u.), el griego σέβω se define en inglés como: *to worship, honour: absolute to worship, to be religious: -hence σέβομαι also as Passive, to be revered*. En Cejtin (1999: s.u.), чисти se recoge en los sentidos de “estimar, considerar”, “calcular”, “observar”, mientras que чистити se atestigua en los usos de: “limpiar”.

El griego plural neutro πάντα se traduce con el singular eslavo neutro все, si bien la significación de conjunto o globalidad no varía¹⁸. El antiguo eslavo сѣдѣлаиши (en Ralja M. Cejtin 1999: s.u., “hacer, producir, cumplir”, делать, производить, исполнить, “completar, perfeccionar”, сделать, совершить, “causar, proveer, conceder, dar”, причинить, доставить) no parece una traducción desacertada del griego πράξεις (en Liddell y Scott 2007: s.u., *to pass through, finish a journey: -hence, in common usage, to achieve, bring about, effect, accomplish, to do, work, -to practise a business, trade, way of life, -to do, practise, -to be in a certain state or condition*). Con todo, el traductor antiguo eslavo, con la matización prefijal podría enfatizar el sentido de completar, perfeccionar, hacer completamente. El empezar lo acabado se yergue como lema habitual en los entornos cristianos, así en el refranero popular reunido por Pavel Simoni indexamos proverbios como: “No esperes el principio, espera el final”, Не жди начала, жди конца (Adrianova Perec 1972: 39), dicho alusivo en cierta manera al juicio final.

Por último, el griego εὐθεως se traslada con los antiguo eslavos въ чинѣ - в чинѣ en lo que podrían ser reflejos dignos de cierto comentario. En Liddell y Scott (2007: s.u.), el lexema εὐθεως se define en inglés como: *straightway*. En Cejtin (1999: s.u.), el antiguo eslavo чинѣ se registra en diversas acepciones: “orden, ordenación”, “coro, faz, grado/rango”, “posición, título”, “disposición, regla, norma”. La autora (*ibid.*) atestigua también la colocación semántica сѣдѣиши чинѣ, “clero”. Así las cosas, el que los traductores eslavos elijan la perífrasis въ чинѣ - в чинѣ puede querer matizar la rectitud más genérica griega.

El proverbio griego 215 regresa a las inseguridades del traductor eslavo con respecto a la traducción más apropiada del griego τροπον. De hecho, este verso griego lidia con las nociones de la libertad y de la manera de ser, que podrían inspirar un posicionamiento negativo en el monje eslavo, como parecen demostrar los manuscritos más tardíos (Spc, Spc Sem, S y P). La libertad tiene aquí que ver con la prudencia, a juzgar por las traducciones y reinterpretaciones eslavas, como también queda patente en las palabras de Pablo incluidas en el *Izbornik de 1076* (Adrianova Perec 1972 : 41) : “La miel en la alegría la da de beber Dios, pero no es creada para emborracharse” (Мед в веселе дано бысть богъмъ, а не на пьянство сътворено бысть). El folklorista Pavel Simoni (1899: 155) también compila refranes de tradición popular relacionados con la pureza en el

¹⁸ Por ejemplo en Sr 10, H, G, Spc 5, Spc Sem 5, entre otros casos de estudio que se indexan en la sección destinada al tiempo, en las páginas 440-441 al pie.

obrar: "La honra viene dada y Dios (nos) libra de la pérdida" (Чѣтъ приложѣнѣ ѧ ѡбѣтѣ. бгѣ нѣбавиѣ), o "Un sello en la mano de los nobles es honesto" (Чѣстенѣ перѣстенѣ ѡ дѡорянѣ на рѣкѣ), donde la honradez se vuelve objeto de gran encomio, como en Menandro:

Ελεύθερον φύλαττε τον σαυτοῦ τροπον. (215)

Mantén libre tu propia manera de ser.

Чѣста с'набди екоѧ дѣла. (Sr 99)

Чѣста с'набди екоѧ дѣла. (G)

Defiende tus asuntos limpiamente (Mi traducción)

Чта с'набди екоѧ телеа . да бѡу не мерзокѣ ѡбвишѣа ∴~ (Spc 94)

Чта с'набди екоѧ телеа, да бѡу не мерзокѣ ѡбвишѣа ∴ (Spc Sem 93)

Чта с'набди екоѧ телеа, да бѡу не мерзокѣ ѡбвишѣа ∴ (S)

Чта с'набди екоѧ телеа, да бѡу не мерко ѡбвишѣа ∴ (P)

Los escribas eslavos reinterpretan el griego ελεύθερον, "libre", en чѣста, mientras que el término en análisis en esta sección, τροπον, se traduce como дѣла (Sr), дѣла (G) deformados por una corruptela ortográfica en телеа. Por otra parte, la fragmentación textual de esta sentencia no queda clara. Queremos invitar a consultar la máxima menandrea que analizamos justo después de este proverbio, puesto que también gira alrededor del mantenimiento de una conducta libre, y se halla traducida con más eficacia por los eslavos. En la presente producción gnómica, podemos sospechar que se produce un corte en alguno de los manuscritos (Sr 99 o G), conducente en posteriores editores o traductores a la añadidura de partes textuales diferentes: да бѡу не мерзокѣ ѡбвишѣа, con el fin de esclarecer el sentido de un verso que se les queda corto.

Tras el error ortográfico дѣла-тѣла y el fragmento interpolado, los manuscritos Spc, Spc Sem, S y P presentan una lectura cristianizante del tipo de: "Mantén limpio tu cuerpo, para que no te encuentres impuro ante Dios". El cuidado restrictivo del cuerpo resulta un tópico bastante monástico: "Los santos con razón (con justicia) no comen", Свѣтѣ с' прѣдѡу не ѣзѣаѣ (Pavel Simoni 1899: 139). Sin embargo, Sr y G parecen conservar una lectura más cercana al griego: "Mantén puras tus obras", donde la única reinterpretación habría sido el cambio de la pureza por la libertad. La desobstrucción contenida en el griego ελευθερον (*free, -free or freed from a thing, -of things, free for all to use, open to use*, Henry Liddell y Robert Scott 2007: s.u.), se transforma en el eslavo чѣста. Este adjetivo antiguo eslavo no se corresponde con ελευθερον, sino con καλος, "bonito" (*beautiful, fair, Latin pulcher*, Liddell y Scott 2007: s.u.), καθαρος, "limpio, honesto" (*clean, pure, spotless, unsoiled, of garments, -clear, open, free, -in moral sense, with clean hands, pure, free from offence, -pure, bright, clear, hence, genuine, true, -generally, perfect, complete, effective*, Liddell y Scott 2007: s.u.), entre otras muchas equivalencias griegas que aporta Ralja M. Cejtin (1999: s.u.); la autora (*ibid.*) define чѣста en los sentidos de: "limpio", "sano", "inocente, inmaculado", "libre

de pecado”, “virgen”. Al matizar la idea de la exención o autonomía desde una perspectiva más moral que cívica, los traductores eslavos están casi planteando una suerte de canto a aquello que en sus creencias cristianas libera, a pesar de que la traducción no parezca exacta y haya una cristianización ligera en *чиста*.

De acuerdo con Gerhard Kittel (1976 III: 553), los pasajes que tratan de la Creación en la Epístola Primera de Clemente (1Cl. 49, 1), connotan la redención y santificación al aludir a la preeminente naturaleza de la belleza del lazo del amor divino: τὸ μεγαλεῖον τῆς καλλονῆς αὐτοῦ (δεσμός τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ). Leemos en inglés: *Who can describe the [blessed] bond of the love of God? What man is able to tell the excellence of its beauty, as it ought to be told?* (New Advent, Kevin Knight 2009). La analogía clásica que sirve a estos pasajes de lindura espiritualizada se halla en el Banquete platónico (*ibid.*). Esta tendencia filosófica se alinea con la pureza de espíritu que parecen perseguir los textos menandros en análisis. La hermosura emana de la simbiosis de lo bello y lo prudente, en virtud de la cual la literatura patrística niega cualquier especie de representación sensual de un Cristo feo. En Salmos 45:3, la Septuaginta dice del Rey Mesías: “Eres la más hermosa de las personas, la gracia se derrama por tus labios, por eso Dios te bendice para siempre” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en la versión rusa se escribe: Ты прекраснее сынов человеческих; благодать излилась из уст Твоих; посему благословил Тебя Бог на веки (*Texto Sinodal* 1876). Kittel (1976 III: 555) indaga además en la concepción de la beldad de Cristo en los Hechos Apócrifos del Gnosticismo, que refieren la figura de Jesucristo como el Señor Exaltado y concebido en términos plenamente humanos. La belleza eterna y la infinita juventud pertenecen a la imagen del más allá que sostiene los círculos terrenales; en los proverbios de recensión eslava, la alternancia léxica entre *доброта* y *блѣтъ* podría reflejar esta fusión entre la belleza humana, preferiblemente interior, *доброта* y la belleza sin sitio externo o interno de la eternidad de Dios, *благость*.

En cuanto a la traducción del griego τροπός con el eslavo *дѣла-дѣлаа*, “asuntos”, notamos que en Franz Miklosich (1862: s.u.) ninguna de las formas para *дѣло* nos remite con exactitud al griego en análisis, sino a *εργον*, “trabajo, empleo” en general, *εργασια*, “trabajo, esfuerzo, labor” en sentido amplio, *πρᾶγμα*, “lo que se hace, la acción, la cosa hecha” de manera global, *ενεργεια*, “acción, operación, energía”, y a los latinos *opus*, *operatio*. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), el lexema eslavo se atestigua en los usos de: “acción, obra, conducta”, “trabajo, ocupación, actividad”, “obra creativa”. Quizás subyace una imbricación entre el modo de ser y la forma de actuar, donde el foco de acción se traslada de la psique y de las emociones griegas de la persona al comportamiento socio-religioso eslavo en el actuar. La pauta de hacer, el *modus operandi*, debe mantenerse limpio. El concepto de mantenimiento, el griego φυλάττε, “mantén”, se traslada con propiedad al eslavo *ѣхадѣ*; así lo confirman Franz Miklosich (1862: s.u.), quien atestigua las equivalencias griegas del lexema φυλάττω (*to watch, guard, keep, secure, -to watch for, lie in wait or ambush for,*

entre otras, en Liddell y Scott 2007: s.u.), διαφυλάττω (*to watch vigilantly, preserve: keep, maintain*, Liddell y Scott 2007: s.u.), φυλασσεσθαι (*to heed, take heed or care, be on one's guard*, Liddell y Scott 2007: s.u.), y las latinas *custodire, cavere*, mientras que Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) recoge los usos eslavos para **ѣХНАБѢДѢТИ**: “preservar, proteger, salvar”, “conservar, mantener”, con lo que la traducción es adecuada. Así las cosas, las nociones de la guardia, la vigilancia, la conservación, el mantenimiento, la custodia, el cuidado se hallan presentes tanto en el monástico griego, como en las redacciones eslavas.

El proverbio griego 711 se nos antoja muy similar al analizado anteriormente; retoma la idea de la libertad conductual (entendida tal vez como el respeto de aquello que nos hace libres, sea la ley civil, sea la moralidad), de modo que el ejercicio de la libertad en la actuación humana se convierte en un principio rector. Aquí también notamos una tendencia a la reinterpretación de la libertad en la liberación de los vicios esclavizantes del ser humano, como pueden ser el alcohol u otras sustancias adictivas; así San Nilo de Sinaí recuerda: “Bebe poco vino: pues si se bebe moderadamente, hace tanto bien a los que (lo) beben”, Пии вино помалу: елико бо скудо пиеть ся, толико благо твори пиющим (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 41) donde suponemos libera el alcohol con medida de la dependencia y del mal emanado de la atadura a la bebida, como se ilustra también en el *Izbornik de 1076* (*ibid.*): “La pena del alma es beber mucha hidromiel”, Горестъ души мед прием мног. En Pavel Simoni (1899: 140) se acopia un refrán donde la esclavitud y la pureza se ponen en contacto: “Al esclavo se le castiga cuando no trilla limpio”, Сама ся раба бѣе что не чисто жнетъ. En la miscelánea de florilegios incorporados de la sabiduría bizantina por los eslavos y editados bajo el título: *Melissa* (Viktor Semenov 1968: 367), se indexa un dístico atribuido a Menandro, sobre la dificultad de cambiar los hábitos: “No es posible romper una costumbre prolongada en poco tiempo. De lo acostumbrado no se puede escapar”, Не возможно прѣложнѣшасѧ обычаѧ за мало время разроушнѣти • обычныхъ бо нѣльзѧ ѡбръѣши, de ahí que también se aconseje en el proverbio menandro que introducimos a continuación mantener limpia la conducta, puesto que los malos hábitos serán difíciles de corregir una vez adquiridos:

Σαυτὸν φύλαττε τοῖς τρόποις ἐλευθερον. (711)

Mantén te libre en tu conducta.

Сама се ѣХНАБДН ѡТ(ѣ) всѣго дѣлѣи свободѣ. (Sr 264)

сАмѧ ѣХНАБДН себѣ ѡ всѣкогo дѣла свободѣнѧ сѧ. (H y G)

Самѧ сѧ ѣХНАБДН ѡ всѣго дѣлѣсѧ свободѣнѧ :~ (Spс 243)

|| Самѧ сѧ ѣХНАБДН ѡ всѣго дѣлѣсѧ свободѣнѧ : (Spс Sem 246)

|| Самѧ сѧ ѣХНАБДН ѡ всѣѧ дѣлѣсѧ свободѣнѧ : (S)

|| Самѧ сѧ ѣХНАБДН ѡ всѣѧ делѣсѧ свободѣнѧ : (P)

Los traductores eslavos reinterpretan una vez más la idea de la libertad de comportamiento griega. Podemos suponer que no se trata de una noción tan monástica como la obediencia o la sumisión. Además, esta traducción

eslava parece ser una especie de continuación de la anterior, que los escribas eslavos tal vez considerasen inacabada o mal transmitida; aparentemente, retoman la adaptación con las máximas que ahora analizamos. Por otra parte, ni este aforismo, ni el anterior coinciden del todo con los monósticos griegos a los que son atribuidos, de ahí que pensemos que se trata de versos eslavos difícilmente casables con el Menandro grecobizantino y que vienen de una fuente no menandrea, sin identificar a día de hoy. En todo caso, si aceptamos que los proverbios antiguo eslavos recién analizados (Sr 99, Spc 94 y Spc Sem 93) y los dichos eslavoeclésiásticos en análisis ahora (Sr 264 y Spc 243, Spc Sem 246) constituyen plasmaciones de sendas fuentes griegas atestiguadas (215 y 711) en Siegfried Jäkel (1964: 74), entonces podemos comentar los dos proverbios eslavos (Sr 99, Sr 264) hasta cierto punto como partes de una hipotética revisión conjunta que lleva a cabo el traductor a partir de orígenes griegos parecidos; la distancia en los manuscritos entre ambas fuentes eslavas nos hace sospechar que nos hallamos ante trabajos editoriales posteriores que tratan de unificar sentidos muy parecidos o correlacionarlos en una continuidad que clarifique (al menos sólo en los manuscritos Sr y G, no en los cristianizados Spc, Spc Sem, S y P). Así si comparamos la sentencia eslava anterior *чиста сѣна бѣди твоѣ дѣла*, “mantén limpios tus asuntos”, en sus versiones mayores (Sr y G) con las traducciones halladas en la presente sentencia: *самъ се сѣна бѣди ѡт(ѣ) всего дѣла твоего*, “mantén libre de todo asunto”, los textos parecen complementarse o aclararse en algún sentido (Sr, H, G, Spc, Sem, S y P), con la salvedad de que los manuscritos menores no relacionan estas sentencias, puesto que una de ellas está reelaborada cristianamente a partir de un error ortográfico que confunde “asuntos”, *дѣла*, con “cuerpos”, *тѣла*¹⁹.

Al margen de estas preocupaciones de índole textual que encabalgan a todas las gnō mai de traducción eslava con una parte de la tradición eslava del proverbio menandreo inmediatamente anterior, hay otros cambios que afectan a los versos eslavos en análisis ahora. El griego *τοῖς τρόποις*, “tu conducta”, se reinterpreta en los antiguo eslavos *дѣла* – *дѣла* – *дѣла*. Desde el punto de vista léxico, podríamos aceptar, como venimos analizando, la confluencia de las acciones u obras eslavas con las costumbres griegas (modo de ser o conducta, por ende). Pero aún así debemos comentar las transformaciones de índole morfosintáctica que se dan en la traslación a la lengua de destino. El manuscrito serbio Sr contiene quizás la versión más arcaica: “Mantén libre de toda obra (suponemos que terrenal)”. La frase preposicional *ѡт(ѣ) всего* se añade porque el traductor o el editor pretenden dar sentido a las connotaciones de la totalidad. La forma *дѣла* es un genitivo singular de un tema arcaico.

El manuscrito G representa una fase ulterior de reinterpretación. La sustitución de *всего* por *всѣхъ* obedece quizás a una distinción entre lo contable frente a lo abstracto o indistinto. Al proponer “cada obra/acción”, los traductores retienen la idea de pluralidad que encontramos en *дѣла*,

¹⁹ Páginas 57 y 58 de esta misma sección.

donde un hipotético **κρεγο δῆλα** habría implicado con el “todo”, una comprensión del tipo de: “todas de una acción/obra”. Además, en el manuscrito G se añade la forma participial **εἰς**, “que eres”, con intenciones clarificadoras de la posición sintáctica de **εὐθεῖα**, “libre”, que se declina, si bien tal vez no en el caso apropiado; el editor malinterpreta la posición de **εὐθεῖα** en la frase porque está muy separado de **ταμὲν σουτον**.

Los manuscritos S^{pc} y S^{pc} Sem preservan más o menos la versión testificada por Sr con **ωτ(ε) κρεγο δῆλεν**. En ellos los copistas piensan que el último lexema ha de pertenecer a la frase preposicional, y debe ser un genitivo. ¿Pero cómo explicarnos la forma de genitivo singular de un neutro en **-εἰς**, es decir, **δῆλεἰς**? La palabra **δῆλεἰς** podría constituir un instrumental singular, donde leyéramos: “Manténete libre de todo por las obras”, pero por su cercanía a **κρεγο**, podemos asumir que se trata de un error del escriba, aunque no parezca un error típico en un manuscrito de adscripción rusa. En cuanto a los testimonios S y P, nos cuestionamos qué forma es **δῆλεἰς**, por mor del sintagma al que se asocia: **ὅ κρεα**, “de toda”. El cambio sucede tal vez porque los escribas no entienden el instrumental singular **δῆλεἰς**, reinterpretándolo en un genitivo singular femenino duro, a partir de un hipotético ***δῆλεα**. La preposición de genitivo **οὔ** les fuerza a buscar una concordancia con un genitivo singular, de ahí **κρεα**.

Para resumir, podemos proponer a partir de Sr que **δῆλεν** en **ωτ(ε) κρεγο δῆλεν** puede alzarse como un neutro de los temas en consonante que toma prestada la terminación de los temas en **-i**. En este mismo manuscrito, **εὐθεῖα** funciona como adjetivo indeclinable, por lo que estamos ante un texto del estilo de: “Manténete libre de toda obra (trabajo)”. En los testimonios H y G, **δῆλα** supondría una variante nueva acorde con las terminaciones de los temas neutros en **-o**, de modo que obtendríamos una lectura: “Manténete libre de toda obra, siendo libre”. El resto de las redacciones preservadas tienen la formación **δῆλεἰς**, que parece un instrumental plural, quizás un error a partir de un presunto originario **δῆλεν**, por lo que podemos asumir un texto del tipo de: “Manténete libre por medio de las obras”.

En todo caso, queda suspendida la pregunta de qué quieren decir las versiones eslavas al final del entuerto morfosintáctico: “Manténete libre a ti mismo de todo por las obras”, o “de toda obra”. ¿Tiene la palabra **δῆλο**, “acción” en general, algún significado específico que nos remita a **εὐλογο**, “palabra”, de modo que pueda tratarse de una confusión entre **δῆλο** y **εὐλογο**, y estar invitando el proverbio a la contención verbal²⁰? Los diccionarios podrían atestiguar un cierto vínculo entre la palabra y la confesión como obra (Ralja M. Cejtlin 1999: s.u.): **χοштѣ повѣстьнаѣ сѣбѣзати дѣлаѣа**, en Supr. 344, 1, “quiero hablar de las obras relatadas (donde suponemos que lo que se relata es el Evangelio)”; hay un nexo estrecho entre palabra y acción.

Por otra parte y desde el punto de vista ideológico, en el significado general que planteamos para el proverbio griego: “Manténete libre en tus

²⁰ Así en Sr 248, H y G; Sr 262, H y G; Sr 347, H y G.

maneras”, apuntamos que el adjetivo que califica la libertad entraña diversos matices, “sin barreras, no esclavizado”, “franco, abierto”, como extraemos de Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*): *unburdened, not enslaved, - frank, open*. El escriba griego piensa con más probabilidad en el segundo de los significados, “franco, abierto”, puesto que estamos ante una advertencia sobre la conducta, sobre cómo portarse en tanto que hombre libre y no como un siervo. De modo distinto, creemos que el traductor eslavo comprende la palabra en el primero de sus significados: “no esclavizado”, “ilimitado”, puesto que en la concepción cristiana de la existencia terrenal los vicios o pecados esclavizan y no liberan de la condena, además de que la divinidad no distingue las categorías sociales de libertad y esclavitud, organizaciones meramente humanas. La servidumbre en el más allá llega con el purgatorio, que no se alude en este dicho.

El proverbio griego 240 evoluciona de los actos libres (o de las acciones puras) a la evitación del carácter taciturno. Los versos eslavos pueden relacionarse con la idea de que el ofendido es más sufrido, pero también con una suerte de conciencia popular como la reflejada en Pavel Simoni (Adrianova Perec 1972: 17) sobre una clase de perdón de la ofensa: “El envidioso, el ofendido no entran en el paraíso” (Завидлив, обидлив не внидут в рай), donde de alguna manera se insta al carácter sufrido que no desea el mal que le causaron a los demás, sino que perdona y olvida, sin quedarse atrapado en la ofensa. En la compilación proverbial *Melissa* (Viktor Semenov 1968: 228) se cifran proverbios del estilo del menandreo en análisis, como el extraído del Evangelio, que reza: “Ninguno que poniendo su mano al arado mirare atrás, es hábil para el Reino de Dios”, Никтоже, възложивъ руцѣ своѣѣ на рало и зрѣвъъ вспасть, оугоденъ ѣсть въ црѣкви небѣмъ, donde se juzga la pasividad humana a la manera del aforismo griego atribuido a Menandro 240. Las traducciones eslavas parecen condenar la queja, preferir al ofendido silente, al estilo de Teofrasto en *Melissa* (Semenov 1968: 430): “Avergüénzate a ti mismo, para que no seas avergonzado por otro”, Грамлаи самъ сѧ, да ѿ нного не посрамленъ боудеши, donde la vergüenza encaja con el silencio del hombre ofendido o con la injuria o agravio del hombre silente en el Menandro esclavizado²¹:

Εὐκαταφρονῆτος ἔστι σιγῆρος τρόπος. (240)

Un carácter taciturno es despreciable.

Ўбѣдимъ ѣсть в'сѣгда млѣчлнвѣ моужь. (Sr 100)

Ѡбѣдѣи ѣ в'сѣгѧ терпѣлиѣ мѣж. (H)

Ѡбѣдимъ ѣсть в'сѣгдѧ терпѣлиѣ || мѣжъ. (G)

Ѡбѣдимъ ѣсть в'сѣгдѧ молчалнѣ моужь :~ (Spc 95)

Ѡбѣдимъ ѣсть в'сѣгдѧ молчалнѣ моужь ÷ (Spc Sem 94)

Ѡбѣдимъ ѣсть в'сѣгдѧ молчалнѣ моужь ÷ (S)

Ѡбѣдимъ ѣсть в'сѣгдѧ молчалнѣ моужь ÷ (P)

²¹ V. Sr 30, G, Spc 24, Spc Sem 23.

El verso griego postula un tipo de carácter evitable, mientras que los traductores eslavos se centran más en la idea del hombre silencioso y del agraviamiento contra él, sin una alusión explícita al modo de ser. Los traductores eslavos trastocan con más claridad el griego εὐκαταφρόνητος, “despreciable”, al proponer un antiguo eslavo ѡбидимъ, “ofendido”. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), se atestigua la forma εὐκαταφρόνητός como: *easy to be despised, contemptible, -negligible*. La idea del desprecio o de la negligencia se cristianiza por los traductores eslavos, que cambian sutilmente de órbita léxica; en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el griego εὐκαταφρόνητος se traduce al antiguo eslavo como ѡбръћомъ, “desatendido, descuidado, menospreciado, desdeñado” (apud Ralja M. Cejtin 1999: s.u., deducimos que es la forma participial del atestiguado ѡбръщати); la unidad léxica ѡбръћомъ no se corresponde exactamente con el proverbial ѡбидимъ. De nuevo en la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: s.u.), se registra ѡбидимъ быти, “ser ofendido, injuriado”, en correspondencia con el griego κατακυβεσθαί, “ser llamado perro”. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), el verbo ѡбидѣти se usa en los sentidos de “herir a alguien, portarse injustamente con alguien”. De esta manera, pasamos del desprecio griego hacia alguien a la herida eslava de alguna persona. La traducción eslava reza algo así como: “Ofendido es siempre el hombre silencioso” (donde млъчливъ, молчаливъ aparecen sólo en una rama de la tradición menandrea eslava: Sr, Spc, Sem, S y P), en una suerte de alusión velada a la humildad o humillación cristianas, la ética de la resistencia pasiva.

El personaje silencioso (que se corresponde adecuadamente con el griego proverbial σιγηρός, “taciturno, sigiloso”, según confirman los trabajos léxicos como la *Crónica de Amartolos*, Istrin 1930: s.u., o el propio Franz Miklosich 1862: s.u., donde para la traducción latina del eslavo молчаливъ se plantea *taciturnus*, “taciturno”), se transforma en los manuscritos H y G en el varón paciente, sufrido, con lo que la cristianización avanza un paso más, al conjugar al ofendido, ѡбидимъ, con el sufridor, трѣпѣливъ, en una lectura del tipo de: “El hombre (varón) sufrido siempre es ofendido”. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), el adjetivo трѣпѣливъ no corresponde en absoluto con el griego σιγηρός, sino con los griegos μακρόθυμος, “sufrido, paciente”, καρτερικός, “resistente, paciente”, μακροθύμως, “pacientemente”; трѣпѣливъ se usa en el sentido de “paciente” (ruso moderno терпеливый). Por otra parte, se produce una interpolación del adverbio de tiempo вѣгда en todas las recensiones eslavas, lo que también nos puede inducir a pensar, tras los ajustes de traducción examinados y las ligeras alternancias léxicas en determinados vocablos, que estamos ante una sustitución por una sentencia del entorno eclesiástico similar, más que ante una traslación. A día de hoy somos incapaces de identificar cuál.

Si nos centramos en el reflejo de la palabra en análisis, τρόπος, sugerimos que se reinterpreta tal vez en el antiguo eslavo мѡужь, “varón”. A través de este tipo de propuesta de traducción podemos ver perpetuado el

hipotético conflicto con la ideología monacal que mira la forma de ser como modo de diferenciar entre los humanos, allí donde debe imperar la igualdad y donde el carácter se infunde sólo por obra divina y para amar al prójimo, como se plasma en el caso de los matices implicados por el antiguo eslavo *нравъ* (la virtud como reunión de virtudes y en conexión más con el griego *αρετη*²²). También podríamos considerar que el término “varón” constituye una toma de la parte, el carácter, por el todo, la humanidad. El varón se entiende como ser humano, consorte, soldado (Ralja M. Cejtin 1999: *s.u.*), en rasgos que pueden formar parte de lo que lo define identitariamente o caracteriológicamente. Citamos el ejemplo de la misma autora (*ibid.*) que refiere rasgos negativos de la personalidad típicamente denunciados también en la antología proverbial menandrea en un fragmento de Salmos 54:24: *мужн крѣвы і лѣстїнѣ не прѣполовѣтъ днѣ своѣхъ*, en Sin.: “a esos sanguinarios y traidores sin llegar a la mitad de su vida”. La superposición de la mentira y la maldad como atributos de la idiosincrasia del individuo que desperdicia sus días nos ayudan a reforzar la tesis del entendimiento del varón (hombre, ser humano) por su natural.

Los proverbios griegos 359, I. 155 o II. 3 recuperan el temple o estado de ánimo como un camino hacia la igualdad o el comportamiento justo de las personas afortunadas con el resto de la población más desfavorecida. La equidad entronca con el precepto de la misericordia que se le exige a todo ser humano: “Cuando se ha hecho bien, y se olvida que se ha hecho, al final se saca el mal propio”, *Ашто и добре сътворить, то забывся творить и на последък изнесеть злобу свою* (Sirac, según Varvara P. Adrianova Perec 1972: 17), o “Es una lástima amar la virtud (la buena acción) en otros, y en uno mismo tener mal”, *Люто есть в инех възлюбити добродетель, а в себе имети злобу* (Timonacte, *ibid.*), donde la ecuanimidad de aptitud se alza como universal humano a través de la polarización entre la exigencia del bien de otros y la negación del mal propio. La equidad también parece recordarse en aforismos sobre la compasión, asignado a Sirac: “Crea misericordia en tiempo de pena, como la nube de lluvia en tiempo sin lluvia”, *Творяи милостыню в время печали, яко и облак дождевныи во время бездожья* (Adrianova Perec 1972: 16). En la compilación proverbial *Melissa* (Viktor Semenov 1968: 228) se exhorta a la humildad con la riqueza personal, de una manera

²² El griego *αρετη* puede indicar las nociones de: *generally, goodness, excellence of any kind, -in moral sense, goodness or virtue, also character for virtue, reputation, merit* (Liddell y Scott 2007: *s.u.*); *αρετη* se aproxima a la noción de *δικαιοσύνη* (la justicia quizás al estilo de los textos menandreaos donde se constata la protección del honrado de la vileza o la maldad de las palabras). Este concepto se encuentra en otros lugares subordinado a las cuatro virtudes cardinales, de modo que *αρετη* puede emplearse en última instancia para describir la fidelidad de los héroes de la fe en vida y ya muertos. Kittel (1976: *s.u.*) refiere el texto apócrifo 2 Macabeos 10: 28 (*Now the sun being newly risen, they joined both together; the one part having together with their virtue their refuge also unto the Lord for a pledge of their success and victory: the other side making their rage leader of their battle*, King James Bible). Esta utilización aproxima las nociones de carácter, hombría y virtud que se desgajan del texto en análisis.

similar y en boca de Eurípides: “No es razonable el que teniendo un poco de suerte se enorgullece”. En Pavel Simoni (1899: 78) se acopia el fraseologismo: “Dios es rico en misericordia, Dios hace lo suyo” (ΒΟΓΑΤΖ ΒΟΓΖ ΜΗΛΟΥΤΗΥ, ΕΓΓΖ ΕΚΟΕ ΕΟΔΉΚΑΕΤΖ); se deja sentir la noción popular de la misericordia en la imparcialidad menandrea. La integridad por encima de la fortuna o la miseria se aprecia también en otro refrán indexado de Pavel Simoni (1899: 146): “Al pobre le gustaría la gelatina, y al rico el oro no le entra en la garganta” (ἸΒΟΓΑΗ ῥᾶ ΚΗΕΛΙΟ ἂ ΒΟΓΑΤΟ²³ Η ΖΟΛΟΤΟ Ε ΓΟΛΟ ΗΕ ΗΔΕΤΖ) que nos conduce de algún modo a la honestidad menandrea en la penuria o en la abundancia, puesto que las condición humana (cristiana) iguala:

Ἴσος ἴσθι τοῖς τρόποισι πλουτῶν ὡς πένης. (359)
 Ἴσος ἴσθι πλουτῶν τοῖς τρόποις ὥσπερ πένης. (Boissonade
 I. 155 *apud* Jagić 1892a: 10)
 ἴσος ἴσθι τοῖς τρόποις πλουτῶν καὶ πενης. (Sternbach
prop.in Meyer. Sitzungsber. II. 3 (1890), p. 373 *apud* Jagić
 1892a: 10)
 Ya seas rico o pobre, sé equitativo en tu modo de obrar.
 ІѢДНАКЪ²³ БОУДН Н Б(О)ГАТЬ Н ОУБОГЪ. (Sr 166)
 РАКѢ БЖДИ КРЕ҃ГѦ Н БОГѦ СЫ Н ДБОГЪ. (H)
 РАВЕНЪ БДН КРЕГДѦ Н БОГАТЪ СЫН Н ОУБОГЪ. (G)

Los sentimientos de consonancia y de paridad también se abrigan en las traducciones eslavas, si bien quizás desde un centro de atención moral, misericorde para con el prójimo. Una vez más el traductor eslavo, cualquiera que consideremos la fuente griega de la que hipotéticamente parte, parece tener dificultades con el lexema τοῖς τροποῖσι, "tus conductas, tus modos de ser/obrar", de ahí que evite su traducción, o bien se sitúa en la línea ideológica de la negación de diferenciaciones del carácter, porque éste lo infunde Dios como un universal consistente en el amor al prójimo por encima de uno mismo, sin discrepancias en los modos de ser, o bien porque opina que la manera de ser se intuye contenida en el imperativo eslavo БОУДН, “sé”, griego ἴσθι.

Este verbo comporta un rango amplísimo de significados, entre los que podemos contar el carácter en el sentido estricto de la forma de "ser". En Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*), el infinitivo griego εἶμι se atestigua en uno de sus usos como: *to be, to exist, to be in existence*, y en otra de sus acepciones, se aporta la utilización: ΕΣΤΙΝ ΟΣ, ΕΙΣΙΝ ΟΙ, es decir: *some one, some, many*, donde ese "alguien, alguno", o esos "muchos" podrían conducirnos una vez más a la reinterpretación anterior del carácter como varón; por otro lado, el existir, el ser o el estar en la existencia de formas determinadas también reenvían al carácter. El resto del proverbio se analiza exhaustivamente en la parte de la tesis destinada a la riqueza²⁴.

²³ In mss. legitur ІѢДНАГЪ *apud* Vatroslav Jagić (1892a:10)

²⁴ Páginas 512-515 de la tesis.

La traducción del griego 393 encuentra ecos de los prototipos de composición traductora que retoman las dudas del monje eslavo en torno al griego τροπους, en un verso sobre el carácter de la mujer, estimado a veces por bueno. La sorpresa ante la benignidad de la mujer quizás enraíza en la percepción negativa (especialmente en un ámbito monástico célibe) de la fémina como instigadora del pecado en contextos populares como: “La más mala de las malas la mujer mala”, Злых всех злее злая жена (en Pavel Simoni, según Varvara P. Adrianova Percec 1972: 26) o en ámbitos misceláneos como el *Izbornik de 1076*: “Poca es toda la maldad contra la maldad de la mujer”, Мала есть вся злыба противу злыбе женъскей (Percec 1972: 25). En la Biblia, el buen carácter de la esposa se alaba en el capítulo completo de Proverbios 31, consagrado a la hembra ideal, entre los que destacamos: 31:25-26: Se reviste de fuerza y dignidad y no le preocupa el mañana. Abre su boca con sabiduría y su lengua instruye con cariño”, o también 31:27-29: “Vigila la marcha de la casa y no come el pan de balde. Sus hijos se apresuran a felicitarla y su marido hace su alabanza: ‘¡Hay muchas mujeres valiosas, pero tú las superas a todas!’” (*Biblia de Jerusalén* 2009). La lectura rusa ofrece: Она наблюдает за хозяйством в доме своем и не ест хлеба праздности. Встают дети и ублажают ее, -- муж, и хвалит ее: „много было жен добродетельных, но ты превзошла всех их. (*Texto Sinodal* 1876). Todas las cualidades cuasibeatíficas que el cantor de los proverbios bíblicos asigna a la mujer ideal quizás las piense el traductor eslavo que se admira de las buenas costumbres en una mujer:

Καλὸν γυναικὸς εἰσορᾶν καλοὺς τροπούς. (393)
 Es hermoso ver buenas costumbres en una mujer.
 Лѣпа єсть женѣ оутварь ꙗгда смыслить. (Sr 169)
 Лѣпа єсть женѣ оутварь ꙗгда оумъ ꙗма. (G).

Los contenidos morales griegos giran en torno al ideal femenino de belleza, y a los hábitos bonitos o buenos en una mujer. Estamos ante la misma mujer idealizada por el monje eslavo desde sus preocupaciones morales, como viene siendo costumbre en el corpus²⁵. En esta ocasión, retomamos el análisis de καλοὺς τροπούς, “buenas costumbres”, como las perífrasis antiguo eslavas оутварь ꙗгда смыслить, “adorno cuando piensa”, оутварь ꙗгда оумъ ꙗма, “adorno cuando tiene juicio”. El hecho de que los traductores eslavos respeten hasta cierto punto (en caso de que aceptemos que los testimonios eslavos son traducciones) el inicio del verso griego καλὸν γυναικὸς, “es hermoso en una mujer”, en Лѣпа єсть женѣ, “es bello (conveniente, bello moralmente) para la mujer”, no parece óbice para que el antiguo eslavo оутварь nos quede fuera de la atribución griega. ¿Podemos especular con la teoría de que los traductores eslavos reciben un texto griego difícil de leer desde el punto de vista gráfico, de modo que malinterpretan un defectuoso, desde la perspectiva gráfica al menos, εἰσορᾶν, “ver”, en un plausible εἰσοπτρον, “espejo”, en sus intentos por

²⁵ V. la sección destinada a la mujer, en las páginas 180-181 de la tesis.

descifrar una transmisión problemática? La forma εἰσοπτρον se define en Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.) como: *a looking-glass, a mirror*, es decir, un espejo, un vidrio donde reflejarse, que puede ser considerado un ornamento femenino, de modo que los traductores eslavos podrían haber partido de un originario εἰσοπτρον, y haber propuesto un más general оутварь. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) la palabra оутварь se atestigua en los usos de: “adorno”, “orden cósmico”, “paz”. De todos modos, y aunque esto fuera así, queda irresuelta la parte de la sentencia que nos ocupa con más fuerza en esta sección: “los buenos hábitos” (καλούς τρόπους).

Nuestra visión consiste en que, si la tradición eslava se puede mirar como un reanálisis de la sentencia griega propuesta y no como una máxima no menandrea, la mezclanza del carácter con la costumbre y con la virtud (bondad) en la esfera cristiana se halla apuntada o mostrada por otras muestras antológicas y por los trabajos lexicográficos que consultamos habitualmente. A su vez, la interacción entre el carácter y la razón se da a través del rasgo de la prudencia o la templanza como virtud por excelencia. Este último aspecto nos haría explicarnos el verbo de pensamiento смыслить, o el rodeo verbal оумъ ѿмат.

El proverbio griego 548 causa también conflictos de adaptación al monje eslavo en la respuesta al griego καλούς τρόπους. Proporciona al lector un acercamiento muy somero a la visión bizantina de las relaciones entre extranjeros o la diplomacia. Así en el evangelista Mateo se constatan de algún modo las diferencias en forma de hostilidades y como invitación a la paz por encima de la guerra (Varvara P. Adrianova Percec 1972: 26): “El que a hierro mata, a hierro muere”, Все бо приемишии нож ножом погибнут, que identificamos con las palabras de Jesús cuando vienen a arrestarlo; de ahí que en el proverbio menandreo se inste implícitamente a la superación de la disimilitud:

Ξενία <δε> χαλεπή <- > κατὰ πολλοὺς {τους} τρόπους.
(548)

La relación entre huéspedes es difícil por la diferencia de caracteres.
Странноу же бѣдно юсть быти вѣдомоу. (Sr 215)

La traducción eslava de este monóstico griego con dificultades en la transmisión parece muy distinta del verso griego en un principio. Las cosas se complican porque sólo hay un registro eslavo procedente de Srećković (Sr). Proponemos la siguiente interpretación en castellano para la sentencia eslava: “Es difícil ser extranjero para cada uno”. Si cotejamos con el origen griego (aunque maltrecho, sí útil), parece que el traductor eslavo comete dos fallos enlazados. Lee el griego ξενία, “hospitalidad” como ξένα, “lugares extranjeros”, en otras palabras, reanaliza en algo así como: “los lugares extranjeros son difíciles”. Esta reinterpretación quizás lleva a la idea de “ser extranjero” (странноу быти). De modo alternativo, ξενία podría interpretarse erróneamente como ξενω, “al extranjero” (dativo singular), lo que requiere menos cambios para el eslavo: “para el extranjero es difícil...” (странноу же бѣдно юсть).

Nos fijamos ahora en la posibilidad de que el griego $\kappa\alpha\tau\alpha\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \{\tau\omicron\upsilon\varsigma\}\ \tau\rho\acute{o}\pi\omicron\upsilon\varsigma$, “por la diferencia de caracteres”, se refleje en el antiguo eslavo $\kappa\iota\alpha\kappa\omicron\mu\omicron\upsilon$, “(a) cada uno”. Además de la reelaboración numérica de los múltiples caracteres en un solo “carácter”, asistimos a una reorganización léxica, que nos lleva del carácter al “cada uno”. La fuente eslava puede entonces aseverar que: “A cada extranjero le es difícil ser/existir”. El carácter (la parte) yace en el todo, el foráneo al que le resulta complicado vivir, en el sentido de convivir, como viéramos en el proverbio que tradujese $\tau\rho\omicron\pi\omicron\varsigma$ con el eslavo $\mu\omicron\upsilon\upsilon\eta$, “varón, hombre”²⁶. Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) da el ejemplo siguiente: $\tau\acute{\epsilon}\kappa\omicron\ \kappa\epsilon\tau\acute{\epsilon}\kappa\alpha\ \kappa\alpha\tau\eta\sigma\omicron\iota\ \epsilon\alpha\ \epsilon\tau\alpha\mu\acute{\epsilon}\rho\eta\tau\alpha\ \epsilon\alpha$, un fragmento de Lucas 14:11, “porque todo el que se ensalce será humillado”, donde $\kappa\epsilon\tau\acute{\epsilon}\kappa\alpha$ parece referir a todo ser humano y a cada individuo u hombre.

Desde la perspectiva ideológica, estas dificultades entre los huéspedes (o los que se son extraños unos a otros) pueden observarse reflejadas hasta cierto punto en *Celso contra los cristianos*, a partir de la selección efectuada por Origen en contra de Celso (Grube 2005: 145):

Cuando las personas son retadas a participar en otros misterios, la proclamación se expide a ‘todo aquel que tiene las manos puras y algo sabio que decir’ o ‘a todo aquel que esté libre de culpa, cuya alma no sea consciente del mal o que haya vivido una vida justa y noble’. Tal es la propaganda de aquellos que prometen la liberación del pecado. Escuchad ahora a qué clase de personas invitan estos cristianos: ‘A todo aquel que sea pecador, loco, que sea simple, en una palabra, a todo aquel que el Reino de Dios recibiría’. Debéis daros cuenta de que un pecador es un hombre injusto, un ladrón, un atracador, un envenenador, un profanador de templos, y de tumbas. Si uno quiere llamar a una banda entera de ladrones, estos (los cristianos) serían los apropiados a invitar.

En la admiración, sorpresa o alienación de Celso ante los presupuestos morales de la cristiandad y en el hecho mismo de que el cristiano Origen recoja esta mirada negativa del otro, podemos ver una suerte de expresión de la diferencia de caracteres como la dificultad relacional entre los huéspedes promulgada por el florilegio griego asignado a Menandro. ¿Se sienten los copistas menandrosos incomprendidos por el resto de las féas o las disensiones internas en su propia fé?

San Agustín (Grube 2005: 167) podría confirmar la relación difícil entre ajenos como una suerte de enfrentamiento también entre cristianos y paganos: “Los herejes piensan y enseñan cosas falsas sobre Dios y la religión; entonces llaman a esto ‘la nueva fe’”. Si consideramos la herejía como visión alienígena para el cristiano, también se puede desgajar de las palabras patrísticas una suerte de percepción del hereje como enemigo a reformar (huésped difícil en la versión menandrea griega), de ahí que

²⁶ Página 63 de esta sección consagrada al carácter.

Clemente (Grube 2005: 116) note: "Un enemigo debe ser ayudado, de modo que no continúe siendo un enemigo". Por otra parte, la traducción eslava de esta sentencia puede referir una vez más el sentimiento propio del creyente como expatriado por doquier, que aflora al estilo de las palabras de Clemente (Grube 2005 : 115): "Los cristianos no pertenecen a una tierra terrenal, y esto nos permite despreciar todas las posesiones terrenales". Más allá de las posesiones como productos terrenos, se menospreciarían aquí las relaciones mundanas, lo que resulta un pensamiento muy propio de ciertas vetas monásticas. Por otra parte, el aspecto penoso en la relación entre huéspedes podría estar tratando de suscitar la piedad (otro enclave básico para el monje eslavo ortodoxo). Se insta a tomar partido ante la pobreza y la extranjería tanto en el padre de la Iglesia como en los proverbios menandros.

Arístides (Grube 2005: 115) abunda en la idea del buen trato del extranjero al afirmar:

Los cristianos caminan con toda la humildad y amabilidad y la mentira no se encuentra entre ellos, y se aman de verdad unos a otros. Los que tienen, distribuyen libremente entre aquellos que no tienen nada. Si ven a un extranjero, lo llevan bajo su techo, y celebran con él como si fuera su propio hermano, por eso se llaman a sí mismos hermanos, no por la carne, sino en espíritu y en Dios.

El proverbio menandro 701 asigna al carácter el sentido de conducta o comportamiento, acción, de modo que exhorta a las personas a prescindir de toda actuación vil, falaz. El aforismo eslavo que traduce a esta sentencia griega versa sobre los espíritus malos o perezosos (viles) que nunca cambian; puede relacionarse con otros florilegios en los que pervive *a posteriori* este sentido de la invariabilidad de la maldad, convertido en la constancia de la bondad; así en boca de Sirac (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 12) se apunta: "Del amigo fiel no hay cambios y no hay medida de su bondad" (Друга верна несть измены и несть меры доброте его), donde la permanencia o estabilidad de la fe, ahora se enfoca desde la óptica contraria del malvado inmutable en el proverbio menandro que introducimos. Varvara P. Adrianova Perec (1972: 49), alude a una digresión extraída de la compilación *Pčela*, en la que resulta evaluado negativamente el halagador como entidad cambiante, ya no desde la perspectiva de que su perversidad varíe, sino de su actitud hacia el prójimo ante un empobrecimiento repentino del otro: "Entonces la cara de los aduladores muda, entonces el rostro del hipócrita se desenmascara...¿no era ayer cuando halagabas al halagable? ¿no le cogías de la mano y ante sus piernas te postrabas ? ¿no lo llamabas señor y dios ? Era todo hipocresía. Y después vendrá un tiempo en que la hipocresía se desentrañe y veamos cómo somos en el espíritu" (Тогда лица ласкающих изменяться, тогда лик их лицемерства облича[е]тся...Не того ли вчера хваляще ласкаху? Не того ли руке лобызасте и пред ногама его валястесь? Не господом и богом звасте ли? Лицемерство бяше все. И ноне же приде время, отверьгохом лицемерство и явихомся, каци есмы умом); el pedazo final del espíritu, lo que no se transforma, se yergue precisamente como el punto del

hipócrita (del malvado) que no varía, en la línea señalada el Menandro eslavo:

Ρυοῦ δε σαυτον παντὸς ἐκ φαυλοῦ τροπου. (701)

Guárdate de toda conducta vil.

Ράθυμος νοῦς οὐδεποτε ἀλλάσσεται. (42, 1)

Un espíritu perezoso nunca cambia.

Ἄνδρος πονηροῦ σπλιγχνον ου μαλάσσεται. (31)

Un carácter malvado la víscera no cambia.

Скѣρѣнаѣ смыслъ нѣкогдаже се не измѣнит'. (Sr 253)

скѣрѣнын смыслъ нѣкогдаже се измѣнитъ. (H y G)

Las traducciones eslavas que se proponen originadas en la fuente griega 701, no parecen coincidir muy exitosamente con el monástico del Menandro grecobizantino. Los editores sugieren que el verso griego al que corresponde este aforismo eslavo se pierde, y por eso plantean una reconstrucción a partir de la fuente eslava preservada. El espíritu (o el carácter o comportamiento) en su faceta negativa (sufrimiento, malignidad, enfermedad) se refleja en distintos textos bíblicos como Proverbios 18:14: “El ánimo del hombre soporta la enfermedad, ánimo abatido, ¿quién lo levantará?” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso escribe: Дух человека переносит его немощи; а пораженный дух-- кто может подкрепить его? (*Texto Sinodal* 1876). Las traducciones eslavas parecen obedecer más al griego 31, que al griego 701. Descartamos el verso 42, 1 porque es una reconstrucción griega a partir de la fuente eslava, por lo que no podemos examinar una problemática de traducción real. Así las cosas, nos fijamos en la colocación semántica *скѣрѣнаѣ смыслъ* como reflejo del antecedente griego más viable: ἄνδρος πονηροῦ σπλιγχνον, “del hombre malvado la viscera”; en Liddell y Scott 2007: *s.u.*, se atestigua la forma *σπλάγχχνον*, “órganos internos, entretelas, corazón”, en los sentidos de: *Latin: viscera, the inward parts, inwards, -metaphorically, the heart, the seat of the feelings*, entre otros, lo que refuerza la idea de que el traductor eslavo no refleja este lexema, o bien lo traduce como *смыслъ*.

De todos modos, el traductor eslavo puede utilizar también *смыслъ* interpretando la parte por el todo, de manera que sustituye al varón por su pensamiento, y traduce el adjetivo griego “malvado, perverso, pérfido, astuto”, con el calificativo antiguo eslavo *скѣрѣнаѣ* (“sucio, impuro”). Así se define en en Ralja M. Cejtin 1999: *s.u.*, donde se corresponde con el griego *αἰσχρός*, entre otros, lo que imbrica los universos semánticos de la impureza con la vergüenza, como venimos analizando para ciertos casos de estudio de esta sección, y nos hace revisitarse la especificidad de un mal entendido como mancha imborrable e incorregible, un estigma, conceptos habitualmente conferidos por *πονηρός*.

Atendemos ahora a un proverbio griego que pervive, distinto del monástico griego inicialmente pensado como fuente de la traducción eslava (701), porque también podemos atribuirle las sentencias eslavas: se trata del griego 33: Ἄνδρος πονηροῦ σπλάγχχνον ου μαλάσσεται, en la

traducción castellana: “Las entrañas de un hombre malvado no se ablandan” (Mariño y García 1999: 372). Los eslavos atestiguados *ѣкѣрьѣнаѣ ѣмыѣѣ* “un pensamiento malvado” podrían sentirse como el reflejo del verso 33 (Siegfried Jäkel 1964: 34): *Ἀνδρὸς πονηροῦ...σπλάγχχνον*, donde una vez más el pensamiento, *ѣмыѣѣ*, ha hecho confluír al hombre y la interioridad, en una toma de la parte por el todo binario *ανδρὸς-σπλάγχχνον*, mientras que el eslavo *ѣкѣрьѣнаѣ* resulta una traducción apropiada del griego *πονηροῦ*. También podemos interpretar *φάϋλου τροπου*, “carácter falaz”, como origen de *ѣкѣрьѣнаѣ ѣмыѣѣ*, “pensamiento malvado”, por un proceso metonímico similar, pero se nos queda descolgada la preposición griega *ἐκ*, “de”, por una parte, y el pronombre en genitivo que califica al “carácter falaz”, *παντὸς*, “de todo”, por otra. Dicho de manera distinta, ¿dónde desaparece el griego “de toda conducta vil”, en los testimonios eslavos “un pensamiento malvado”?

La respuesta difícil fuerza a que editores como Moreno Morani (1996: 99), rechacen las atribuciones propuestas (Jagić 1892a: 14, Jäkel 1964: 125), y consideren que el verso griego perdido en el que se fundó esta sentencia deba ser reconstruido con un comienzo como *ῥαθυμος*, “irracional, descuidado” (*easy-tempered, thoughtless, careless, -sluggish, lazy, slothful*, Henry Liddell y Robert Scott 2007: s.u.) o *ῥυπαρος*, “loco, perezoso” (*foul, dirty, -metaph., sordid, mean*, Liddell y Scott 2007: s.u.). Siegfried Jäkel (1964: 34, 125) había sido más arriesgado proponiendo una reconstrucción completa (sobre la base de las sentencias eslavas de Vatroslav Jagić 1892 a y b), como es 42, 1 y en comparación con la sentencia 33, comentada en el párrafo anterior, y la máxima 395 (Jäkel 1964: 55): *Κακοῦ μεταβολὴν ἄνδρὸς οὐ δεῖ προσδοκᾶν*, en la traducción castellana: “No hay que esperar el cambio de conducta de un hombre malvado” (Mariño y García 1999: 389).

Si nos concentramos de nuevo en el griego atestiguado 33, la negación *οὐ μαλάσσεται*, “no se ablandan”, puede ser intuitiva en el antiguo eslavo *нѣкогдаже ѣ не ѣз'мѣнѣт'*- *нѣкогдаже ѣ ѣз'мѣнѣт'*, “nunca se transforma”, si bien resulta más difícil admitir que la expresión griega 701 *ῥύου δὲ σαυτον*, halle algún tipo de reflejo en los antiguos eslavos *нѣкогдаже ѣ не ѣз'мѣнѣт'*- *нѣкогдаже ѣ ѣз'мѣнѣт'*, como indican los trabajos lexicográficos. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el infinitivo *ρυεσθαι*, “liberarse”, se traduce con el eslavo *избавити*, “liberar(se), librar(se)”. Así las cosas, podemos suponer que el verbo *ѣз'мѣнѣт'*, “cambia”, se origina en un error de lectura a partir de un hipotético *нѣбаѣт'*, “se libera”, pero esto aclara sólo el plano léxico, porque en el nivel sintáctico dicha sustitución no explicaría nada; es decir, nos preguntamos cómo pasamos del imperativo griego al inicio de la frase a la tercera persona del singular eslava al final de la oración y además atravesamos también por la gigantesca adaptación morfosintáctica de *ἐκ φάϋλου τρόπου* como *ѣкѣрьѣнаѣ ѣмыѣѣ*, y dejamos por imposibles las negaciones eslavas *нѣкогдаже*- *нѣкогдаже*, “nunca” y *не*, “no”, o las

atribuimos a un erróneamente leído o escuchado δε, “por otro lado”, como partícula negativa griega μη. En este mar de especulaciones, nos falta también una palabra eslava que pudiera concordar con el griego σουτὸν, “a ti mismo”. Por todo ello, nos inclinamos a pensar como más certera la atribución de las máximas eslavas al griego 33 que al griego 701, si bien ninguno de los supuestos antecedentes de la fuente eslava nos convence del todo.

El proverbio griego 731 asocia el carácter con la justicia y la riqueza o fortuna. Esta simbiosis puede relacionarse con la ideología que se plasma en otros proverbios de índole didáctico religiosa del entorno medieval eslavo ortodoxo, con la creencia popular de que el humor humano viciado del envidioso aleja del ser prudente: “Los ojos envidiosos no conocen la vergüenza”, Завидуши глаза не знают стыда (Dal’ en Adrianova Perec 1972: 18); en el trasfondo de esta conciencia popular, puede originarse el que los traductores eslavos insten a las riquezas justas, generadoras del bien a su alrededor, en lugar de recomendar la envidia o la perfidia. En la compilación proverbial *Melissa* editada por Viktor Semenov (1968: 134) se recoge un verso del propio Menandro que viene al caso del que analizamos ahora: “Bendito el que tiene posesión y mente, porque puede éste pedir/necesitar lo bonito”, Бл҃женъ ѿже имѣнныѣ имѣють и оумъ• то бо можетъ ѿже (аѣ)по требовати, donde la idea de la justicia del carácter se desgaja de la posesión juiciosa (con mente) y las necesidades de las buenas o bonitas (moralmente aceptables):

Τροπος δίκαιος κτήμα τιμιώτατον. (731)

Un carácter justo es la posesión más preciosa.

Сѣяніе правдѣно имѣни(е) чѣстѣно. (Sr 277)

дѣѣство правдѣно имѣніе чѣстѣно. (H y G)

дѣлание правдѣно имѣніе чѣтно ∴ (Spс 252)

дѣланиѣ правдѣно имѣніѣ чѣтно ∴ (Spс Sem 255)

El hecho de que el texto griego interprete el modo de ser como una tenencia o posesión resulta incómodo para la mentalidad del monje eslavo ortodoxo, que intenta distintas reinterpretaciones. Para las traducciones de los griegos δίκαιος, “justo”, κτήμα, “posesión”, y τιμιώτατον, “más preciosa”²⁷. En esta unidad temática, nos interesa destacar el hecho del cambio de la “posesión hermosa” por la “tenencia pura”, en conexión con el reemplazo del carácter por la actuación, oséase, de la forma de ser por el modo de obrar, como venimos analizando. Los diccionarios, el griego τροπος no se traduce estricta ni usualmente con los eslavos proverbiales дѣѣство, “acción, conducta”, дѣланиѣ, “actividad, obra”. En el griego del Nuevo Testamento (Geoffrey W. Lampe 1968: s.u.), este lexema se usa en los siguientes sentidos: *A.tendency, direction, B. way, manner, fashion, in*

²⁷ Páginas 297-299 y 530-532 de la tesis.

various adverbial usages, 2. allegorical, or spiritual, opposed to literal, interpretation; a. of mythology b. of scripture, 3. hymn. La traducción eslava más usual de esta palabra es *нравъ* u *образъ* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), pero el traductor eslavo propone esta vez voces más relacionadas con la obra o acción que con la forma de ser como tal o en exclusiva; así en Ruben I. Avanesov (1990: s.u.), el antiguo eslavo *дѣлѣтво* se utiliza en los significados de “acción, conducta”, rusos *действие, поступок*, “ocupación en alguna actividad”, ruso *занятие каким-л. делом*, “asumir una ley o una posición”, ruso *применение закона- положения*, “naturaleza, cualidad”, rusos *свойство, качество*. Por otra parte, la variante léxica *дѣлание* también se atestigua en Ruben I. Avanesov (1990: s.u.) en las acepciones de “trabajo, actividad”, rusos *работа, труд*, y se cita el ejemplo proverbial menandro para ilustrar esta palabra. Aún así, juzgamos que el vocablo *дѣлание* (Spс) por su significación y por su nexo más directo con los griegos *εργασια*, “trabajo, labor”, *ενεργεια*, “energía, obra”,²⁸ nos parece más alejado del sentencioso *τρόπος*, que el eslavo *дѣлѣтво* (H y G), que se puede entender en la connotación más amplia de habilidad, naturaleza o esencia, como carácter en tanto que cualidad, propiedad e incluso modo de hacer, más que como acción sin más no descrita, o trabajo en la línea del esfuerzo o de lo laboral. El testimonio corrupto de Sr *дѣлание* debe ser corregido (como ya apuntara Vatroslav Jagić 1892 a) en *дѣлание*.

Los proverbios griegos 785 K, Dífilo 114 y Papiro III. 8 reflejan la misma mentalidad del carácter virtuoso como un depósito de felicidad, que los traductores eslavos reinterpretan de distintas maneras. Este pensamiento se relaciona sin duda con la utilidad y la productividad sociales que se esperan del buen cristiano; así, en el Evangelio de Mateo se lee: “Mirad a los pájaros del cielo, como no siembran, ni siegan, ni aprovisionan grano en los graneros...”, *Воззрите на птицы небесныя, яко не сеют, ни жнут, ни собирают в житницы* (Adrianova Perec 1972: 29), en el sentido de que las aves no planifican, no razonan ni son prudentes, y por tanto están al margen de la alegría de la virtud cantada en el proverbio menandro que sigue; de modo similar, en la compilación proverbial *Melissa* (Viktor Semenov 1968: 134) se recoge en boca de Apolonio: “No es ofensivo el que ha nacido pobre, sino el que se empobrece por una falta”, *Не то поношенъ, нѣже въ оубожѣствѣ роденъ, нѣже кини дѣла оубожа* ∴, y también la cita evangélica de Mateo 5:11 (Semenov 1968: 112): “Bienaventurados seréis cuando os injurien y os persigan, y cuando, por mi causa, os acusen en falso de toda clase de males” (*Biblia de Jerusalén* 2009), *Бл҃жени есте, егда вѣ поносѣтъ, и нѣжеженоуѣтъ бы, и рѣкоуѣтъ вѣсѣлъ злѣ гл҃ъ на вы л҃юще, мене ради*, donde la humildad se resalta como virtud del carácter cristiano:

Ως ἡδὺ συνέσει χρηστότης κεκραμενῇ. (Sternbach *prop.*
Menandri fr. 785 apud Jagić 1892a: 20)

Ως μακάριον φρόνησις ἐν χρηστῷ τρόπῳ. (*Diphilus fr. 114*
apud Jagić 1892a: 20 et Pap. III 8 apud Jäkel 1964: 126)

²⁸ Cf. páginas 59 y 79 de esta misma sección.

¡Qué felicidad es la sensatez en un carácter virtuoso!
БЛАЖЕНО ЇСТЬ СМЫШЛЕННІЕ СЪ НЗЫГЛА(ГОЛА)НЫНЫМЪ ДѢЛОМЪ. (Sr 384)
БЛАЖЕНЪ ЇСТЬ СМЫСЛАЪ НЕИЗГЛАНЫИ ДѢЛО. (H y G)

Las nociones griegas de virtud y felicidad se reinterpretan hasta cierto punto en los versos eslavos en los conceptos de racionalidad y moderación. La problemática atributiva y que concierne al estudio de otras palabras clave como ἡδύ, μακαριον se estudia en la sección oportuna²⁹. Kittel (1976 IX: 233) especifica que el griego φρόνησις ocurre sólo dos veces en el entorno del Nuevo Testamento (tal vez el más relevante en nuestros escribas): en Lucas 1:17 y en Efesios 1:7-8. Como informa Kittel (*ibid.*), Lucas no parece una buena ilustración de la utilización del término, puesto que se trata de un comentario a otro pasaje de Malaquías 3:23, una suerte de paralelismo a la primera parte del verso y quizás una reconstrucción del original. Aún así, citamos aquí el versículo, puesto que incluye el concepto clave de la prudencia: “e irá delante de él con el espíritu y poder de Elías, para que los corazones de los padres se vuelvan a los hijos, y los rebeldes, a la prudencia de los justos; para preparar al Señor un pueblo bien dispuesto.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el texto ruso aporta: и предъидет пред Ним в духе и силе Илии, чтобы возратить сердца отцов детям, и непокоривым образ мыслей праведников, дабы представить Господу народ приготовленный. (*Sinodal* 1876). En la instancia de Efesios, la gracia divina reviste de pura sabiduría: “Por medio de su sangre conseguimos la redención, el perdón de los delitos, gracias a la inmensa benevolencia que ha prodigado sobre nosotros, concediéndonos todo tipo de sabiduría y conocimiento.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa ofrece: в Котором мы имеем искупление Кровию Его, прощение грехов, по богатству благодати Его, каковую Он в преизбытке даровал нам во всякой премудрости и разумении. (*Texto Sinodal* 1876).

Frente a la aparición mermada en el Nuevo Testamento griego de φρ-, el grupo σωφρ- ocurre con una frecuencia un poco mayor: catorce veces, ocho de ellas en pasado (Kittel 1976 VII: 1102). De todos modos, el grupo léxico no se evita ni mucho menos, y se emplea para servir a la exposición material de la fe en el mundo. A los escribas eslavos puede entonces servirles mejor una agrupación léxica interpretada en una línea de fe pragmática, que una comunidad de lexemas muy poco habituales en el entorno de las Sagradas Escrituras, postapostólico o apologético, y con usos tal vez más específicos como supone φρόνησις, que en el entorno eclesiástico-administrativo se constituye como apelativo al Obispo, en padres como Basilio, Anastasio e Isidoro, en equivalencia con el más común en la esfera latina, *prudentia*.

De hecho, ocurre en el corpus eslavo de las sentencias de Menandro la propuesta reconstructiva griega de χρηστοτης con el eslavo мнѣ|лованіе, “misericordia, compasión”, como en el manuscrito ruso G, para el que se propone un texto griego aparecido bajo el número 32 en el apéndice 1 (Jäkel

²⁹ V. páginas 630-634 de la tesis, donde se analiza la conceptualización del placer.

1964: 125) en Estobeo 3, 37, 8 (*Men.II.fr.539*); apuntamos que esta pauta editorial se puede hallar en la misma línea ideológica del bien como moral y de la razón como principio imbricado en la bondad de los monjes eslavo ortodoxos. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*), se atestigua el griego χρηστοτης en los sentidos de: *of persons, goodness, honesty, uprightness, -kindness, good-nature*. En Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), descubrimos que en antiguo ruso sí está atestiguado el sustantivo neutro *милоскание*, en los usos de “gracia, misericordia”, y en correspondencia con los griegos: *ἐλεημοσύνη*, “piedad, gracia, compasión, clemencia, limosna”, *συγγνώμη*, “compañerismo, permisividad, perdón, petición de perdón”, *συμπάθεια*, “compasión, solidaridad”. No encontramos el griego χρηστοτης como equivalencia de la forma *милоскание* recogida en Sreznevskij (*ibid.*).

En Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*), el griego *συμπάθεια* se define en inglés como: *fellow- feeling, sympathy*. El griego *συγγνώμη* se referencia en el mismo Liddell y Scott (2007: *s.u.*) como: *fellow-feeling with another, allowance for him: pardon, forgiveness: also a claim to forgiveness, excuse*. Por último, el griego *ἐλεημοσύνη* (*ibid.*) denota en inglés: *pity, mercy: an alms*. Los sentidos aludidos por estas tres palabras griegas albergan un grado de sinonimia elevada: la simpatía o condolencia, la permisividad con el otro, el perdón, la excusa, el pedir clemencia o la piedad y la misericordia pueden iluminar distintas zonas léxicas de la relación de bien o de bondad con el prójimo.

A la vista de esta información, el término χρηστοτης (“bondad, excelencia”) resulta más general, sin matizaciones morales expresas (aunque en un contexto como este las conlleve quizás); las palabras griegas *συμπάθεια* -*συγγνώμη*- *ἐλεημοσύνη*- *милоскание* sí otorgan una inflexión moralista más clara en los significados de perdón o limosna, piedad o merced. Delimitan el mero favor o gracia. Los editores griegos de las sentencias menandreas que toman como punto de partida la fuente eslava, proponen reconstruir a raíz del antiguo eslavo *милоскание* el griego χρηστοτης. Podríamos ver lógica esta propuesta reconstructiva, si la forma eslava evidenciada fuese algo así como *благодѣяние* – *благодѣянии*, “gracia, favor”, que se vincula con el griego χρηστοτης al menos en el glosario de la *Crónica de Amartolos*, Vasilij M. Istrin (1930: *s.u.*). Parece posible que *неизгладимѣ дѣлом е изглад(гола)ньнымъ дѣломъ* guarden relación con esta suerte de misericordia.

En los apéndices léxicos de la misma crónica (*ibid.*), no registramos la forma proverbial exacta *милоскание*, sino voces como *милосръдиѣ*, “compasión, solidaridad”, *милостивъ*, “compasivo, solidario, misericordioso”, entre otras formas con la raíz *милос-*, área semántica del gusto, estima o apreciación. Pero ninguna de estas palabras equivale al griego χρηστοτης. Intuimos que los editores proponen un término griego más amplio y común, más frecuente y con un peso distinto en el ámbito teológico griego (Kittel IX 1976: 489-492), que otros lexemas griegos más

infrecuentes quizás desde el punto de vista específicamente religioso como por ejemplo συμπάθεια, συγγνώμη, ἐλεμοσύνη.

Kittel (1976 V: 935-936) advierte que el grupo léxico συμπαθήσ-συμπαθέω no se utiliza demasiado en el Nuevo Testamento, puesto que para la simpatía mutua o el sentimiento de compañerismo existen palabras como ἐλεέω, ἔλεος. Aún así proporciona algún ejemplo de Hebreos, como 10:34: “Pues compartisteis los sufrimientos de los encarcelados; y os dejasteis despojar con alegría de vuestros bienes, conscientes de que poseíais una riqueza mejor y más duradera”, (*Biblia de Jerusalén* 2009), donde en ruso leemos: ибо вы и моим узам сострадали и расхищение имения вашего приняли с радостью, зная, что есть у вас на небесах имущество лучшее и непреходящее. (*Texto Sinodal* 1876).

En cuanto a otra de las equivalencias griegas para μνηστρον, συγγνώμη, también se recoge en los grupos léxicos que son objeto de estudio en Kittel (1976 I:716-717), pero dentro de una incidencia espacial mucho menor: ocurre una sola vez en el Nuevo Testamento en el sentido de “paciencia”, “concesión, exención”; el ejemplo único se da en 1 Corintios 7:6: “Lo que os digo es una concesión, no un mandato” (*Biblia de Jerusalén* 2009), en correspondencia con un texto ruso como: Впрочем это сказано мною как позволение, а не как повеление. (*Sinodal* 1876).

Por fin, la última de las equivalencias griegas hallazgadas en Istrin (1930: s.u.) para милосръдиѣ, léase ἐλεμοσύνη, sí se cifra como término ocurrido en el Nuevo Testamento, pero sólo en el sentido de “actividad benevolente” o “limosna”, como puntualiza Kittel (1976 II: 486). Se aportan diversos ejemplos, entre los que rescatamos Mateo 6:2: “Así que, cuando hagas limosna, no lo vayas trompeteando por delante como hacen los hipócritas en las sinagogas y por las calles, con el fin de ser honrados por los hombres; os aseguro que con eso ya reciben su paga” (*Biblia de Jerusalén* 2009), donde el ruso escribe: Итак, когда творишь милостыню, не труби перед собою, как делают лицемеры в синагогах и на улицах, чтобы прославляли их люди. Истинно говорю вам: они уже получают награду свою. (*Texto Sinodal* 1876). Lucas 11:41 reincide en el sentido de la benevolencia como actitud cristiana: “Dad más bien en limosna lo que tenéis y entonces todo será puro para vosotros” (*Biblia de Jerusalén* 2009), para el texto ruso hallamos: Подавайте лучше милостыню из того, что у вас есть, тогда всё будет у вас чисто. (*Sinodal* 1876).

A raíz de estas informaciones léxicas y teológicas, deducimos que el favor y la gracia incluidos en el antiguo eslavo proverbial menandreo мнѣ|лованіѣ resulta más determinado e inusual que el сѣмысленіѣ propuesto por los editores para χρηστοτής, ya que remite en específico a la limosna, la caridad, y la compasión como obras benevolentes puntuales, en lugar de la virtud expandidísima de la gracia (благѣно ієсть сѣмысленіѣ / сѣмыслѣ).

Nos centramos ahora en la máxima griega de Dífilo 114 o del Papiro III 8, que contiene el término clave en análisis en esta sección: τρόπῳ, “en un carácter”. Ahora dos de los lexemas que se vienen proponiendo a lo largo del corpus como traducciones del griego τροπος, es decir, δѣло y

СЪМЫСЛА-СМЫШЛЕНИЕ se juntan en una misma sentencia. De cualquier forma, СЪМЫСЛА y СМЫШЛЕНИЕ se utilizan aquí como reflejos del griego *συνεσει*, (*a joining, meeting together, -the faculty of apprehension, judgement, understanding, intelligence, -conscience*, Liddell y Scott 2007: *s.u.*), de modo que para verter el carácter queda la palabra *дѣло*. De nuevo la buena obra coincide con la virtud.

Las traducciones eslavas que presentamos a continuación no se atribuyen a ningún original griego atestiguado; tratan del tema de la mujer, por lo que es fácil que provengan de fuente no menandrea, dada la popularidad de la temática misógina (perpetuada o cristianizada) en la literatura proverbial didácticoreligiosa eslavo ortodoxa. La misoginia recorre las compilaciones proverbiales de la época, tanto cristianas como seculares; así en Dal' (Varvara P. Adrianova Percec 1972: 26) se escribe: "Mejor vivir con una serpiente que con una mujer mala" (Лучше жить со змеею, чем со злою женою), o "La mujer mala es lo peor del mal" (Злая жена – злее зла), lo que explica que se rehúse imitar el carácter femenino:

Ἰσθι γυναικῶν τοὺς τρόπους· μίμοῦ δε μή. (21, 1)
 Conoce la manera de ser de las mujeres, pero no las imites.
 ВѢДЬ ЖЕНЬСКА ДѢЛА НЬ НЕ ТВОРИ НХЪ. (Sr 160)
 ВѢДЬ ЖЕНЬСКА ДѢЛА НО НЕ ТВОРИ НХ. (G).

Las sentencias eslavas versan sobre la conveniencia de conocer las maneras, las costumbres, los modos, los hábitos de las mujeres, para evitar actuar como ellas. De nuevo notamos que la propuesta reconstructiva griega remite al sintagma *τοὺς τρόπους* para los términos eslavos que encierran la forma de ser, en lugar de pensar en un griego como *πράγματα*, "las acciones, los hechos, los asuntos", que constituye una palabra habitualmente traducida en el corpus eslavo de las sentencias de Menandro como *дѣла - дѣла*. De hecho, habida cuenta de la superposición entre la unidad temática destinada al carácter y los eslavos *дѣла- дѣла* como sugerencias comunes de traducción de vocablos griegos que denotan el carácter, los usos, o las costumbres, queremos incluir a pie de página un listado de proverbios que cuentan con las formas *дѣла - дѣла*, esta vez en los usos más primarios de "hechos, asuntos, cosas, obras, acciones"³⁰.

En Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*), el griego *πρᾶγμα*, "hecho", viene traducido al inglés en los usos de: *that which has been done*,

³⁰ Así, sentencias eslavas como Sr 278, Spc 253, Spc Sem 256, S; Sr 280, H y G; Sr 4, H y G; Sr 43, H, G, Spc 37, Spc Sem 36, S y P; Sr 178 y G; puesto que insertan los asuntos (obras, acciones) en contextos diversos: la casualidad frente a los hechos, las cosas afectadas por la ocasión, las circunstancias vitales como instrucción, la acción que se emprende tras la toma de consejo, o el asunto examinado a tiempo y racionalmente; en todo caso, todos estos fenómenos revelan también partes del carácter ideal cristiano. Resulta tal vez difícil encontrar un lexema que defina una realidad moral tan amplia y decisiva en el cristianismo como el modo de ser, que se imbrica con actos múltiples expresados en *дѣло*.

a deed: generally like Latin, res, a thing done, a thing, fact, matter, affair, especially a thing right or fit to be done, one's business, -an object of consequence, or consideration, entre otros significados. En los usos de “la cosa correcta o conveniente a hacer”, podemos sentir incluso la idealización típica del carácter (forma de hacer) como virtud (lo conveniente, lo correcto). En Ralja M. Cejtlin (1999: *s.u.*), el antiguo eslavo дѣло se relaciona en un sentido general con los griegos εργον “trabajo” en general, πράγμα, “lo hecho, la acción, el asunto” en general, y se utiliza en las acepciones eslavas de “acción, comportamiento”, rusos дело, поступок, en correspondencia con los griegos πράξις, “transacción, negocio, asunto”, ενεργεια, “acción, operación, energía”, δράμα, “acción, acto, negocio, deber/ una acción representada sobre un escenario: un drama”, y también en los sentidos de “trabajo, ocupación, tarea, actividad”, работа, занятие, деятельность, con las equivalencias griegas εργασια, εργαστηριον (*a workshop, manufactory, shop*, Liddell y Scott 2007: *s.u.*), γεωργια (*agriculture, tillage, -in plural, tilled lands*, Liddell y Scott 2007: *s.u.*); anotamos un uso final de дело, “asunto, diligencia, ocupación”, puesto en relación con el griego πραγματεια (*the prosecution of a business, diligent study, diligence: the course or mode of treating a thing, -an occupation, business; a trade, calling, way of life: law-business, a law-suit, in plural, troubles*, Liddell y Scott 2007: *s.u.*). Además de estas entradas, Cejtlin (1999: *s.u.*) refiere una utilización que no atribuye a ninguna voz griega, произведение, “obra, composición, obra de arte”.

También podemos acopiar la palabra clave ἄρετή, para la designación del carácter, si bien se trata de sentencias eslavas problemáticas en la atribución a la fuente griega. En todo caso, el traductor eslavo escribe нравъ, independientemente del antecedente griego (o de que lo haya). Este se alza como un término habitual de la sección destinada al carácter, por lo que incluimos aquí un proverbio que atañe a la manera de ser, o más bien de vivir: la dicha de departir con el amigo:

μόνη γὰρ ἄρετή τὴν ψυχὴν ἄνω ἔλκει πρὸς τὸ συγγενες.
(Wiener Stud. VIII. 278. 102 *apud* Jagić (1892a: 2)³¹

ἄρετή τὸ προῖκα τοῖς φίλοις ὑπηρετεῖν. (210.1 Kock *apud* Jagić (1892a: 2)³²

‡ Ἀρετὴ (μεγάλῃ) ἐστὶ συνδιατρίβειν μετὰ φίλων. ‡ (3, 1)³³

Es una dicha pasar el tiempo con los amigos. (3, 1 Mariño y García 1999: 471)

³¹ Jagić (1892a: 2) propone este dicho pitagórico, aunque advierte que no se corresponde plenamente con la sentencia eslava.

³² Jagić (1892a: 2) señala que Sternbach propone este fragmento de Antífanos, aunque advierte que no se corresponde plenamente con la sentencia eslava.

³³ Reconstrucción de un verso griego hipotéticamente perdido a partir de la sentencia eslava, como así se recoge en Jäkel en su apéndice primero bajo el número 3 (1964: 123)

Н'рѧвъ великъ ѡсть дръжати се съ дру҃гн. (Sr 25)

Н'рѧвъ великъ ѡже дръжѣтисѧ со дру҃гн. (G)

Нрѧвъ великъ ѡмѣти дру҃жнѣтисѧ съ дру҃гы . нрѧвоу наоучивѣсѧ
по доквоу тожъ сѧ дру҃жн ~ (Spс 19-20)

Нрѧвъ великъ ѡмѣти дру҃жнѣтисѧ съ дру҃гы. (Spс Sem 18)

Нрѧвъ великъ ѡмѣти дру҃жнѣтисѧ съ дру҃гы. (S)

Нрѧвъ великъ ѡмѣти дру҃жнѣтисѧ съ дру҃гы. (P)

Las traducciones eslavas y la cuestión atributiva se tratan exhaustivamente en la sección consagrada a la amistad³⁴. Baste ahora centrarnos en la significación de este término en los materiales léxicos para el antiguo ruso de Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), donde la forma нрѧвъ se registra en los sentidos de: “deseo, intento”, “virtud, cualidad, valía” (donde uno de los equivalentes griegos presentados resulta ser ὀρετῆ), “razón, opinión”, “costumbre, hábito”, “moral, moralidad, virtud” (en asociación con el mismo ὀρετῆ), “carácter”, “manera de actuar”. La entrada para “virtud, cualidad, valía” se ejemplifica con un extracto de Gregorio de Nacianzo del siglo XI que escribe: “Fuera de la virtud y del buen carácter caemos” (Вънѣ добра и права блага падаѡ мѡ). El mismo Gregorio de Nacianzo (Sreznevskij 1989: *s.u.*) refuerza la idea de la moralidad, la virtud y el carácter como un todo en la glosa: “Nada que no considere limpio, me conduce a la buena moral”, Ничесо же бо не мѡню чѡстъна, ꙗже не приводить на добръи нрѧвъ; los traductores eslavos podrían tornarse émulos de esta consideración del Padre de la Iglesia, por tanto en cuanto llaman a la dicha (virtuosismo, ética) de una amistad apropiada o adecuada a los preceptos cristianos que definen el bien.

Tampoco aparecen los términos acostumbrados para el carácter en el monástico griego 744, sino que se repite el anterior ὀρετῆς, reanalizado por los escribas eslavos como н'рѧвоу. Si en la fuente griega la mujer conforma el depósito de virtud, en las traducciones eslavas leemos que la no perdición (sexual quizás) se convierte en la casa del carácter. La fusión de la prudencia en la fémina con la castidad no nos extraña. Claudia V. Camp (1985: 91-92) estudia la imagen de la mujer como esposa en el libro de los Proverbios. Hay una imbricación de distintos tipos de hembra que dan consejo de algún género: la cónyuge contenida (la mujer prudente del proverbio menandro a analizar), la mujer errante seductora, la mujer verdadera y justa encarnada por la Sabiduría personificada. La mujer de bien ofrece un retrato de la mujer sabia (prudente) vívido e idealizado a la par. Lleva la casa con vigor, pero como asegura Camp (*ibid.*) adquiere también una función de “productora secundaria y mercader”, creando riqueza sobre la base de su matrimonio y de su esposo. En ese sentido, la mujer no aparece sólo como la que mantiene la hacienda doméstica, sino como la fuente de su identidad. Ahora bien, en los eslavos parece pesar más el miedo a la mujer errante, por la amenaza que implica para la estructura social, la cual depende de la estabilidad de la familia. Hay un retrato

³⁴ Páginas 270-273 de la tesis.

negativo de la mujer errante, extranjera, que se puede revestir de desviación sexual, de ahí la admonición sobre la necesidad de la fidelidad del hombre a su esposa, si bien el estatus de la relación ilícita resulta vago en Proverbios 6:20-35. Claudia V. Camp (1985: 116) se pregunta si es esta mujer sólo una extranjera, o una extranjera adúltera o una adoratriz de dioses extranjeros. Según la investigadora (*ibid.*), la mujer foránea se convierte en un paradigma de cualquier varona que atenta contra las convenciones de la sociedad en que vive, y se la observa como desafiante. De ahí quizás la sustitución esclava del monástico griego por otro sobre la no errancia:

Ταμειῖον ἀρετῆς ἐστὶν ἡ σωφρων γυνή. (744)

ДОМЪ Н'РАКОУ ІЕСТЬ НЕ БЛЮЖДЕННІЕ. (Sr 327)

ДѢ НРАКѢ ѢСТЬ НЕБЛЖЕНІЕ. (H y G)

La mujer prudente es un depósito de virtud.

El vocablo que nos ocupa, ἀρετῆς se traduce una vez más con *h'pakoú*. A pesar de que Vatroslav Jagić (1892a: 18) no da una atribución griega a la sentencia eslava, Moreno Morani (1996: 109) plantea el griego 744, desde la perspectiva de una posible lectura de ἡ σωφρων γυνή, “la mujer prudente”, como ἡ σώφρωνσυνη, “la prudencia”. En todo caso, no nos explicamos por qué motivo el traductor eslavo no habría trasladado entonces σώφρωνσυνη en *моудростѣ*, “sabiduría, prudencia” (Cejtlin 1999: s.u.). Otro problema añadido reside en la reinterpretación del griego ταμειῖον, “depósito”, mucho más específico que el antiguo eslavo ДОМЪ, “casa”. En Geoffrey W. Lampe (1968: s.u.), se atestigua el lexema griego en cuestión en las aplicaciones de: 1. *treasury, of imperial fiscus*, 2. *storehouse*, 3. *receptacle*, 4. *inner chamber, private apartment: of women, of emperor, of source of a river, ref. God, of heart, mind and soul*. En todo caso, en el léxico de la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), los traductores eslavos no emplean ДОМЪ para ταμειῖον, sino la voz *влагалище*, mientras que ДОМЪ se recoge como respuesta habitual de los griegos δῶμα, “edificio, habitación, casa”, ἐνδιαιτήμα, “vivienda, habitación”, οἶκημα, “vivienda, casa, residencia, morada, cuarto, habitación, dormitorio, comedor”, οἰκία, οἶκος, “casa, vivienda, habitación, cuarto, sala, comedor, templo, jaula, nido, residencia”. Estas palabras pueden resultarnos muy amplias para verter el concepto de “depósito”, pero Ruben I. Avanesov (1990: s.u.) refiere un significado de ДОМЪ como гроб, могила, “tumba”, que se asemejaría más a la idea de un “recipiente, depósito, despensa”. El autor (*ibid.*) añade una utilización de la casa en el sentido de “casa laica, no religiosa”, “vivienda mundana”, que podría también funcionar en esta sentencia.

Como colofón a los casos de estudio elegidos para esta sección, me gustaría referir la traducción de la palabra griega φύσις con el antiguo eslavo generalizado en todas las recensiones *кѣмь*. Algunas de ellas se comentan en los epígrafes destinados a la mujer y la educación. Otras pasan por los universos temáticos como la patria o la madre tierra dadora y

distribuidora, en vínculo con la apreciación mística de la naturaleza entre los eslavos ortodoxos. Nos parecía importante indexarlas en la parte consagrada al carácter, puesto que la naturaleza y la religión se imbrican de modo especial en la redefinición de lo que puede suponer la seña identitaria cristiana de un monje eslavo ortodoxo. George Fedotov (1966 I: 368, 369) se hace eco de esta conexión:

Eastern Christianity stresses the cosmological aspects more strongly than the Christian West which puts unquestionable emphasis upon anthropology [...] But Russia, taking over Byzantine cosmology, imparted to it a warmth, spontaneity, and even poignancy which went far beyond the western medieval sense of nature.

Veamos cómo los traductores eslavos de Menandro espejean la percepción de la naturaleza en referencia a la fémina, pero también a la tierra o a la patria y la educación:

Γυναικι δ' ἄρχειν οὐ δίδωσιν ἡ φύσις. (157)
La naturaleza no le da a la mujer la capacidad de mandar.
Женѣ старѣиши быти не дастъ вещь. (Sr 60)
женѣ старѣишиною быти не дастъ вещь. (G)
Женѣ старѣишиною быти не дастъ вещь ꙗзакѣ :~ (Spc 55)
Женѣ старѣишиною быти не дастъ вещь ꙗзакѣ :~ (Spc Sem 54)
Женѣ старѣишиною быти не дастъ вещь ꙗзакѣ :~ (S)
Женѣ старѣишиною быти не дастъ вещь ꙗзакѣ :~ (P)

Η δοῦσα παντα και κομίζεται φυσις. (312)
La que da todo y lo recobra es la naturaleza.
Иже и давши вещь, та же и възьметъ. (Sr 121)
яко ѿже едаше тѣже ꙗ възьмеша вещь. (G).

Η φύσις ἐκάστω³⁵ τοῦ γένους ἐστὶν πατρις. (295)
La naturaleza es para todos patria del linaje.
вещь комуждо рождение и село. (Sr 122)
вещь комуждо рождение подастъ ꙗ нмѣнѣ. (G).

Η φυσις ἀπαντων τῶν διδασκάλων κρατεῖ. (298)
La naturaleza supera a todas las enseñanzas.
вещь всемоу оучению съдеваетъ. (Sr 127)
вещь всекомѣ оучению содеваетъ. (H y G)

Como muestran los proverbios menandreos eslavos y de acuerdo a las investigaciones de Fedotov (1966 I: 371), el sentimiento antiguo eslavo de

³⁵ ἐκάστω *cett. apud Jäkel* (1964:49)

la naturaleza cuenta con dos aspectos. El primero radica en la conciencia de la pertenencia a la naturaleza, de estar perfectamente enraizados en ella, comprobación que conlleva la acogida o el rechazo del cuerpo humano y de los procesos fisiológicos (de ahí sentencias que presentan la naturaleza como la que todo lo da y lo recobra o dichos como el que expresa que la natura supera todas las enseñanzas o incluso como el de que no le da a la mujer la capacidad de mandar tal vez por su fisiología distinta: recordemos las restricciones de todo tipo de actividades a la mujer durante la menstruación). El segundo aspecto del sentimiento eslavo ortodoxo del medio natural reside en la belleza, las maravillas de la creación de la divinidad por las que el ser humano se redime (aquí cabrían proverbios como el que afirma la naturaleza para todos como patria del linaje, podemos sobrentender, de la estirpe cristiana).

Conclusiones

En suma se acusa en la traducción del concepto clave “carácter”, un lazo con la virtud, como procede en la moral cristiana. Paul Ramsey (1950: 193-196) estudia la medida y la unidad de la virtud de acuerdo con la ética del cristianismo. Según el autor (1950: 194), la perspectiva cristiana que lleva al ideal del carácter estriba en que el ser humano se concentra en un rasgo determinado de su modo de ser para ocultar otras flaquezas, pero, en todo caso, la bondad de la persona nunca resulta suficiente para cubrir a este ser humano por completo. En opinión de Ramsey (1950: 194), el ideal cristiano de carácter difiere del griego, es decir, no se trata del aristotélico: “Mucho de nada y un poco de todo”. La ética aristotélica del medio no se conforma como la ética crística del extremo. El ideal clásico de moderación y de actividad humana completa o redonda, y el ideal romántico, tan bien ejemplificado por Goethe, de no depender de ningún momento de la experiencia, sin considerar las otras posibilidades de llenar nuestra vida, se someten a revisión antes de ser llamados rasgos del carácter cristiano (*ibid.*). Lo mismo pasa con el paganismo del Menandro ático.

Podemos comprobar la moralización cristianizante del tropo en sentencias ligeramente ideológicas, como Sr 264, H, G, Spc 243, Spc Sem 246, S y P, donde se cambia el mantenerse libre en la propia conducta del proverbio griego por un guardarse independiente de toda obra o por las obras. Dan muestra del mismo procedimiento moralista Sr 100, donde el carácter taciturno y despreciable se transforma en el varón silencioso y siempre ofendido, e incluso Sr 137, donde la piedra de toque se identifica con el carácter humano y no con el tiempo; se aprecia la modificación moralizadora con claridad en proverbios como Spc 94 o Spc Sem 93, altamente cristianizados; en estos documentos proverbiales, un error ortográfico lleva a una confusión entre la palabra eslava para “asuntos”, y la voz para “cuerpos”, al tiempo que desencadena un contenido donde se debe mantener limpios los cuerpos (en vez de las conductas), y una interpolación cristiana explicativa de la finalidad de esta limpieza (para que no se encuentren corruptos ante la divinidad).

Según el teórico de la religión Paul Ramsey (1950: 194), hay que buscar el principio organizativo o el tema principal de las múltiples virtudes morales en una revisión del carácter humano desde la óptica cristiana. Lo

que da unidad al carácter en el cristianismo no se halla en una exhortación a un desarrollo completo de todas las capacidades humanas, sino en una indicación de un estándar de excelencia del ser humano que está fuera de él. En palabras de Pablo (Efesios 4: 15-16), los cristianos deben postular el carácter como emulación de Jesucristo: “Antes bien, movidos por un amor sincero, creceremos en todo hacia Cristo, que es la cabeza, de quien todo el cuerpo recibe trabazón y cohesión por la colaboración de los ligamentos, según la actividad propia de cada miembro, para el crecimiento y la edificación en el amor” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en la variante rusa se escribe: но истинною любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви. (*Texto Sinodal* 1876).

Así se desprende hasta cierto punto de las sentencias Sr 166 y sus correspondientes H y G, donde se insta a la equidad con independencia de ser rico o pobre, y donde la forma “carácter” se asume, no se traduce, o de Sr 169, donde las buenas costumbres griegas que se juzgan hermosas en una mujer, se reinterpretan en la conveniencia de prudencia (pensamiento, razón) en la fémina; emana esta misma caracterización humana de Sr 79, donde si se es justo uno hace de la ley su modo de obrar, dicho de otra manera, vive en la ley divina, o de Sr 129 donde un carácter justo está protegido de la vileza verbal, e incluso de Sr 123 que prefiere las formas de ser en el matrimonio al dinero; en Sr 23 la confusión ortográfica *нравъ - скрънякъ* conduce del carácter al hombre malvado que se conoce por las palabras (si bien en los manuscritos que preservan la lectura originaria asistimos a un conocimiento del carácter del varón por sus palabras), pero el elemento cristianizante entrañado en el carácter se patentiza en Sr 26, donde aprender carácter constituye lo que será siempre conveniente, en una reinterpretación de la dignidad griega a la hora de desempeñar un cargo o trabajo.

El teólogo Paul Ramsey (1950: 194-195) explica además que en la religión cristiana (y nosotros añadimos en el monaquismo), el carácter ideal no comienza con las capacidades naturales del hombre, ni con la sugerencia de cómo pueden ser equilibradas y desarrolladas, sino que empieza fuera de la naturaleza humana ordinaria y desde más allá de la experiencia general de los momentos de autorealización (de ahí quizás el proverbial menandro mantenerse libre de toda obra). Se sugiere que estas experiencias deben conformar los estándares de Cristo, de ahí también proverbios como Sr 128, donde se denuncia que la vileza de costumbres pervierte la naturaleza, o como Sr 54 donde se reza que el adorno de una mujer no reside en sus joyas, sino su carácter. En un sentido parecido, Ramsey (1950: 195) sostiene que el carácter ideal cristiano pretende cortar al hombre para encajar en el patrón, pero no al modelo para servir a la persona. Se organizan las nociones de madurez alrededor del paradigma central, es decir, Jesús.

El himno de San Pablo en la oración del amor cristiano demuestra que el ser humano está en proceso de crecimiento en la adultez de la vida cristiana, y esto obedece a que tiene que mirar lejos de sí mismo hacia el

amor que se aprecia sólo en la carne de Cristo, de ahí también cristianizaciones proverbiales como las de mantener limpio el cuerpo ante la divinidad. Ahí reside la madurez cristiana perfecta, en la preocupación por la edificación del otro: “Entonces, ¿qué hacer? Rezaré con el espíritu, pero también rezaré con la mente. Cantaré salmos con el espíritu, pero también los cantaré con la mente...pero en la asamblea prefiero decir cinco palabras con sentido, para instruir a los demás, que diez mil en lenguas”, según la Primera Epístola de Pablo a los Corintios 14:15, 19, en cita de Ramsey 1950: 195 y en la traducción de la *Biblia de Jerusalén* 2009; la versión rusa ofrece: Что же делать? Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом...но в церкви хочу лучше пять слов сказать умом моим, чтобы и других наставить, нежели тьму слов на [незнакомом] языке., *Texto Sinodal* 1876). De la visión paulina se desgaja la importancia de proverbios que mantienen que el humor de un hombre se conoce por sus palabras, o que las relaciones (entre huéspedes) son difíciles por la diferencia caracteriológica. En el apodado “quinto evangelista” de un modo particular, y en el cristianismo en general, la inteligencia no se yergue como el valor supremo. La inspiración y la inteligencia, la revelación especial y la razón se comparan la una a la otra, con referencia más allá de su propio valor inherente: el amor (*ibid.*). El amor sostiene versos menandros que ensalzan la felicidad de la sensatez en un modo de ser virtuoso, puesto que la inteligencia no juzga por encima del amor, sino al revés. Una vez más, el estudioso Paul Ramsey (1950: 196) analiza cómo en San Pablo lo importante radica en abandonar las cosas, los asuntos³⁶ que no resultan edificantes, como el éxtasis prolongado, no porque no sea inspirado, sino porque no ayuda en el pragmatismo de la vida diaria. En ese sentido, en el Menandro eslavo se habla de los espíritus perezosos (o malvados), los que no crecen, los que sólo se extasían, en adeudo de la terminología del “apóstol”, o de las conductas viles y de la no imitación de los comportamientos de las mujeres; todos estos proverbios arremeten, en fin, contra la distracción de lo edificante.

³⁶ Conminamos a algunos de los aforismos menandros eslavos que incluyen la palabra “asunto”, Дело, en vínculo estrecho con “carácter”, τρόπος, y que se anotan al pie en esta misma sección, en la página 78.

“Hay que aprender a leer y a escribir y, una vez que se ha aprendido, ser sensato.”

Menandro (siglo IV a.C.)

Educación

Uno de los vocablos griegos más extendidos para la educación, παιδεία, aparece en el corpus grecoeslavo menandro con una frecuencia relativa respecto a los universos semánticos más dominantes de la sabiduría, σοφία, o la sensatez (templanza), σωφροσύνη. Con todo, consideramos importante dedicar una sección al adoctrinamiento en una cultura cristiana que arranca del libro y ante una antología proverbial pensada para la edificación. La palabra clave que designamos “educación” se traduce al antiguo eslavo con ayuda de múltiples lexemas: оумѣннє, “capacidad, habilidad”, оумъ, “razón”, мѹдрѹ глаго, “palabra sabia” literalmente. Estas unidades léxicas revelan problemas en la praxis de la traducción que conciernen al establecimiento de un concepto muy amplio, no sólo en el corpus de gnomológico griego de Menandro, sino también en las tradiciones filosóficas grecorromanas. Diferente resulta el caso de las locuciones alusivas al aprendizaje, παιδεύω, “aprender”, πεπαιδευομαι, “aprenderse”, διδάσκω, “enseñar”. Estos términos traducen quizás de una forma más directa y sistemática a los verbos antiguo eslavos оучити, “aprender”, оучити сѧ, “aprender(se)”, нѧоучити, “estudiar, analizar”, нѧоучити сѧ, “estudiar(se)”, todos ellos relacionados con el ámbito semántico de la instrucción y la didáctica.

En una compilación sentenciosa reunida con intenciones moralizantes, parece en principio sorprendente que el área semántica de la pedagogía no resulte tan frecuente como esperamos. Este hecho lingüístico puede intuirse lógico si tenemos en cuenta que los escribas delimitan los campos de significado y ofrecen diversos matices a través de palabras sinónimas, que no convergen única ni necesariamente en una sola respuesta directa al griego exclusivo παιδεία. Aún así, por limitaciones de espacio no vamos a encargarnos en esta tesis de lexemas como los utilizados para verter a σοφία (ni de otros grupos léxicos relacionados con la razón). Además, la problemática que entrañan las sentencias que incluyen estas nociones “llave” estriba sobre todo en el conjunto general de la máxima, más que en el término en específico¹.

¹En el corpus eslavo de las sentencias de Menandro podemos observar dos líneas fundamentales de conceptualización del entorno léxico de σοφία “inteligencia, sabiduría práctica, destreza”, σοφός, “sabio, diestro, listo”, a saber: мѹдрѹсть - мѹдръ, мѹдрын, “sabiduría, sabio”. Sin embargo, subsisten muchas matizaciones en la representación de lo que suponen los valores de la sapiencia y la evaluación del ser sabio en la Edad Media eslavo ortodoxa. Estos lexemas no siempre se encuentran positivamente marcados y

En Frederick W. Danker (2009: *s.u.*), este término griego se traduce al inglés como *instructive discipline*, con la atención puesta en la culturalización en el mundo grecorromano, al tiempo que en Geoffrey W. Lampe (1968: *s.u.*), la palabra se estudia teológicamente en sentidos distintos que podrían contemplar este tipo de instrucción como forma de culturizar a los pueblos: A. *training, teaching, education: 1.of children, a. pagan, opposed and interfered by Christian, b. Christian, 2.higher or adult education, training in philosophy (pagan), learning or philosophical study, -classical education for Christian defended, Socr.h.e.3.16.8 (M.67.420 3 ff), -of Egyptian sacred learning, Clem.str. 6. 4 (p. 449.25, M.9 256 A), 3.of Christian learning and wisdom; B.discipline, disciplined mode of life: 1.of pagan moral discipline, 2.Christian, godly discipline, C.chastisement, corrective training.*

Gerhard Kittel (1976 V: 597) analiza el grupo léxico παιδεια, παιδευω característico de la cultura griega. El autor comienza su análisis con una referencia relevante a Hesiquio, quien define παιδεια como αγωγή, “conducta, modo de vida”, y ωφελιμος διδαχη, “instrucción útil/beneficiosa”. Resultan cruciales estos dos significados en relación mutua para la definición de la historia de todo el grupo léxico, puesto que la dirección y la enseñanza pueden desarrollar πείρα y νουθεσια. Con el doble significado del intento o experiencia y del consejo, instrucción o admonición, ambos términos relacionados se utilizan en el mundo griego desde la dramaturgia clásica, en el sofismo y en la filosofía clásica para expresar la cultura humana. Según precisa Kittel (1976 V: 597), el concepto de “educación” permanece como un elemento esencial para el desarrollo del rico, del privilegiado o de alta cuna, y también expresa algunas de las limitaciones de los esfuerzos culturales de Occidente.

En todo caso, en la mentalidad monástica eslavo ortodoxa se quiere privilegiar la educación incluso entre los rústicos (los humildes, presumiblemente), como veremos a continuación. Quizás pesa más la representación semántica que de la educación tiene el Nuevo Testamento que la esfera dramática o filosófica de la antigüedad educativa. De todas

acarrear un estigma despectivo del sabio o filósofo como pagano¹. En el caso de los proverbios traducidos asignados a Menandro, pensamos que la palabra мудрость, “sabiduría, inteligencia práctica”, pertenece al vocabulario para la sabiduría pre-existente en las lenguas eslavas, en conexión con el grupo báltico, por lo que no hablamos ni de una transliteración de σοφία, ni de un calco, sino más bien de una traslación semántica (Franklin 2002). Además, el vocablo eslavo мудръ alterna con el enfático o superlativado прѣмудръ, “sabio, resabio, sapiencísimo”, y con el compuesto благоудремениъ, “bien dispuesto”. La sabiduría conlleva una relación semántica con los griegos ἐσθλός, “bueno, excelente” (eslavos благъ, добръ, “bueno, bondadoso, virtuoso”), σώφρων, “prudente, casto” (eslavos цѣломудръ, цѣломудрьнъ, “prudente, moderado”), φρόνων, “sensato” (смыслѣнь, “reflexivo, razonable”), φρονιμός, “discreto, sensible, pensativo, sabio” (смыслѣнь, оумьнъ, “inteligente, juicioso”). Contemplamos estos vocablos en relación con el bien asimismo.

maneras, en el Nuevo Testamento las ideas educativas se heredan parcialmente de las culturas griega y judía (Kittel 1976 V: 619). Esta influencia se puede apreciar en dos citas bíblicas que Kittel analiza detalladamente: Hechos 7:22 y 22:3, a través de las que el autor explora la percepción educativa de la instrucción en Moisés y en Pablo para comprender cómo la literatura helénica y el judaísmo helenista desarrollan su instrumentalización particular de παιδεία.

En Hechos 7:22 se establece: “Moisés recibió una educación basada toda en la sabiduría de los egipcios, y era poderoso en palabras y obras” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el texto ruso escribe: И научен был Моисей всей мудрости Египетской, и был силен в словах и делах. (*Texto Sinodal* 1876). Al respecto de la herencia egipcia en la educación de Moisés, Kittel (1976 V: 619) matiza que se trata de una simple opinión o creencia sin fundamento histórico, puesto que, en opinión del autor, la cultura egipcia no toma parte de la παιδεία y la educación del oficial de la ley se considera más bien un problema de tradición.

Hechos 22:3 expone las palabras de Pablo sobre su crianza, educación y espiritualización: “Yo soy judío, nacido en Tarso de Cilicia, pero criado en esta ciudad, educado en esta ciudad e instruido a los pies de Gamaliel en la exacta observancia de la Ley de nuestros antepasados. Estuve lleno de celo por Dios, como lo estáis todos vosotros el día de hoy” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el correlato ruso reza: я Иудеянин, родившийся в Тарсе Киликийском, воспитанный в сем городе при ногах Гамалиила, тщательно наставленный в отеческом законе, ревнитель по Боге, как и все вы ныне. (*Texto Sinodal* 1876). Kittel (1976 V: 619) mira los tres elementos biográficos otorgados por Pablo como esenciales en la revelación de lo que puede significar educación también entre los monjes que copian al Menandro eslavo. Se enfatiza la legislación, la exégesis rabínica y farisea, de ahí el celo de la divinidad y de la Ley. En opinión de Kittel, Pablo comprendía bien el peso de la Ley en la educación del mundo precristiano. Pero como cristiano y apóstol, tuvo que rebatir la crítica de los judíos de que era παιδευτης αφρονων, “educador/instructor de los imprudentes”. Puesto que la vida y la esencia del judío se arraigan en la Ley, Pablo se ve en la obligación nunca olvidada de ir hacia el conocimiento y la verdad a través de la Ley.

El proverbio griego 2 versa sobre la característica inalienable de la educación entendida como bagaje humano, el sentido cultural occidental presentido por Kittel un poco más arriba. En los entornos didáctico religiosos de la Edad Media eslavo ortodoxa, la educación se yergue como un valor en dependencia del desarrollo espiritual. La formación se obtiene a partir de las lecturas sagradas; Varvara P. Adrianova Perec (1974: 6-7), extrae en fragmentos y a partir del *Izbornik de 1076* la cita sobre el estudio comprometido: “Es buena, hermanos, la lectura de los libros especialmente para todos los cristianos” (Добро есть, братие, почитанье книжное паче всякому хрьстьяну), “de todo corazón” (всемь сердцьмь), “con los ojos de la mente” (разумна очима). La autora considera estas glosas

(*ibid.*) para explicar cómo en la prosa edificante contemplada en la miscelánea aludida, se piensa que se debe recibir lo leído de una manera entregada y racional a la vez. Adrianova Perec añade (1974: 7) que las palabras literarias, sermones o discursos enseñan una relación atenta con lo que se lee, de la misma forma que en las sentencias menandreas eslavas que analizamos a continuación, la razón o la destreza resultan riquezas inexpugnables, íntimamente ligadas con el ser humano:

Αναφαίρετον κτήμ' ἔστι παιδεία βροτοῖς. (2)

La educación es para los mortales una posesión inalienable.

БЕΛΗΚΟ Ε(Ο)ΓΑΤ'ΕΤΚΟ ΙΕΤЬ ЧΛ(Ο)Ε(Η)ΚΟΜЬ ΟΥΜΉΗΗΕ. (Sr 2)

БЕΛΗΚΟ Ё БОГЪТЪКО ЧΛΚЖ ѿМЪ. (H)

БЕΛΗΚΟ ЁТЬ БОГЪТЪТЪКО ЧΛΚЖ ѿМЪ. (G)

БЕΛΗΚΟ ΕΤЬ БЪТЪТЪКО ЧΛΒΚΟΥ ΟΥΜЪ ÷ (Spc 3)

БЕΛΗΚΟ ЁТЬ БЪТЪТЪКО ЧΛΒΉΚΟΥ ΟΥΜЪ ÷ (Spc Sem 3)

Como anticipamos en la presentación del proverbio en análisis, la idea de la educación griega se preserva hasta cierto punto en las traducciones eslavas. El asunto fundamental que nos hace postular la relatividad de la justeza de esta traducción anida en la reinterpretación del vocablo griego παιδεία en tanto que ΟΥΜΉΗΗΕ-ΟΥΜЪ, "destreza-razón". En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), el lexema griego en cuestión se traduce al inglés como : 1. *the act of providing guidance for responsible living, upbringing, training, instruction*, 2. *the state of being brought up properly, training, and also: -rearing of a child, -training and teaching, education, -its result, mental culture, learning, education*. En Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.), la voz antiguo eslava ΟΥΜΉΗΗΕ se corresponde con el griego ἐπιστομίζω, “frenar, poner bridas, silenciar” (Liddell y Scott 2007: s.u.), aplicado en los sentidos de: *to bridle, and so manage a horse: metaphorically, to curb or muzzle, silence, gag, -to throw down on the face*; Sreznevskij (1989: s.u.) aporta también para ΟΥΜΉΗΗΕ la equivalencia griega περιουσία, “posibilidad de salvación, superioridad, excedente, resto, lucro, provisión” (Liddell y Scott 2007: s.u.); el antiguo eslavo ΟΥΜЪ (*ibid.*) responde por su parte a los griegos κρισις, “separación, decisión, disputa, evento” (*a separating, putting apart: hence a picking out, choosing, -a deciding, determining, a judgement, sentence, -a trial, -a dispute, quarrel, -the event, issue, decision*, en Liddell y Scott 2007: s.u.), διανοία, “pensamiento” (*thought, the intellect, mind, -a thought, intention: a notion, belief: the sense or meaning or a thing*, Liddell y Scott 2007: s.u.). En antiguo eslavo, la forma ΟΥΜΉΗΗΕ (Ralja M. Cejtin 1999: s.u.) no se encuentra atestiguada; aunque sí se halla en antiguo ruso de Sreznevskij (1989: s.u.) en los sentidos de понимание, разумие, es decir, “entendimiento”, “capacidad de razonar”. En Jozef Kurz (1997: s.u.), el antiguo eslavo ΟΥΜΉΗΗΕ se recoge en correspondencia con los latinos: *intelligentia (donum intelligentiae), scientia, -intellectus, eruditio (intellectus et operatio designatur, non ad vitae meritum, sed ad praeium*

dare). Como vemos, ninguno de los términos griegos o latinos a los que responde el antiguo eslavo *оумѣннѣ*, de acuerdo con la información de los trabajos lexicográficos, parece ser el griego *παιδεία*.

Si regresamos al antiguo eslavo *оумѣ*, comprobamos que en otros diccionarios (“pensamiento”, “raciocinio, juicio”, “idea, proyección”, “significado, sentido”, Ralja M. Cejtlin 1999: s.u.)², tampoco se corresponde con el griego *παιδεία* en línea directa; se asocia, no obstante, con lexemas similares a la semántica de la educación, que denotan habilidades cognitivoconductuales del ser humano, a saber: *διανοία*, “pensamiento, intelecto, mente”, *συνειδος*, “lo que se integra o compone, lo que se comprende”, *γνώμη*, “mente, juicio”, “voluntad, propósito”, *νοῦς*, “mente”, *ψυχή*, “aliento, alma, espíritu”, *φρην*, “corazón, víscera, mente animada”, *φρονημα*, “mente, voluntad, espíritu”, *βουλημα*, “voluntad, propósito”, *σκοπός*, “vigía”, “objetivo (lente)” y “especulador”, *λογισμος*, “consideración, razonamiento, reflexión”, *εννοια*, “pensamiento, intención, plan”, *γνώμη*, “juicio, opinión, propósito, resolución, decreto”, *τροπος*, “giro, dirección, camino”, “modo de vida, hábito, costumbre”. Cejtlin (*ibid.*) ofrece otras muchas acepciones griegas asociadas al antiguo eslavo *оумѣ*. Los significados de todas las unidades léxicas descritas (Liddell y Scott 2007: s.u.) nos llevan a pensar en el antiguo eslavo *оумѣ* como en una palabra más abstracta o genérica que el vocablo más específico *оумѣннѣ*, pongamos más conductual que cognitivo; si *оумѣ* implica cualquier tipo de actividad cerebral, *оумѣннѣ* tiende un puente, a través del entendimiento y de la comprensión, hacia el entrenamiento o la crianza involucrados en la educación.

Es más, para el griego *παιδεία* esperamos un término antiguo eslavo como *наказаннѣ*, definido en Ralja M. Cejtlin (1999: s.u.) como “sermón, prédica, enseñanza, instrucción”, “sermón”, (rusos *наставление*, *поучение*). En el glosario grecoeslavo de la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), los vocablos eslavos que traducen como norma al griego *παιδεία* son: *казнь*, “ejecución, castigo, tormento”, *наказаниѣ*, “enseñanza, castigo”, *показаниѣ*, “demostración”, *оучениѣ*, “enseñanza”; todos ellos están vinculados con el espectro léxico de la enseñanza, la instrucción, el precepto o la erudición. Podemos especular con la hipótesis de que el traductor eslavo no piensa en el matiz de la crianza del hijo o de su educación para una vida secular responsable, porque no se espera de él que tenga hijos (es célibe), y quizás dedique estos proverbios a otros monjes en el monasterio, como hermanos espirituales y criaturas de Dios. En otros

² La voz *оумѣ* se utiliza en sentidos diversos y responde a vocablos múltiples. Destacamos las sentencias donde aparece este vocablo, deducimos que por lo general en sentido de la disciplina y de la buena disposición moral emanadas de la concepción de la educación en el Nuevo Testamento: Sr 241, H y G; Sr 386, H, G, Spc 273, Spc Sem 276; Sr 178, G.

aforismos a analizar en esta sección, los traductores eslavos proponen el verbo de la raíz esperable, $\eta\alpha\kappa\alpha\lambda\alpha\tau\eta\iota$ $\epsilon\alpha$ ³. Así las cosas, lo único que podemos aseverar es que el griego $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$ abarca un universo conceptual enorme, que motiva diferentes reinterpretaciones a lo largo del corpus, desafortunadamente (o por suerte, según se mire) no uniformes.

De acuerdo con Simon Franklin (2002) en su estudio de la incorporación de la cultura bizantina a la Rus' de Kiev, puesto que el cristianismo es la religión del libro, después de bautizar a las gentes y de fundar iglesias, la misión principal radica en el aprendizaje a partir de los ejemplares libresco. La aprehensión por medio de los documentos bibliográficos (lo que podemos considerar la base educativa del cristiano), constituía en la medievalidad eslava y de acuerdo con este autor (*ibid.*) una virtud santa, un adorno principesco y un don milagroso otorgado a la nueva gente de Dios de la Rusia kievita. Pero, como señala el autor, los encomios al aprendizaje de los exponentes educativos distan de ser críticos, aparte de que los kievitas no inventan la lista de volúmenes a aprender ni tampoco su evaluación; el medievalista explica que la erudición kievita al completo se debe a la obra de Cirilo y Metodio, padres de la cristiandad eslavo ortodoxa, en virtud de los cuales se elaboran listas de textos canónicos y no canónicos, transferidos mecánicamente del griego al eslavo y que no guardan relación con las prácticas locales, lo que en mi opinión constituye una tesis que refuerza el sentimiento de idealización de la educación que se desprende también del proverbio menandreo comentado.

La educación concebida como virtud deseable y aplicable a todas las clases sociales se puede ver también en el verso griego 401. La insistencia en llevar el aprendizaje de libros (o letras) a todas las clases sociales puede evidenciar, como estudia Simon Franklin (2002), un cambio cultural desde la mirada de la erudición como una bendición sin confusiones, una gloria sin ambages, hacia un cuestionamiento del erudito y de sus motivos. De acuerdo con Franklin, la excelencia de los libros tras los primeros ciento cincuenta años de cristiandad kievita, se había convertido en la vanidad del hombre, de ahí quizás un verso menandreo que devuelva la posibilidad de educación a las gentes más sencillas, que amplíe el círculo de los letrados, de modo que el aprendizaje pueda volverse una vocación bendita, pero también una carrera terrenal:

$\text{Κ\acute{\alpha}\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\rho\omicron\iota\kappa\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma^4.$ (401)

Incluso entre los rústicos existe el amor por la educación.

$\text{И\ вь\ полѣцѣ\ чедн\ юсть\ мѣдрѣ\ слово.}$ (Sr 181)

$\text{БЫ\В\А\Ъ\ \text{и}\ \text{на}\ \text{тернѣи}\ \text{добрѣ}\ \text{цвѣтецѣ}\ \text{и}\ \text{в}\ \text{простѣи}\ \text{чѣди}\ \text{мѣро}\ \text{слово.}}\ \text{(H)}$

$\text{БЫ\В\А\Ъ\Т\Ъ\ \text{и}\ \text{на}\ \text{тѣрнѣи}\ \text{добрѣ}\ \text{цвѣтецѣ},\ \text{и}\ \text{в}\ \text{простѣи}\ \text{чѣди}\ \text{мѣдрѣ}\ \text{слово.}}\ \text{(G)}$

³ V. más abajo, en las páginas 99-101.

⁴ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ *cett.*, *apud* Siegfried Jäkel (1964:55) *et* Vatroslav Jagić (1892a: 10)

Nos enfrentamos, al analizar estos florilegios, con una serie de problemas atinentes a la fragmentación textual, y también a las variaciones léxicas en las fuentes manuscritas griegas que van a afectar a las traducciones eslavas preservadas. El manuscrito de adscripción serbia Sr plasma con propiedad el germen griego. Los traductores en H y G combinan dos aforismos independientes en las tradiciones menandreas proverbiales griega y serbia, lo que nos lleva a deducir que reinterpretan un verso griego un tanto oscuro para ellos con la ayuda de otro un poco más claro, en una suerte de paralelismo entre el jardín (ἐν κήποισι- на тернін, на трїнін) y los agricultores, donde la rosa se hermanaría con la educación o la palabra sabia (παιδείας- мѣо слово).

El proverbio griego 403 expresa de una manera muy simbólica la supremacía de la belleza, presuponemos que en un mundo (o mercado según redactan las fuentes eslavas) en el que hay de todo. La beldad de la flor puede remitirnos del mismo modo a las buenas acciones que comentamos en el verso precedente. La simbología que identifica benignidad y vegetación resulta afamada en el entorno literario cristiano. En el marco de los evangelios sinópticos (Gerhard Kittel 1976 III: 545), en la oración del Bautista se expresa la afirmación dual de la bondad y de la malignidad; en Mateo 3:10 se constata el imaginario arbóreo como conceptualización del bien y del mal, de la hermosura y la horripilancia: “Ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles; y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego” (*Biblia de Jerusalén* 2009), en ruso: Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь (*Texto Sinodal* 1876):

Κάλλιστον ἐν κήποισι φύεται ῥόδον. (403)

Una rosa es lo más bello que crece en los jardines.

Και γαρ τα ῥόδα ἐν ἀκανθαῖς φύεται⁵. (Sternbach *prop.*

in Wiener Studien IX. 187. Nr. 22 *apud* Jagić 1892 a: 10)

Бывають на трїни добрь цвѣтъць. (Sr 180)

БЫКАѢ ꙗ на тернін добръ цвѣтець ꙗ въ протѣн члди мѣо слово. (H)

БЫКАЕТЪ ꙗ на трїнін добръ цвѣтець ꙗ въ протѣн члди мѣдрѣ слово. (G)

Las traducciones eslavas responden a dos posibles textos griegos: el monástico 403 (edición griega de las sentencias de Menandro a cargo de Siegfried Jäkel, publicada en 1964: 55), y el proverbio con el número 25, indexado en el apéndice primero de la misma edición (Jäkel 1964: 124), consagrado, como recordamos, al código de recensión eslava Sigma cristianizado. Un verso griego idéntico a este también lo reconoce Sternbach en *Wiener Stud.* IX, en la página 187, bajo el número 22 según Jagić. Podemos afirmar que el proverbio 403 se alza como una fuente griega

⁵ Sternbach, *Wien. Stud.* IX. 187. Nr. 22 *apud* Jäkel (1964: 124); *sent.* 25, in appendix 1 *apud* Jäkel (1964: 124)

con existencia real, pero no podemos decir lo mismo sobre los monósticos recogidos en el apéndice de Siegfried Jäkel (25, apéndice 1, en 1964: 124, que sigue a Sternbach en *Wien.Stud.* 9, 187, Nr. 22) o por Sternbach (22, *apud* Vatroslav Jagić 1892a: 10), que constituyen reconstrucciones a partir de la sentencia eslava preservada o de proverbios de Menandro transmitidos en otras tradiciones lingüísticas distintas de la eslava.

Resulta notable cómo los manuscritos de adscripción rusa H y G incorporan aquí la sentencia inmediatamente anterior en el corpus eslavo **ѡъ проѡтѣи чѡди мѡѡ слоѡо**, que versa sobre la educación en la gente humilde, y que se corresponde con el griego **κᾶν τοῖς ἄγροῖκοις ἔστι παιδείας ἔρως**, 401⁶ ("Incluso entre los rústicos existe el amor por la educación"). La combinación de sendas máximas, griego 401 y griego 403, resulta una especie de opción clarificadora que el escriba eslavo emprende ante la simbología oscura de la rosa como elemento más bello que crece en los jardines. Los traductores en H y G consideran tal vez que los motivos agrícolas de la rosa y del jardín pueden ser aclarados con una sentencia del entorno cercano que versa sobre la educación de los trabajadores del campo o las personas simples, de modo que ambas creaciones aforísticas inicialmente separadas (vemos que en Sr se presentan como los aforismos independientes: **быкаѡѣ на трѣни добръ цѣтъць**, "hay también en el mercado buena flor", Sr 180, y **и ѡъ полѣцѣ чѣди ѡѣтъ мѡѡро слоѡо**, "como en las gentes del campo hay buena palabra (educación)", Sr 181); se juntan incluso en el orden serbio se ha llevado a cabo un reanálisis de la progresión numérica griega, donde al griego 401: **Κᾶν τοῖς ἄγροικοις ἔστι παιδείας ἔρως**, corresponde el eslavo Sr 181, mientras que al griego ulterior 403: **κᾶλλιστον ἐν κηποισι φύεται ῥοδον**, "una rosa es lo más bello que crece en los jardines", corresponde un eslavo anterior Sr 180.

Dejando a un lado las diferencias de fragmentación textual de las distintas versiones eslavas y de las distintas fuentes griegas a las que se atribuyen, juzgamos importante valorar hasta qué punto podemos retener el proverbio eslavo preservado en Sr **быкаѡѣ на трѣни добръ цѣтъць**, y la mitad del compuesto en H y G **быкаѣ и на тернѣи добръ цѣтъць**, como instante de partida para la reconstrucción del griego propuesta por Sternbach y por Siegfried Jäkel (1964: 124); puede ser que tal vez sólo podamos abordarlo como una traducción, bastante dispar eso sí, del griego existente 403. Si aceptamos una traducción en lugar de una sustitución, el eslavo **добръ**, "bueno, hermoso", aludiría al griego evidenciado **καλλιστον**, "el más bueno, el más hermoso", y habría pasado por la acostumbrada transformación gramatical del grado superlativo al positivo.

En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij Istrin 1930: s.u.) aparece el griego **ροδον** traducido con el eslavo **цѣтъ**, con lo que la equivalencia proverbial entre los vocablos grecoeslavos se nos antoja apropiada. En

⁶ **λόγος** cett. *apud* Siegfried Jäkel (1964: 55) et Vatroslav Jagić (1892a: 10).

cuanto al griego ἐν κηποῖσι, “en los jardines” (en la *Crónica de Amartolos*, Vasilij M. Istrin 1930: s.u., el sustantivo κηπος, “jardín”, se vierte al antiguo eslavo como врьтоградъ “huerto”), no tiene un reflejo exacto en el antiguo eslavo на тръни, “en el mercado”, lexema que deberíamos asociar con el griego reconstruido ἐν ἀκάνθαις, “en los mercados” (Vasilij M. Istrin 1930: s.u., donde ἀκάνθαις se identifica con el eslavo трънне). Debido a esta desconexión parcial entre el griego 403 ἐν κηποῖσι y el eslavo на тръни, entendemos que los editores propongan que el origen griego de este fraseologismo eslavo se halla desaparecido y planteen una reconstrucción, donde ya sí se postula el griego ἐν ἀκάνθαις como hipotético germen perdido del eslavo atestiguado на тръни.

En cuanto al griego φύεται, presente tanto en el texto griego real como en el restituído, encuentra el reflejo eslavo быѣѣ. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), este verbo griego se glosa normalmente en antiguo eslavo como раждати, “crecer”, въсходити, “elevarse”, прозѣбати, “crecer”, pero también como бывати- быти, “ser”, estos últimos más ligados a la forma πεφύκεναι, “llegar a ser”, que no es sino el perfecto de φύω, “ser” (Henry Liddell y Robert Scott 2007: s.u.: *to bring forth, produce, make growth, -to beget, generate, -to be so and so by nature: hence simply to be*). En todo caso, el participio perfecto πεφύκως se traduce como norma en la antología proverbial eslava como сын, o con giros perifrásticos con быти - быѣати⁷.

Si regresamos al concepto de la bella flor o la buena flor identificada con la elevación del jardín, podemos entrever un sentido subyacente del bien como escaso, pero bonito, emulable, o también una exaltación de la bondad como forma de belleza terrena comparable a la rosa en un jardín. Recordamos que esta tierra se reinterpreta en algunos textos patrísticos como un mercado también. Varvara P. Adrianova Perec refiere los pensamientos en *Palabra escogida* del Padre San Juan Crisóstomo (1974: 22), que habla de la vida como mercado existencial: “Antes de que el mercado se haya desarmado, compra limosna a los pobres, misericordia de Dios con prudencia...” (Еще же даже торг не разыдется, купи себе мылостыню убогих, помилование от бога смирением...).

Se pueden postular así mismo ciertas tendencias ideológicas en la traslación del griego κήπος (*garden, orchard, plantation, -a fashion of cropping the hair, -pudenda muliebria*, en Henry Liddell y Robert 2007: s.u.), puesto que uno de los significados del lexema en particular denota las partes pudendas de la mujer. El traductor eslavo podría estar evitando cualquier tipo de asociación con el sexo femenino, de ahí que sustituya el

⁷ Se produce esta alternancia en algún otro lugar del corpus, como por ejemplo en Sr 301, H y G (no nos ocupamos aquí de otras alternancias con el verbo ser, como етъ - боудеть, que se anotan en la sección destinada al placer, página 598).

esperable **κρυτοградъ** por **трьнь**. Sin embargo, en Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) no se recogen empleos léxicos que puedan probar este tipo de sustitución eufemística. Sí se atestiguan usos de la palabra **κρυτοградъ** como jardín del paraíso, lo que en efecto podría llevarnos a otro tipo de reemplazo, donde el traductor eslavo evita utilizar un vocablo para un jardín en esta tierra, cuando puede adquirir connotaciones de jardín en los cielos.

Kittel (1976 III: 545) apunta que la estampa del árbol y del fruto también se encuentra en Jesús, a través del mismo evangelista Mateo, en 7:17: “Así, todo árbol bueno da frutos buenos, pero el árbol malo da frutos malos” (*Biblia de Jerusalén* 2009), en ruso: Так всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые (*Texto Sinodal* 1876). Nos interesa ahora llamar la atención sobre el texto griego, que Gerhard Kittel (*ibid.*), recupera para aproximarse a los estudios bíblicos de Lohemeyer, en su análisis del versículo de Mateo 3:10. Lohemeyer (*ibid.*) coteja este último fragmento bíblico con Mateo 7:17 y concluye que “los frutos son buenos sólo si crecen y maduran sobre la base del arrepentimiento divino”, es decir, sólo alcanzan madurez en caso de que el hombre se convierta a través del bautismo como norma divina del poder y crecimiento de los frutos. La rosa (flor) proverbial, como los frutos del Nuevo Testamento, constituiría la alegoría de los resultados de las obras de fe. Lohmeyer (Kittel 1976 III: 545) continúa explicando que las imágenes no representan meros frutos o árboles buenos o malos, sino que son “mandatos para participar en el reino de Dios por la μετάνοια, “arrepentimiento”, y para herguirse como un buen árbol con buenos frutos.

El grueso de la traducción se asienta en el trasvase de παιδείας ἔρως, “el amor por la educación” con el eslavo мудро слово, “palabra sabia/sabia razón”. También podemos contemplar la variante manuscrita griega menor con παιδείας λόγος, “la razón de la educación, la palabra de la educación”, como emanación de la reinterpretación eslava. Si aceptamos que la perífrasis antiguo eslava мудро слово⁸ se yergue como el

⁸ La traducción de παιδείας como мудро слово puede coordinarse con los modos diversos de conceptualización de la raíz мудр- en otros entornos proverbiales del corpus del Menandro eslavo, donde la sabiduría le pertenece al sabio reflexivo en la nocturnidad, asceta, estoico, no infalible, y juicioso o razonable, o donde la sapiencia se niega al malo e hipócrita (en los versos eslavos el que no es sabio), y se privilegia por encima de la riqueza; además, se evalúa negativamente al sabio que no parece sabio por sí mismo, en una alusión velada al sofista. Si consideramos el panorama conjunto de las sentencias que incluyen la raíz de la sabiduría se desvela como una razón prudente. El grupo léxico para la prudencia, σωφρ-, ocurre con una frecuencia relativamente pequeña en el Nuevo Testamento: catorce veces, ocho de ellas en pasado (Kittel 1976 VII: 1102). No se evita ni mucho menos, y se emplea para servir a la exposición material de la fe en el mundo, en la línea del sabio pintado por el conjunto gnomológico menandro, enfocado en la moderación; ofrecemos aquí sólo algunos ejemplos, por razones de espacio: Sr 81, H, G, Spc 76, Spc Sem 75; Sr 226, H y G; Sr 296, H y G; Sr 257, H y G; Sr 265, H, G, Spc 244, Spc Sem 247; Sr 268, H, G, Spc 247, Spc Sem 250, S; Sr 259, H y G; H, G, Spc Sem 144 y S para el griego 144. La maestría consiste en el aprendizaje que borra la ignorancia, en dejarse aconsejar por los

reflejo del lexema simple παιδεία del griego 401, y no de las fuentes griegas *cetteri*, entonces asumimos que el traductor omite voluntariamente o sin querer la palabra ἔρως, no mencionada en diccionarios de griego del Nuevo Testamento como Frederick W. Danker (2009: *s.u.*).

En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*) tampoco se define una expresión tal como мадро слово para la designación del concepto de educación, ni bajo el adjetivo мудръ, ni bajo el amplio sustantivo слово, que sí podría entonces responder con más eficacia a *cetteri* λόγος. En Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), el término слово se atestigua en los cuantiosos sentidos eslavos de: “palabra”, ruso слово, “don de palabra”, ruso даръ слова, “expresión, capacidad expresiva”, rusos выражение, возможность выразить, “disposición del discurso, modos de expresión”, rusos складъ рѣчи, способъ выражения, “significado, sentido”, rusos значеніе, смыслъ, “hablas, palabras”, ruso рѣчи, “discurso escrito, escritura”, rusos письменная рѣчь, письмо, грамота, “sermón”, ruso поучение, “palabra (como obra literaria)”, ruso слово, “conversación”, ruso бесѣда, “disputa”, ruso споръ, “consejo”, ruso совѣтъ, “causa”, rusos причина, поводъ, “encargo, comisión, misión”, ruso поручение, “demostración, prueba”, rusos показаніе, свидѣтельство, “respuesta”, ruso отвѣтъ, “acuerdo, decisión”, rusos соглаше, разрѣшеніе, “confirmación”, ruso удостовѣреніе, “promesa”, ruso обѣщаніе, “expresión de la voluntad, orden”, rusos выражение воли, приказъ, “determinación, decisión, resolución, decreto, sentencia”, rusos опредѣленіе, постановленіе, “enseñanza”, ruso учение, “término gramatical”, ruso слово, “letra”, ruso буква, “designación de la letra ‘s’”, ruso названіе буквѣ с.

Si atendemos a los numerosos significados aportados por Sreznevskij (1989: *s.u.*) en su léxico de la lengua antiguo rusa, descubrimos que a la voz se asocian nociones de expresividad, discursividad, gramaticalidad, pero también didácticas, de sermón, enseñanza, consejo, la escritura literaria, o dialécticas como la conversación, el discurso, o incluso legales, como la determinación o resolución. Del conjunto de acepciones relacionadas con lo didáctico que engrosa la palabra слово en antiguo ruso, recalamos que las ideas del sermón, la enseñanza o el consejo, incluso la palabra literaria, y lo racional del verbo, se repiten con frecuencia en el gnomologio menandro en análisis⁹ y en la literatura didáctico religiosa de

sabios, de igual modo que carece de conocimiento el que no piensa por sí mismo. Desde el punto de vista de la traslación o reflejo de los griegos σοφός- σοφία, los traductores eslavos se nos antojan fieles al corpus griego. Queda la cuestión pendiente de qué entienden por sabiduría los monjes eslavos: de su trabajo con los textos bizantinos de Menandro, sólo podemos deducir que la sabiduría constituye una virtud moral, diferenciada además de la astucia estigmatizada negativamente, que persigue la justicia, o el estar presente siempre, y que se considera emanada de la divinidad, en su vertiente de la prudencia.

⁹ Por ejemplo, en las sentencias que mentamos a continuación las nociones de palabra y sabiduría como discurso instructivo podrían intercambiarse hasta cierto punto en el espacio confluyente e influyente de “biblos”: Sr 157 y G; Sr 205 y G; Sr 268, H, G, Spc 247, Spc

la época medieval eslavo ortodoxa. La trabazón entre el aprendizaje a partir de los libros, la enseñanza recibida en el entorno eclesiástico a través de las prédicas sobre las Sagradas Escrituras o de la escucha de las mismas, podrían convertirse en formas de demarcar el término griego general παιδεία, en una delimitación eslava de carácter más eminentemente religioso. Toda la sentencia rezuma un aire cristiano, innegable también en la fuente griega. Los traductores eslavos enfatizan la cristiandad con la utilización de un vocablo muy emparentado con lo sagrado, y con la interpolación del adjetivo intensificador de la idea educativa, мудро (en Izmail I. Sreznevskij 1989 :s.u., se atestigua мудрын como "inteligente, razonable", "próspero, afortunado", "sofista", "sabio").

Una palabra prudente o sabia, como la sola palabra de Dios, basta para sanar al creyente en Él, rezan los evangelios distintos (Mateo 8:8 y Lucas 7:7). Así pues, la conexión entre el verbo de Dios escrito y la enseñanza a los hombres por obra y gracia del amor divino, no resulta tan difícil de figurar. La educación en una moral como la cristiana, cimentada en lo bibliográfico, gravitará esencialmente en torno a la instrucción expandida por el estudio de las palabras escritas o habladas, que además contendrán una sapiencia definitiva, por el vínculo con la divinidad y con las gentes sencillas. Así, en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el griego proverbial ἄγροίκοις, "(entre los) agricultores" (atestiguado en Henry Liddell y Robert Scott 1996: s.u., como *dwelling in the fields*, - *countryman*, *rustic*, -*boorish*, *rude*, -*of fruits*, *common*) se traduce al antiguo eslavo con la forma: селѣньни, "campestre, agreste, silvestre" que no es la preservada en ninguna de las versiones menandreas eslavas que se nos transmiten. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), este adjetivo селѣньнъ se emplea en las significaciones eslavas de: "campestre" (ruso полевой), "del prado, pradeño, praderoso, pratense" (ruso луговой). Los traductores eslavos reanalizan el dativo plural griego τοῖς ἄγροικοῖς en el sintagma en función de complemento preposicional въ полѣцѣ чѣди, "en la gente del campo", въ простѣи чѣди, "en la gente simple".

En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), sólo se atestigua la forma adjetival полѣцѣ, en los usos de "campestre", "salvaje, montaraz" (ruso дикий) y de "aldeano, rústico, campestre" (ruso деревенский), "rural, lugareño, de

Sem 250 y S. Tampoco se olvida el poder ambiguo y caleidoscópico de la palabra (encarnación de la razón o la sabiduría, de la estupidez o inmoralidad) en una esfera cristiana logocéntrica, donde el verbo hiere (es una falta u ofensa moral) o sana (consuela, ama al prójimo, como virtud o mandamiento): Sr 129, H y G; Sr 201, H, G, Spc 136, Spc Sem 134; ScG *apud* Morani 1996: 74 para el griego 476; Sr 220, H y G; Sr 248, H y G; Se registra un ejemplo donde la palabra se emplea en un sentido figurado o metafórico, como contrarréplica imposible del hambriento; de nuevo se trata de darle voz al indigente: Sr 208 y G.

aldea, aldeano” (ruso сельский), en correspondencia este último con el griego αἰγροῦκος. El escriba serbio parece entonces acertado en el reflejo del término griego para “rústico”. En cuanto a la propuesta de los manuscritos rusos H y G, el antiguo eslavo прорѣ, “humilde, ingenuo, simple”, describe un espectro múltiple de sentidos: “simple, sencillo, fácil”, “auténtico, de alma directa, de corazón puro”, “idiota, tonto”, “directo, confiable”.

Así las cosas, la simpleza de la gente contenida en las versiones de ascendencia rusa H y G constituye una forma de generalizar el más particular “rústico” en un holgado “sencillo”, donde la sencillez de la gente podría considerarse incluso una llamada a la vida ascética, junto con lo justo, a la par que podría considerarse un paralelismo con la sentencia adherida sobre la rosa y el jardín, en una suerte de canto bucólico a la humildad como modelo de vida. El hecho de que los traductores eslavos añadan чедн- ча дн a los calificativos “rústico”, “simple”, o bien obedece a una delimitación o precisión del contenido, o bien nos habla de que los eslavos, en lugar de una traducción, realizan una sustitución por otro proverbio de origen no menandro que les resulta más familiar, y por identificar a día de hoy.

El proverbio griego 221 se centra en el proceso del aprendizaje humano desde una perspectiva nueva: la instrucción ejemplarizante que sustituye a las anteriores racionalidad o capacidad de pensamiento como tesoros. De hecho, el aprendizaje que nos puede ofrecer el amigo también resulta objeto temático de la literatura religiosa didáctica de la época. Varvara P. Adrianova Perec (1972: 10) recoge el aforismo de Epícteto: “Recibe a los que te quieren enseñar (corregir), más que a los que te quieren acariciar” (Приимай хотящих тебе наказати, неже ласкающих). También en Perec (1972: 37) se elenca un dicho sobre los pecados del prójimo: “comen de los pecados de mi gente”, грехи людий моих изъдят, donde puede ir implicada una negación del aprendizaje a partir de la falta moral del otro, y un rechazo a corregir las ofensas de los demás. Por otra parte podría rememorarse al ser humano como pecador, al estilo del refrán rescatado de la compilación de Pavel Simoni (1899: 78): “No hay ser humano sin pecado en el mundo” (Безгрѣшна члвк на свѣте нѣсть), de ahí que en el texto menandro en análisis se nos inste a aprender unos de los errores de otros:

Βλεπων πεπαίδευμ' εἰς τὰ τῶν ἄλλων κακά. (121)

He aprendido mirando a los males de los demás.

ВНДѢВЬ НННХЪ ЗЛО НАКАЖИ СЕ САМ'. (Sr 35)

ВНДѢВЪ¹⁰ НННХЪ ЗЛО НАКАЖИСА САМЪ. (G)

ВНДѢВЪ НННХЪ ЗЛО НАКАЖИСА САМЪ :~ (Spс 29)

¹⁰ In mss. ВНДѢХЪ apud Viktor Semenov (1892: 24).

ВНДѢБѢ ННѢХЪ ЗЛО НАКАЖИѢ СЯМЪ ÷ (Spс Sem 28)

ВНДѢБѢ ННѢХЪ ЗЛО НАКАЖИѢ СЯМЪ ÷ (S)

ВНДѢБѢ ННѢХЪ ЗЛО НАКАЖИѢ СЯМЪ ÷ (P)

Tanto los rasgos ideológicos como lingüísticos griegos se preservan bien en la traducción eslava de esta sentencia. De todos modos, se llevan a cabo ciertos cambios sintácticos. La voz media griega πεποίδευμ', "he aprendido", se convierte en los imperativos antiguo eslavos НАКАЖИ СЯ СЯМ'-НАКАЖИѢ СЯМЪ, "aprende tú mismo". En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), el participio griego πεποιδευμενος se registra en un significado afín a nuestra sentencia: *in a well-bred manner*, mientras que en Franz Miklosich (1862: s.u.), el verbo antiguo eslavo НАКАЗАТИ СЯ se atestigua como la traducción del griego παιδεω, "aprender". La reflexividad otorgada por СЯ, "se", reforzada por la interpolación del pronombre reflexivo СЯМЪ, "tú mismo", podría constituir o bien un método para transmitir la voz media griega, o bien un procedimiento a través del cual el traductor eslavo subraya el sentido de responsabilidad cristiana en el proceso de aprendizaje de uno mismo; puede analizarse incluso como un mecanismo de atenuación del egoísmo o individualismo de la primera persona del singular griega βλέπων...πεποιδευμ', "he aprendido mirando", mediante una llamada a una segunda persona del singular a la que se conmina a obedecer o seguir una cierta regla: ВНДѢБѢ...НАКАЖИѢ СЯМЪ, "habiendo visto...aprende tú mismo". La interpretación que se desprende del texto griego radica en que uno ha aprendido en calidad de aprendiz o de ser activo, frente a la receptividad del antiguo eslavo, donde uno es mandado a aprender, uno es regido o enseñado por otros. La traducción del griego τὰ... κακά, "los males", con el antiguo eslavo зло, "el mal", merece también comentarios.

Por otra parte, Kittel (1976 V: 623) afirma que en el seno del Nuevo Testamento el dolor (λύπη) y la educación (παιδεία) van de la mano. Así, la instrucción no trae en primera instancia la alegría, sino un ejercicio intenso. El fruto de todo esfuerzo lo constituye la corrección en la paz, como se deja notar en Hebreos 12:11, según apunta el investigador: "Cierto que ninguna corrección es agradable cuando la recibimos, sino penosa; pero luego produce frutos apacibles de justicia a los que la han experimentado con paciencia" (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso ofrece: Всякое наказание в настоящее время кажется не радостью, а печалью; но после наученным через него доставляет мирный плод праведности. (*Texto Sinodal* 1876). El mal menandro podría tener entonces la interpretación dual de sufrimiento y de ofensa, de modo que los males del prójimo (pecados o padecimientos) conllevan el padecimiento y el aprendizaje propios. En opinión de Kittel (1976 V: 621), en esta cita se habla de lo discipular del pesar. Se trata de buscar una explicación a la experiencia de sufrir desde la perspectiva del Antiguo Testamento de la παιδεία κυρίου, "la educación del señor", que es παιδεία πατρός, "la

educación del padre”. En Hebreos 5:8 se demuestra que el hijo se instruye con angustia a pesar de lo filial: “Y aunque era Hijo, aprendió obediencia a través del sufrimiento” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso ofrece: хотя Он и Сын, однако страданиями навьик послушанию, (*Texto Sinodal* 1876). En el caso del proverbio menandro en análisis podría aludirse también a la paternidad de Dios, que apadrina a los monjes.

Existen algunas ocasiones proverbiales en la antología de Menandro, en las que el verso eslavo cuenta con la forma *оумѣнне*, “habilidad, destreza”. Esta palabra se entiende, en estos casos y como venimos analizando, en tanto que la capacidad de hacer algo, un conocimiento práctico, o en tanto que adquisición intelectual sin más, y se propone donde la fuente griega no refleja el vocablo explícito para la educación *παιδεία*. Escriben las máximas atribuidas a Eurípides 441 y el griego 873 sobre el tiempo como fomento del desarrollo de las destrezas. El factor temporal como juez último de lo aprendido o adquirido también puede rastrearse del entorno edificante del refranero popular compilado por Dal’: “El final muestra la obra y la bendice”, Конец дело покажет и блажит, o por Johann W. Paus: “Obrar con inteligencia es mirar el final” , Умно делать – смотреть на конец (ambos proverbios a partir de Adrianova Perek 1972: 39):

Χρόνος διέρπων παντ’ ἀληθευειν φιλεῖ. (Sternbach *prop. et Euripides fr. 441 apud* Vatroslav Jagić 1892a:15)¹¹

Ωρα τὰ παντα τοῦ βίου κρινει καλῶς. (873)

El tiempo es buen juez de todas las cosas de la vida.

Врѣме постоупе оумѣнне совершаєть. (Sr 266)

врѣмѣ прѣмешкаѣ оумѣннѣ совершѣѣ. (H)

врѣмѣ прѣмѣшкаѣ оумѣннѣ совершѣѣтъ. (G)

ВРЕМѢ ПОСТОУПАѢ ОУМѢННѢ СОВЕРШАЄТЬ :~ (Spс 245)

ВРЕМѢ ПОСТОУПАѢ ОУМѢННѢ СОВЕРШАЄТЬ :~ (Spс Sem 248)

El tiempo que pasa desarrolla el espíritu. (Mi traducción)

Las sentencias eslavas nos parecen problemáticas en la atribución a la fuente griega, empezando por el hecho mismo de que los escribas no responden con el antiguo eslavo *оумѣнне* a una raíz griega esperable *παιδ-*. Por otra parte, esta vez no se produce la variación léxica entre *оумѣнне-оумѣ* en el seno de la tradición eslava, como pasara en la traslación del griego ¹², lo que acrecienta nuestras sospechas de que los traductores eslavos quizás no partan de ninguno de los monásticos griegos propuestos como orígenes de la fuente eslava. En todo caso, si consideramos que la

¹¹ Moreno Morani (1996: 102) también recoge esta sentencia, si bien nos hace saber que Siegfried Jäkel la ignora, quizás por el sentido no del todo relacionado con los versos eslavos, a partir de los que se podría haber llegado al fragmento griego.

¹² Cf. página 90 de esta sección.

fuente eslava arranca de la propuesta de Sternbach a partir de un fragmento de Eurípides, hemos de tener en cuenta distintos asuntos. El griego χρόνος διέρπων, “el tiempo que pasa”, sí puede contemplarse en el antiguo eslavo **връѣме постоупе - връѣма премеѡкаа**, “el tiempo que pasa, que se cumple”¹³. El griego παντ’, “todas las cosas”, podemos considerarlo omitido (voluntaria o involuntariamente) por parte de los escribas eslavos. Los griegos ἀληθεύειν φιλεῖ, “ama sacar a la verdad”, pueden ponerse en conexión, aunque muy de refilón, con el antiguo eslavo **оумѣнне ѡкрѡаѣтъ**, “completa (perfecciona) la habilidad (el conocimiento)”. La verdad griega se habría entonces vinculado con el conocimiento eslavo, y la acción de amar griega con el acto de perfeccionar eslavo.

Si podemos aceptar que la traducción eslava surge en origen del verso menandro griego de Siegfried Jäkel (1964: 83), entonces el griego ωρα, “tiempo”, se halla retenido por el antiguo eslavo **времѣ**¹⁴, si bien esta vez quedarían descolgadas del griego las formas participiales eslavas **премеѡкаа- постоупаа**, “que transcurre, que se cumple, que pasa”. El griego τα πάντα τοῦ βίου, “las cosas de la vida”, tampoco parece hallar un reflejo en el testimonio eslavo preservado, difícil de atribuir al griego 873. El griego κρίνει καλῶς puede tal vez verse con alguna probabilidad mayor en los eslavos **оумѣнне ѡкрѡаѣтъ**, si es que pensamos la destreza o conocimiento como formas de juicio o entendimiento crítico (κρίνει) y el cumplimiento o perfeccionamiento como suertes de bien (καλῶς).

Para resumir, podemos de algún modo poner en comunicación el eslavo **оумѣнне**, tal como confirma la *Crónica de Amartolos*, Vasiliy M. Istrin 1930 (s.u.), con un sinúmero de voces griegas. El infinitivo оумѣти está emparentado con los griegos εἶδεναι, “saber”, *to have information about, know, a. with accusative of persons, know someone, know about someone, b. with accusative of thing, c. with accusative of persons and participle in place of predicate, etc, -be intimately acquainted with or stand in a close relation to, know, -to know/understand how, can, be able, -to grasp the meaning of something, understand, recognize, come to know, experience, -to remember, recollect, recall, be aware of, -to recognize merit, respect, honor*, (Danker 2000: s.u.), ἐννοέω, “tener en mente”, *have in mind, consider*, (Danker 2000: s.u.), εὑρίσκω, “encontrar”, *to find out, discover, -to invent, -simply, to find, -to seek out, search after, -to find out, win, get, procure*, (Henry Liddell y Robert Scott 2007: s.u.).

Todos los significados descritos en el párrafo anterior pueden combinarse léxica y semánticamente con los griegos proverbiales κρίνει (873) y ἀλεθεύειν (Sternbach), y aproximarse también al eslavo **ѡкрѡаѣтъ**; en la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: s.u.), este verbo eslavo

¹³ V. los detalles en la sección destinada al tiempo, en las páginas 460-464 de esta tesis.

¹⁴ V. otras especificaciones en la parte consagrada al tiempo, página 489.

se halla enlazado con los griegos πληροῦν, “llenar, completar, desempeñar una tarea”, συστελλειν, “comprimir, condensar, acortar”, τελειν, “hacer nacer, alcanzar”, todas las acepciones atestiguadas en Liddell y Scott 2007: s.u.). Las definiciones encontradas en *Amartolos* nos guían indirectamente hacia los griegos sentenciosos φιλεω, “gustar”, y κάλως, “bien”.

En Frederick W. Danker (2000: s.u.), el lexema φιλέω se define como: *to have special interest in someone or someth., frequently with focus on close association, have affection for, like, consider someone a friend, a. w. accusative of persons: relatives, b. with accusative of thing, place of honor, c. With infinitive following, like or love to do something, hence do something often customarily, to kiss as a special indication of affection, kiss*; entre estas definiciones, subrayamos el uso que expresa el gustar de hacer algo, el hacerlo repetidamente, por su enlace con la destreza o habilidad proverbiales (οὐμῆνιη) entendidas como modos de repetir un conocimiento adquirido. A su vez, el adverbio κάλως se describe como “bellamente, buenamente, perfectamente”.

El adverbio καλῶς, como también sucede con otros versos de Menandro, se traduce siempre con добръ. Aludimos aquí a los proverbios sobre la pretensión de todos de vivir honestamente y la incapacidad (Sr 139 y G), o sobre evitar los pensamientos viles para vivir honradamente, o también el que versa sobre el afortunado (el que vive bien) y el mantenimiento de la herencia paterna (Sr 313, H y G). En algunas ocasiones, allí donde el griego presenta el adverbio καλῶς, el antiguo eslavo responde con el adjetivo neutro plural sustantivado добра, en el proverbio sobre la condición del huésped no metiche que encontrará el bien (Sr 222, H y G), o con los compuestos alternos добродѣиуemy, добро тѣорѣиemy en el proverbio sobre la tierra entera como patria del hombre al que le va bien (Sr 282, H, G, Spc 256, Spc Sem 259, S y P).

En este estado de cosas, el juicio bueno en griego, κρίνει καλῶς (873), emparenta con el perfeccionamiento espiritual eslavo, οὐμῆνιη εὐρησιῶν, en virtud de lo comprendido, respetado, honrado, es decir, lo disfrutado y por eso reiterado y acostumbrado. El amor a la verdad, contenido en el griego ἄληθευειν φιλεῖ (Sternbach), puede entroncar con la frase οὐμῆνιη εὐρησιῶν, a través de lo que place a uno repetir, y de la verdad que uno merita o respeta. A pesar de todo, se trata de asociaciones sin una interrelación expresamente probada por los trabajos lexicográficos o por las glosas de otros textos antiguo eslavos. Además, ¿cómo llegan a desaparecer los griegos τα πάντα, “todas las cosas”, τοῦ βιοῦ, “de la vida”, de la fuente eslava? Esta ausencia puede verse como otra sospecha de la naturaleza algo especulativa de la atribución de las sentencias eslavas sea al griego 873, sea al fragmento de Eurípides.

Otro de los verbos griegos que aparecen en nuestro corpus para la acotación del dominio léxico de la educación es διδασκω, “instruir, enseñar”, así por ejemplo en el proverbio griego número 4, que versa sobre

la instrucción vital como modo de enseñanza, donde el aprendizaje empírico y el fin didáctico de estar en esta vida confluyen. En la línea de la aceptación vital de la fuerza mayor, se presenta el proverbio compilado por V.N. Tatiščev (Adrianova Perec 1972 : 36): "En la pena no estés triste, ni en la alegría estés alegre", При печали не будь печален, а при радости не будь радостен, del mismo modo que en la compilación de *Pčela* de S.P. Rozanov (*ibid.*) se indexa en boca de Gregorio Nacianzeno el dicho: "No hay pena sin consuelo, ni alegría sin enseñanza (castigo)", Ни печаль без утешения, ни радость без показания¹⁵:

Αὐτὰ σε διδάσκει τοῦ βίου τὰ πράγματα. (4)

Las propias circunstancias de la vida te instruyen.

САМОГО ТЕ ОУЧЕТЬ ДѢЛЕА ЖИЗНЬНАА. (Sr 4)

САМАА БО ТА ѠЧѦ ДѢЛЕА ЖИЗНЬНАА. (H)

САМАА БО ТА ОУЧАТЪ СЛОВЕСА ЖИЗНЕНАА. (G)

Los traductores eslavos respetan la idea del aprendizaje a partir de la vida que leemos en el texto griego. El verbo διδάσκει, "instruyen" se traduce con propiedad por los eslavos оучеть, оучаѡ "enseñan". Tenemos tres tipos de traducción en la tradición eslava: "Los trabajos de la vida te enseñan tu ser" (Sr), "Los trabajos de la vida ellos mismos te enseñan" (H) y "Las palabras de la vida ellas mismas te enseñan". Si recurrimos a la información lexicográfica, en Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*), el vocablo griego διδάσκω se vierte al inglés como: *to teach, -med., to have a person taught, also to teach oneself, learn, -pass., to be taught, to learn.* En Ralja M. Cejtlin (1999: *s.u.*), el antiguo eslavo оучити se utiliza en los sentidos de "enseñar, instruir", "estudiar, aprender", "reforzar, apoyar", "incitar, inducir, mover a", "mostrar, exhibir, indicar". Todos estos significados del verbo en su forma activa plasman una traducción adecuada del griego διδάσκω, como decimos. Los asuntos más problemáticos de la traducción giran en torno al reflejo de αὐτὰ σε, "las propias (circunstancias) te", como los eslavos САМОГО ТЕ, "a ti mismo", САМАА БО ТА - САМАА БО ТѦ, "pues las propias (circunstancias) te".

Consideramos que los testimonios H y G conservan el plural griego, en una suerte de hipercorrección, al tiempo que añaden la partícula БО, si bien la lectura preservada en el manuscrito de adscripción serbia es más propiamente eslava, con una reinterpretación enfática del griego σε en САМОГО ТЕ. En cuanto a la partícula БО de los manuscritos H y G, podría originarse en la relación con un verso menandro del entorno¹⁶, que también trata de la vida, en la que constituiría una transición lógica de desdeñar el dolor, pues ("puesto que"- БО) las circunstancias vitales instruyen a uno.

¹⁵ Cf. también en la sección de la tesis destinada al dolor, en la página 660.

¹⁶ V. Sr 3, H, G, Spc 4, Spc Sem 4, S y P como traducciones del griego 3.

Comentamos por último el hecho de la construcción peculiar del verbo griego en singular διδάσκει, en concordancia con el sujeto plural griego τὰ πράγματα, "los asuntos, las circunstancias", en antiguo eslavo los verbos оучѣтъ - ѡучѣ y el sustantivo дѣла. A дѣла se suma una plasmación particularísima de G слово, "palabras, razones", en un fenómeno que podría antojársenos un error ortográfico o una ideologización suave, mediante la cual una vez más las palabras (literarias, religiosas, es decir, las Sagradas Escrituras) edifican y enseñan; esta construcción sintáctica griega se eleva como un arcaísmo típico de las lenguas indoeuropeas y se halla bien atestiguado¹⁷. Anotamos que la diferenciación antiguo eslava дѣла – слово puede responder a la alternancia semántica habitual entre el hacer y el decir.

Del verbo griego διδάσκω, habitualmente enfocado en el aspecto instructivo de la enseñanza, pasamos al verbo μανθάνειν, "aprender preguntando, asegurarse de", en conexión con el elemento del aprendiz; en el corpus antiguo eslavo de las sentencias menandreas los verbos оучити ѿ - наоучити ѿ se utilizan para indicar las habilidades intelectuales específicas o las virtudes morales que se pueden aprender, e incluso los defectos a evitar. El proverbio griego 24 trata precisamente sobre la evitación del aprendizaje de lo perverso. Este rechazo de lo pervertido en la instrucción y en las acciones, conecta con la idea didácticoreligiosa eslavo ortodoxa de que la erudición libra de los pecados, como se deja sentir en *Palabra del apóstol Pablo comentada por Juan Crisóstomo y Basilio el Grande* (Adrianova Perec 1972: 30): "Una gota de agua goteando erosionará incluso una roca, como los libros leídos a menudo nos llevarán al camino verdadero" (Воды бо часто капля каплющая и камень удоить, тако книги часто чтомы наведутъ на истинный путь), comentario en el que asociamos los libros con el aprendizaje de lo moralmente aceptable en Menandro:

Αἰσχρὸν δὲ μηδὲν πράττε, μηδὲ μανθάνε. (24)

No hagas ni aprendas nada vergonzoso.

Срамнаго ни створи ни оучи се. (Sr 21)

срамнаго ниже сотвори ниже наоучаѣся. (G)

Оумѣи гнѣвъ держати · то срамнѣ дѣла не творн вегда :~ (Spc 14-15)

Оумѣи гнѣвъ держати, то срамнѣ дѣла не творн вегда ÷ (Spc Sem 14)

Оумѣи гнѣвъ держати, тои срамнѣ дѣла не творн вегда ÷ (S)

Имѣи гнѣвъ держати, тон срамнѣ дѣла не творн вегда ÷ (P)

Todos los manuscritos eslavos reflejan una traducción adaptada al griego y conservan el contraste entre los asuntos vergonzosos y las cosas honorables.

¹⁷ Francisco Rodríguez Adrados (1963)

La cuestión principal aquí atañe a la fragmentación textual. Los manuscritos menores (Spc, Sem, S y P) hacen coincidir dos sentencias¹⁸ en una, de manera que vinculan la contención emocional, con la eliminación del acto vergonzante. Como contraste, Sr y G quedan más cerca de la correlatividad textual griega, puesto que presentan estos aforismos como independientes, separados. Los manuscritos menores (Spc, Spc Sem, S y P), además de la problemática de fragmentación textual, tampoco nos parecen fieles del todo a la fuente griega, puesto que no traducen μάθανε, "aprende", sino sólo πράττε, "haz", con el antiguo eslavo твори. Este hecho tal vez se deba a que sienten redundante el concepto de aprendizaje al que ya aluden con el inicio del verso оумѣи, "sé capaz de, sabe" (en el manuscrito P, el corrupto нмѣи, "ten"). Recordemos que se trata otra vez de la habilidad o destreza como conocimiento de la realidad.

Así pues, si comparamos los testimonios que traducen al griego directamente, sin interferencias de otras sentencias cercanas, es decir Sr y G, las principales diferencias resultan de índole aspectual: el imperfectivo ουκιν ε, frente al perfectivo ηαοϋχάηεα. Desde el punto de vista léxico, los dos reproducen con propiedad el griego μανθανε, "aprendas" como demuestran los trabajos lexicográficos. En Franz Miklosich (1862: s.u.), el verbo ηαοϋχίτη εα equivale a los griegos κατηχέω, "resonar, ser familiar", "enseñar por el boca a boca, enseñar elementos de la religión", μαθητεύω, "ser un discípulo o investigador", "hacer de uno un discípulo, instruir", μανθάνω, "aprender, entender, estar familiarizado con", y al latín *doceri*, mientras que el verbo ουκιντη εα se corresponde con el griego μανθάνω. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), el griego κατηχέω se traduce al inglés como: *sound over or through*, mientras que el verbo griego μαθητεύω se atestigua en los usos de: *to be pupil, -make a disciple of, instruct (transitive)*, y el griego μανθάνω (Liddell y Scott 1996: s.u.) se vierte como: *learn, by study, by practice, by experience, -acquire a habit of, -perceive, remark, notice, -understand*. A pesar de la disparidad aspectual, sendos imperfectivo y perfectivo responden al griego con eficacia.

Si volvemos al grueso de las versiones eslavas cotejadas, también se da una disimilitud en el aspecto verbal para responder al griego πράττε, "hagas" entre los antiguo eslavos сотвори (Sr y G), y твори (Spc, Sem, S y P). El griego αἰσχρὸν se define en Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.) como: *causing shame, dishonouring, reproachful*. Los traductores eslavos proponen en respuesta грамѣго, "lo vergonzoso" (Sr, G) o грамѣи дѣла, "los asuntos vergonzosos" (resto de los manuscritos). En Franz Miklosich (1862: s.u.), el antiguo eslavo грамѣи equivale a los griegos

¹⁸ Se trata de máximas conjuntadas por la tradición rusa, en origen independientes, Sr 20 y G como traducciones del griego 22; y Sr 21 y G como traducciones del griego 24.

αἰσχυνή, “desgracia, deshonor”, “vergüenza, pudor”, αἰσχος, “desgraciado, vergonzante, infame”, y al latín *turpis*. Así las cosas, el vocablo eslavo proverbial responde al griego αἰσχος con precisión, en los sentidos eslavos de la “vergüenza cubierta, tapada” (Ralja M. Cejtin 1999: s.u.).

Por último, la sintaxis eslava resulta respetuosa con el texto griego, de modo que el objeto directo se coloca al inicio de la oración única en Sr y G, de la segunda oración (la que verdaderamente equivale al griego 24) en Spc, Spc Sem, S y P. En cuanto a la interpolación del sustantivo en genitivo plural дѣла, “asuntos”, en concordancia con el adjetivo грамых, “vergonzosos”, en los manuscritos menores, suponemos que puede tratarse de una especificación de lo que se juzga vergonzoso o/y de un origen en una fuente distinta de la menandrea.

El proverbio griego 152 expresa la importancia de las habilidades lectoras y escriturales en combinación con la racionalidad. En la atmósfera didácticoreligiosa de la Edad Media eslavo ortodoxa, encontramos misceláneas populares como la de Dal’ (Varvara P. Adrianova Percec 1972: 30), donde hallazgamos dichos que proyectan la importancia del aprendizaje de los libros: “Quien (tiene) bastantes escrituras, no sabe caer” (Кто грамоте горазд, не умеет ли пропасть). Como señala Varvara P. Adrianova Percec (1972: 30) los volúmenes aforísticos insisten sobre manera en la necesidad de la enseñanza, que se intuye la que vuelve la mente sabia, como por ejemplo en la compilación de *Barnabas* (*ibid.*), donde se lee: “La mente y la sabiduría cuando ocurren las dos en el ser humano, son como los dos ojos en el rostro que tienen una visión perfecta” (Ум и мудрость еще ся обою случить в человеке, то акы обе очи в челе, съвершено глядание имуще); a su vez, en la miscelánea *Pčela* (*ibid.*) del siglo XVI se recoge la máxima: “La mente aguda, que nunca ha escuchado los libros santos, es como un pájaro que canta de más pero no puede volar” (Ум остр, николи же слыша святых книг, аки она припешена птица не может борзо възлетети), donde el símil de la mente ineducada con un pájaro cantor herido tal vez, nos remite a la premura proverbial enfatizada en los proverbios menandreaos que siguen:

Γράμματα μαθεῖν δεῖ καὶ μαθόντα νοῦν ἔχειν. (152)

Hay que aprender a leer y a escribir y, una vez que se ha aprendido, ser sensato.

Книгы оучити се добро, оучи́кше се оумъ имѣти. (Sr 58)

кни́гѣ оу́читисѧ добро || оу́чи́кше же сѧ оу́мъ имѣти добръѣише. (G)

Книгы оучити добро и оучи́кшеѧ оу́мъ имѣти :~ (Spc 54)

||Книгы оучити добро ꙗ́ оучи́кшеѧ оу́мъ имѣти :~ (Spc Sem 53)

||Книгы оучити добро изѣ́чи́кше имѣти оу́мъ :~ (S)

||Книгы оучити добро изѣ́чи́кшеѧ имѣти ѡмъ :~ (P)

Este monóstico de corte racionalista y humanista, asentado en los pilares de la educación como fundamentos de la sensatez, se traduce con cierta

adecuación por parte de los monjes eslavos. Las traducciones eslavas captan el griego con corrección, pero hay diferencias menores. En griego existen dos perfectivos (aoristos) correlativos, un infinitivo y un participio, pero los eslavos los vierten con un infinitivo imperfectivo (Sr, Spc, S y P) y un participio, imperfectivo en algunos manuscritos y perfectivo en los menores. El participio pasado indica una secuencia entre haber estudiado y tener mente (ser sensato), lo que probablemente va implícito en griego, a juzgar por los dos aoristos.

Si atendemos a estas variables diferenciales, el testimonio antiguo eslavo Sr 58 podríamos traducirlo como: “Es bueno aprender los libros (las letras), y, entonces, habiendo aprendido los libros (las letras), es bueno tener mente”, donde estaríamos asumiendo una fuente eslava hipotética como: *книгы оучити се добро, оучивъше (же) се, (добро) оумъ нмѣти, “aprender bien los libros, habiéndose aprendido éstos, tener buena razón/buen juicio”; postulamos que los vocablos entre paréntesis los sobrentiende el traductor serbio para dar sentido a la oración. Incluso cabe plantear sobre la misma variante Sr 58 un texto un poco diferente, del estilo de: “Es bueno aprender los libros, después de que hayas aprendido a ser sabio”, donde remitiríamos a un texto eslavo con ciertas conjeturas entre paréntesis también: *оучивъше се оумъ нмѣти. (тогда) книги оучити се добро, “habiendo aprendido a tener juicio/mente, entonces aprenderse los libros bien”. G clarifica la ambigüedad que entraña Sr en torno a la interpretación de нмѣти como perteneciente a la cláusula participial o a la cláusula principal. La interpolación de добръше en una especie de paralelismo con добро demuestra que el infinitivo нмѣти pertenece a la oración principal, de modo que leemos: “Es bueno..., es mejor...”.

En cuanto a los manuscritos menores Spc, Spc Sem, S y P, la adición de “y” pone el infinitivo нмѣти en paralelo con оучити en la primera cláusula; planteamos una traducción similar a la última propuesta: “Es bueno estudiar los libros, y habiendo estudiado los libros (las letras), tener mente”. El meollo de la cuestión reside en determinar si en efecto se da tal simultaneidad entre el aprendizaje de los libros y la adquisición de sabiduría, o se progresa del aprender al saber o viceversa.

De acuerdo con el doctor Predrag Matejić¹⁹, la percepción de la educación en vínculo con el bien eslavo (добро) o con lo necesario griego (δεῖ), puede explicarse a partir del manuscrito eslavo G que preserva un enfático же, “esto mismo”, en referencia a книгам, “los libros”, que revelaría que al menos en esta versión iría antes el proceso de aprender los libros que el resultado de tener sabiduría. En lo relativo a los otros manuscritos, somos capaces de abstraer el mismo orden que el propuesto en книги оучити се добро, оучивъше (же) се, (добро) оумъ нмѣти, puesto que la forma de aprender en los monasterios medievales ortodoxos confirmaría esta lógica evolutiva. El conocimiento, por tanto en cuanto constituye un

¹⁹ Comunicación personal a la autora, 2007.

bien dado por Dios, se adquiere tras haber dado unos pasos como el estudio de los libros. No sabemos en qué momento preciso entra la sapiencia en el monje, pero sí queda claro que primero debe estudiar las escrituras (aprender a leer y a escribir), y entonces sabrá usar ese legado. En todo caso, la erudición en los entornos cristianos no se aprende, sino que viene dada como un regalo. El manuscrito G redoblaría la importancia del bien con la adhesión final de **ДОБРѢЙШЕ**, “lo mejor”, que puede confirmar la opinión de que la interiorización precede al uso del conocimiento del modo más efectivo o mejor. Este testimonio G también puede relacionarse con otros proverbios de la antología menandrea consagrados al aprendizaje²⁰.

En última instancia, el concepto de lo necesario (aprender a leer y a escribir en griego), puede muy bien identificarse en las esferas cristianas eslavas con la noción de lo bueno, de lo que hace bien (el aprendizaje de los libros). Un tercer lexema eslavo viene a añadirse a las expresiones **ПОДОБНО ЕСТЬ**, “es conveniente”, **ДОБРО ЕСТЬ**, “es bueno”, y vincula lo requerido con lo benigno y con lo lindo: **ЛЕПО (ЕСТЬ)**. En Vladimir V. Kolesov (2001: 187-191) se estudia en profundidad la etimología del vocablo eslavo **лепота**, “belleza, propiedad moral”. En el análisis de los cambios semánticos del adjetivo **лепый** el investigador (*ibid.*) refiere el nexo con “lo óbice, lo debido”, es decir, con lo verdadero más que con lo bonito. La belleza en este caso no reside en la justicia, sino en el deber. La educación constituye, en efecto, un bien para el buen cristiano, pero también una verdad y una necesidad, por lo que debe esforzarse por cumplir con una serie de preceptos morales y vivir dentro del bien aprendido. Vemos habitualmente cómo la cultura, la educación, la sapiencia (ortodoxa siempre, claro) protege de los pecados o faltas morales.

La expresión griega **νοῦν ἔχειν**, se traduce literalmente como **НМѢТИ ОУМЪ** en todos los manuscritos sin excepción. La erudición en conjunto con la sensatez se consideran bienes en el contexto cristiano de este aforismo. En Ralja M. Cejtin (1999: s.v.), la forma antiguo eslava **оумъ** se atestigua en los sentidos de: “pensamiento, idea”, “razón, juicio”, “proyección”, “forma de pensar”, “pensamientos”. Ejemplifica la entrada de “idea, proyección” con un extracto del Supr. 421, 22: **НЕ МОЖИ НИКТОЖЕ ЗЛА ОУМА НМѢТИ БЪ СЕБѢ** (“no puede tener nadie mala idea dentro de sí”). Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.v.) confirman la propiedad de la traducción eslava, al describir **νοῦς** como: *mind, -a thought, purpose, resolve*, entre otros significados. De nuevo, enviamos al resto de esta sección para notar cómo la expresión **νοῦν ἔχω** (en su reflejo eslavo literal **оумъ нмѣти**) sí aparece frecuentemente, en oposición a otras expresiones posibles gramaticalmente del tipo **σώφρων- σοφός εἰμί**, “ser prudente/sabio”. Los

²⁰ Cf., entre otras, las sentencias de la antología menandrea eslava Sr 179 y G como traducciones del griego 397, sobre el intento de decir y aprender lo más hermoso.

traductores eslavos podrían haber respondido a tales construcciones con *μουδρου быти*, pero esta última se intuye como la fórmula para traducir *νοῦν εχειν*, “tener mente, juicio” o *σωφρονεῖν*, “ser prudente”.

El matiz fundamental que se instala entre las versiones eslavas en sí y la fuente griega reside en el orden de la secuencia de la adquisición del aprendizaje y del ser sensato. Para el apartado que nos ocupa, nos interesa examinar los participios de pasado eslavos *оучивъше се- оучившесѧ- нзѣчнѣше*, “al haber aprendido”, que responden al participio griego *μαθόντα*, “una vez que se ha aprendido”; las formas participiales eslavas podrían aludir a hechos lingüísticos que refuerzan la gradación del aprendizaje de los libros primero, y la sensatez después, o viceversa, en las distintas recensiones. El monje eslavo percibe la educación de un modo distinto al erudito griego, quien expresa la simultaneidad del aprendizaje de la lectura y la escritura, junto con el del ser sabio. En el escriba eslavo el proceso educativo funciona sutilmente distinto: la sabiduría, moderación o sensatez, se reciben antes de la acción de aprender a leer o escribir.

En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), el antiguo eslavo *нзочити ѿ* no se atestigua. El verbo antiguo eslavo reflexivo *оучити ѿ* se utiliza en los sentidos rusos de: *учиться, быть учеником*, es decir, “estudiar”, “ser estudiante, alumno, escolar, aprendiz, discípulo”. En Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), sí se recoge el antiguo eslavo que aparece en parte de la tradición menandrea eslava para este proverbio: *нзочити*, pero no en la forma reflexiva, y sólo en los sentidos de “aprender, estudiar” (*выучить*), “estudiar” (*научить*), sin equivalencias griegas propuestas.

El proverbio griego 180 gravita alrededor del aprendizaje de las destrezas de la lectura y de la escritura como virtudes positivas, en conexión con el racionalismo. Los refraneros populares también reflejan esta ideología, como por ejemplo el aforismo compilado por V.N. Tatiščev (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 30): “Sin estudiar las personas no son ordenadas sacerdotes” (*Не учась в попы не ставятся*), que entroncan con la mejoría y el despunte de los alfabetizados (incluso quizás los que saben leer las Sagradas Escrituras, es decir, los cristianizados), aludidos en los versos menandreo:

Διπλῶς ὁρῶσιν οἱ μαθόντες γράμματα. (180)

Los que han aprendido a leer y a escribir ven el doble.

Соучоуѣѣ разоумѣють оучивъше се кнѣгамъ • дваѣи съгрѣшати ѿ

ѣдномъ не моудра моужа. (Sr 66)

сѣгѣбъ разоумѣѣѣ ѣчнѣшнѣсѧ кнѣгамъ. || (H)

сѣгѣбъ разоумѣѣѣѣ оучившнѣсѧ кнѣгамъ. (G)

Las traducciones eslavas muestran con validez la idea de un entendimiento racionalista de la alfabetización (o cristianización, sobre la base de la extrapolación de todo lo que se lee o se aprende a la Escritura sacra). Se nos antojan en líneas generales fieles al texto griego, salvo por la adaptación de

traducción del simbólico ὁρῶσιν, “ven”, en ραζοῦμῆνται, “razonan”. En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), el verbo eslavo ραζοῦμῆνται se define como: “comprender, razonar”, “convertirse en sabio, ser sabio”, “conocer”, “reconocer”, “sentir, darse cuenta de, ser consciente de”, “prestar atención a”. Los traductores eslavos sí trasladan el griego διπλῶς, “el doble”, de una forma literal, al proponer el adverbio ροῦροῦς, “doblemente”, o la forma adjetival ρῶς, “doble” (atestiguada en Ralja M. Cejtin 1999: *s.u.*, en los sentidos de “doble, duplo”, “duplicado”). La visión griega del doble se reconvierte en la comprensión por duplicado eslava (podemos intuir por esta leve diferencia que los traductores toman la sentencia muy conocida de otra fuente familiar para ellos, no menandrea necesariamente, pero no identificamos esa fuente a día de hoy).

Nos interesa también la traslación del griego οἱ μαθόντες γραμματα, “los que han aprendido a leer y escribir”, con el antiguo eslavo оучи́ишѣ се кни́гамъ, “al haber aprendido los libros”. La traducción eslava resulta eficaz. En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), algunos usos para el antiguo eslavo кни́гы son los de “arte de leer y de escribir, aprender a leer y escribir” (ruso грамота), y “mensaje, misiva” (ruso послание), en correspondencia ambas acepciones con el griego τὰ γραμματα, “las letras” (literalmente). Este plural neutro griego, τὰ γράμματα se atestigua en el sentido de “letras, escrituras” (Liddell y Scott 2007: *s.u.*). A la luz de los significados encontrados, кни́гы constituye una buena plasmación de γραμματα. Para el griego μαθόντες el escriba eslavo plantea el mismo participio de pasado analizado en el verso precedente, оучи́ишѣ, “los que han estudiado”.

Además, el proverbio de adscripción serbia Sr 66 se combina con una sentencia que en el resto de los testimonios eslavos aparece por separado: двѣци є҃грѣшатѣ ѡ҃ є҃диномѣ не моудра моужа, “equivocarse dos veces en lo mismo no es un hombre sabio” (literalmente). Esta interpolación textual se debe a la correlatividad espacial y temática de sendas máximas: la una sobre la duplicación del pensamiento racional en los que saben leer y escribir, la otra sobre que no aprender de los errores no caracteriza al sabio, como venimos analizando parcialmente a pié de página, además de la imbricación conceptual en griego de los dos términos que inician cada aforismo: διπλῶς-δεις, “doble”, “dos veces”.

La contrapartida de la capacitación que dona el aprendizaje puede darla el proverbio que sigue, un monóstico que gira alrededor de la incapacidad de la reflexión y de instruirse de la que padecen muchos seres humanos; también se trata de un verso sobre el comedimiento verbal a favor de la razón; el refranero popular se hace eco de dichos similares: “Sabe mucho, pero habla poco”, Много знай, да мало бай (Dal’ en Adrianova Perec 1972: 32); de la tradición clásica se copia en *Pčela* el aforismo atribuido a Isócrates: “Todo lo que quieras decir, primero pruébalo con la razón, en muchos la lengua habla antes que la razón”, Всяко, иже хоцещи

реши, прежде искушаи умом своим: в многих бо язык речет пред умом (*ibid.*):

Πολλοὶ γὰρ εὐλέγοντες οὐκ ἔχουσι νοῦν. (*fragm.* 33. 2.

Kock *apud* Vatroslav Jagić 1892a: 11)

Λέγειν πολλοὶ μὲν δυνανται, μαθηθῆναι δ' οὐ παντες. (26, 1)

Muchos pueden hablar, pero aprender, no todos. (26, 1 Mariño y García 1999: 472).

βεψατη мнoзи оумѣтъ, а разоумѣти не б'єт. (Sr 198)

βεψατη мнoзи ѿмѣѣ а разѿмѣти не бєт. (H)

βεψάτη мнoзи оѿмѣѣтъ а разѿмѣти не бєт. (G)

βεψατη оумѣтъ мнoзи . а разоумѣти не бєт ∴~ (Spc 134)

βεψατη оумѣтъ мнoзи, а разоумѣти не бєт ∴ (Spc Sem 132)

βεψατη оумѣтъ бєт мнoзи, а разоумѣти не бєт ∴ (S)

βεψατη оумѣтъ бєт мнoзи, а разоумѣти не бєт ∴ (P)

βεψατη оумѣтъ мнoзи. ѡ разоумѣти не бєт ∴ (Σ)

La sentencia de tradición eslava se encuentra muy bien atestiguada, en todos los manuscritos menandreo a los que hemos tenido acceso. Sin embargo, la atribución a la fuente griega resulta problemática. Los editores (Siegfried Jäkel 1964: 124, Vatroslav Jagić 1892a: 11) plantean que el proverbio eslavo no cuenta con un origen griego real, motivo por el que proponen reconstruir un antégrafo griego a partir de los proverbios eslavos. Nosotros no sabemos si en realidad existió algún día un texto menandreo griego como este eslavo que es el único atestiguado, pero sí podemos aceptar la propuesta también editorialista de ligar hasta cierto punto las máximas eslavas preservadas con el fragmento colacionado de Kock.

Así el griego πολλοί, "muchos", encontraría reflejo en el eslavo мнoзи, "muchos". Los griegos εὐλέγοντες, "que hablan bien", ἔχουσι νοῦν, "que tienen juicio/mente", ya implican ciertos ajustes interpretativos por parte de los traductores eslavos, en caso de que asumamos que el verso eslavo emerge de este fragmento (menandreo) de Kock. Así pues se plantearían los eslavos βεψατη- βεψάτη, "saber, hablar" y el antiguo eslavo оумѣтъ, "saben, son capaces de", como respuesta aproximada al griego εὐλέγοντες, "los que hablan bien". En Frederick W. Danker (2000: s.v.), no se atestigua εὐλέγω, pero sí λέγω, "hablar", que se describe como: *to express oneself orally or in written form, utter in words, say, tell, give expresión to, the general sense, a. with an indication to what is said, b. with indication of the person or thing about which something is said, or that is meant by someth., -to express oneself in a specific way, say, a. ask with direct question following, b. answer, c. order, command, direct, enjoin, recommend more or less emphatically, d. maintain, declare, proclaim as teaching, with direct discourse following, -to inform about/tell of something, speak, report, -to identify in a specific manner, call, name.*

En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.v.) tampoco se registra el proverbial εὐλέγω, aunque llaman nuestra atención las formas εὐλογέω, “alabar, bendecir, hablar bien de”, que se define en inglés como: *to speak well of, praise, -bless*, y εὐλογος, “razonable, sensible, justo”, en los usos de: *reasonable, sensible: reasonable, probable, fair*. Sugerimos que el escriba eslavo podría haber cometido un error de lectura, malinterpretando el participio activo plural εὐλέγοντες, “los que hablan bien”, en εὐλογόντες, “los que hablan bien”, pero también “los que razonan bien”.

Si consultamos οὐμῆτη en Ralja M. Cejtin (1999: s.v.), comprobamos que se relaciona al final de las entradas para el lexema con los verbos sinónimos κἔδῃτη, ραζοὐμῆτη, por lo que podemos suponer que en la mente del monje eslavo también podrían estar entremezclándose las nociones del poder, del conocer y del comprender de un modo bastante probable. El escriba sigue leyendo el texto griego de Kock y entonces llega a la expresión: οὐκ ἔχουσι νοῦν, “no tienen mente/razón (no tienen juicio)”. Esta aseveración entra en conflicto con la parte sentenciosa anterior “muchos son capaces/pueden/están en condición de/saben (rusos уме́ть, мочь, быть в состоянии, знать, según atestigua Ralja M. Cejtin 1999: s.v.) hablar (rusos говорить, рассказывать, сообщать, de acuerdo con Cejtin 1999: s.v.)”, es decir, los proverbiales: κἔψατη μῆοσι οὐμῆτῃ - κἔψατη μῆοσι δῆτῃ οὐμῆτῃ οὐμῆτῃ μῆοσι. El escriba podría preguntarse: ¿cómo muchos que pueden bendecir o hablar bien de alguien o razonar (εὐλογόντες) van a no tener mente (οὐκ ἔχουσι νοῦν)? De esta posible cadena de pensamiento inferimos que el copista eslavo no traduce un verbo similar al atestiguado en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.v.) para el griego εὐλογέω, εὐλογεῖν, “bendecir”, e ignora el formante εὐ, de modo que se centra en el mero hecho de hablar, sin especificar si se trata de hablar bien o mal. Aquí reside tal vez su cristianización (un benedictivo no puede carecer de mente o razón, pero uno que dice sin más, sin conciencia de lo que expresa, sí puede perder la capacidad de pensar).

La construcción οὐκ ἔχουσι νοῦν trasladada como la adversativa α ραζοὐμῆτη ηε εἶη, “pero comprender no todos”, marca dos sujetos, μῆοσι, “muchos”, y κἔη, “todos”, frente al sujeto único griego πολλοὶ γὰρ εὐλέγοντες... οὐκ ἔχουσι..., “pues muchos benedictivos... no tienen...”. Además de diferenciar a los muchos que saben charlar de los que no saben reflexionar, el escriba eslavo pierde la ironía del texto griego sobre la vaciedad racional de muchos bien hablados (¿los sofistas?). De hecho, en Ralja M. Cejtin (1999: s.v.), se ejemplifica uno de los usos para ραζοὐμῆτη, la perífrasis ραζοὐμῆτη κἔη, en correspondencia con los griegos δόκει, “piensa, supone, espera, imagina”, λόγον ἔχει, “tiene razón/palabra”, con la glosa: ηε κἔη ραζοὐμῆτε εὐλογῶ • ηε ημῶς εἶη δῆο, extraída de Mateo 19:11, “No todos entienden este lenguaje, sino aquellos a quienes se les ha concedido” (*Biblia de Jerusalén* 2009), donde percibimos

la correlación conceptual con la sentencia en análisis: no todos comprenden el verbo, a algunos se les da la palabra.

La traducción del proverbio 519 vuelve a los patrones acostumbrados de la fragmentación textual griega cambiada en algunas tradiciones proverbiales menandreas eslavas; el monástico griego versa sobre el aprendizaje, pero esta vez juvenil, e incluye una parte de la máxima interpolada en ciertos manuscritos eslavos. Las fuerzas de la juventud suponen lo que los copistas bizantinos o los traductores eslavos quizás vean como requisito de una instrucción más intensa, en la línea del refranero popular de Dal', con un aforismo gestado en Aristóteles: “La raíz del estudio es amarga y su fruto dulce”, Корень учения горек, да плод его сладок (Varvara P. Adrianova Percec 1972: 30):

Νεος πεφυκώς πολλά χρηστά μανθάνει. (519)

Ya que eres joven, aprende muchas cosas.

За юна добръ оѹмѹ наоѹчнѣа. (G)

За оуна добромѹ наоучнѣа . а злѣ никакого не начиннаѣ :~ (Spc 157)

За оуна добромѹ наоучнѣа, а злѣ никакого не начиннаѣ : (Spc Sem 160)

За оуна разѹма наоучнѣа, а злѣ никакого не начиннаѣ : (S)

За оуна разѹмѹ наоучнѣа, а злѣ никакого не начиннаѣ : (P)

Las traducciones eslavas preservadas en los manuscritos menores interpolan un fragmento de corte ideológico en torno a la inconveniencia de emprender cualquier mal. Desconocemos el origen de esta intromisión cristianizante. Si nos fijamos especialmente en la adecuación del verbo de aprendizaje eslavo наоѹчнѣа al imperativo griego μανθάνει, “aprende”, podemos especular con una posible intención rítmica en el escriba interpolador, que pretende establecer paralelismos fonéticos entre наоучнѣа – начиннаѣ, como las aliteraciones alternas posibles en –z-, en за оуна - а злѣ. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), el infinitivo reflexivo наоѹчнѣа se usa en los sentidos de “aleccionarse, aprender” (научиться), y de, “enseñar” (научить), “enseñar, motivar”, подучить. Podemos elaborar además una serie de especificaciones de índole ideológica en torno a la juventud, la enseñanza y el apartamiento de la iniciación en el mal (а злѣ никакого не начиннаѣ). La edad de la inocencia no debe ser pervertida.

Las alternancias léxicas entre добръ оѹмѹ y разѹма pueden deberse a causas nuevamente rítmicas, por las que el escriba en cierta parte de la tradición eslava juega con la rima entre оуна - разѹма u obedecer a un error de escritura que cambia un originario разѹмѹ en un errático разѹма, emanado el fallo del final de la palabra precedente también en –а. Por lo demás, la buena disposición y el juicio se yerguen como conceptos bastante sinónimos. No obstante, en antiguo eslavo (Cejtin 1999) no se atestigua el compuesto добръ оѹмѹ. Tampoco podemos plantear con demasiada fortuna un adjetivo substantivado por el que los escribas en Spc y Spc Sem

refiriesen el concepto abstracto de lo bueno a través de un adjetivo sustantivado (ДОБРОМЪ, ДОБРЫМЪ), porque encontramos ДОБРОМОУ. En los materiales para el antiguo ruso de Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), se registra la forma sustantiva ДОБРЪМНЬ, ejemplificada exiguamente en *Pal. XIV Zav. Isax.*, en el título: О доброоумьи. Los manuscritos ulteriores de adscripción rusa S y P quizás no se sientan muy familiarizados con un compuesto de tal índole, de ahí la sustitución por un más generalizado РАЗЪМА (en Sreznevskij 1989: *s.u.*, el vocablo se emplea en múltiples sentidos, entre los que destacamos una acepción aparecida en Efr. Krm. 228: Съ разоумъмъ и опасениѣмъ (“diligente y cuidadosamente”). En nuestro entorno proverbial, la diligencia y el cuidado exigidos al joven en su educación quedan expresados; ora por РАЗЪМА ora por la perífrasis ДОБРЪ ОУМЪ en la que sospechamos se origina el hipotético compuesto ДОБРОМОУ. En definitiva, podemos resumir que ДОБРЪ ОУМОУ se atestigua como “buena disposición”, ДОБРОМОУ, “lo bueno”, y РАЗЪМЪ, “la razón”, y que van en el caso que rige el imperativo de aprendizaje НАОУЧИСЯ. La forma РАЗЪМА podría gestarse en un error regresivo, en una influencia de la palabra precedente ОУНА.

La idea de la época de la juventud como propicia al descubrimiento puede entreverarse con la concepción paulina de la educación que Kittel (1976 V: 620) estudia bajo la voz παιδεία. El autor escoge Romanos 2:19, donde el saber y la verdad obtienen la forma tangible de la ley: “que estás convencido de ser guía de ciegos y luz de los que andan en tinieblas;” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en ruso leemos: и уверен о себе, что ты путеводитель слепых, свет для находящихся во тьме, (*Texto Sinodal* 1876). De acuerdo con Kittel (*ibid.*), la expresión citada en griego no se refiere, al menos en primera instancia, al entendimiento intelectual y a la consiguiente transmisión de una doctrina. Nos parece que los proverbiales menandros ДОБРЪ ОУМЪ НАОУЧИСЯ - РАЗЪМА НАΟΥАНЕСА en interacción con las partes interpoladas en los manuscritos menores (А ЗЛА НИКАКОГО НЕ НАЧИНАН) refieren, como comenta el lexicógrafo, la influencia práctica de la vida y de la conducta moral que se alzaba como lazo necesario y no arbitrario, sobresaliente en lo estricto y lo consistente del modo de vida judío, ante la inseguridad moral y la búsqueda religiosa del mundo de alrededor. Junto con la tarea griega del διδάσκαλος (en otros lugares del corpus menandro analizados en esta sección, es el tiempo el que encarna como profesor), existen las palabras παιδευτης, *one who exercises instructive discipline, with focus on tutelage, instructor, -with focus on corrective aspect, discipliner* (Danker 2009: *s.u.*) y παιδαγωγός, *in Greek-Roman society a person, frequently a slave, entrusted with the care and supervision of a male child, -supervisor of one who is not yet of age, guardian, guide* (Danker 2009: *s.u.*). Estas nociones sugieren la guía práctica y la dirección (del joven proverbial menandro).

¿En qué pueden consistir las cosas que debe aprender uno de joven o rehuir? En todo caso, al efebo se le considera tal vez como Pablo se ve a sí

mismo un ἄφρων, un hombre que sin tener seguridad o juicio claro, necesita dirección o guía (Kittel 1976 V: 620). Puesto que para Pablo la ley en sí había perdido su significación histórica de pedagoga y limitado su validez a Cristo, la educación a través de la legalidad finaliza con la venida de la edad adulta del hombre. Así se manifiesta en Gálatas 3:24: “De manera que la ley fue nuestro pedagogo hasta la llegada de Cristo; a partir de aquí somos justificados por la fe” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso escribe: Итак закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою; (*Texto Sinodal* 1876). Hasta el momento de la maduración, el menor (el joven menandro) necesita pedagogos, profesores y supervisores. Kittel explica que la supervisión, el confinamiento y la servidumbre se hacen patentes en Gálatas 3:22-23: “Pero la Escritura encerró todo bajo el pecado, a fin de que la promesa fuera otorgada a los creyentes mediante la fe en Jesucristo. Antes de que llegara la fe, estábamos encerrados bajo la vigilancia de la ley, en espera de la fe que debía manifestarse” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el paralelo ruso reza: но Писание всех заключило под грехом, дабы обетование верующим дано было по вере в Иисуса Христа. А до пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того [времени], как надлежало открыться вере. (*Texto Sinodal* 1876). La creencia paulina en el confinamiento (la regulación) del pecado por las Escrituras puede motivar una exhortación del monje menandro eslavo a “no comenzar nada malo”. En Gálatas 4:3 también se implica que los dominados por el pecado, lo legislativo y los rudimentos son todavía niños (o en el proverbio menandro, jóvenes): “De igual manera, también nosotros, mientras éramos menores de edad, vivíamos esclavizados a los elementos del mundo” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el paralelo ruso apunta: Так и мы, доколе были в детстве, были поработены вещественным началам мира; (*Texto Sinodal* 1876). Así las cosas, sólo la fe cambia la situación del niño o del joven. La divinidad lo convierte en adulto, motivando que madure en edad humana al enviar a su hijo Jesucristo. Kittel (1976 V: 620) asegura que el elemento filial en esta clase de concepción educativa figura como mediación hacia el Padre y se diferencia de la dependencia del mejor pedagogo.

El verbo eslavo наоучити гла reaparece en la antología eslava de proverbios de Menandro como traducción sorprendente del griego τετευχῶς, "habiendo producido", en la sentencia griega 55; este proverbio gira alrededor de la dignidad a la hora de desempeñar un cargo o un oficio. La rectitud laboral como rasgo aprendido nos devuelve, por ejemplo, a ciertas palabras de Demócrito en cuanto al gobernante, recogidas en la miscelánea aforística *Pčela* (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 31): "El que no razona, mejor que esté bajo el poder, que mandar él mismo" (Несмысленным уне есть под властью быти, нежели самому владети), donde la conveniencia expresada por el Menandro grecoeslavo de aprender el cargo, se vería reflejada en boca democritiana desde la óptica inversa, si bien relacionada, del que no ha aprendido o razonado. Pavel Simoni (1899: 151) acopia un dicho popular sobre el oficio, que podríamos entreverar de

algún modo con el aforismo menandro en análisis: "Un oficio pobre es mejor que un buen robo" (ΧΥΔΟΕ ΡΕΜΕΛΑΔ. ΛΥΤΗΕ ΔΟΒΡΟΚΑ ΚΟΡΟΚΕΤΚΑ), en el cual se prefiere la pobreza laboral (del cargo) frente a la lucha (el arribismo):

Αρχῆς τετευχὼς ἴσθι ταύτης ἄξιος. (55)

Si te ha tocado desempeñar un cargo, sabe ser digno de él.

Н'равоу наоучинѣ се боудн ѣмоу под(о)бнѣ. (Sr 26)

Н'равѣ блѣд наоучинѣ блдн ѣмѣ подобенѣ. (G)

Нравѣ белнѣ нмѣти дружитиѣ сѣ другы . нравоу наоучинѣ сѣ
подобноу тожѣ сѣ дружи :~ (Spc 19-20)

Нравоу наоучинѣ сѣ подобноу тожѣ сѣ дружи :~ (Spc Sem 19)

La ideología griega del racionalismo, el honor y el respeto o el merecimiento aplicados al trabajo se reinterpreta en los pensamientos monásticos eslavos en la buena virtud. Esta sentencia se analiza en profundidad en las secciones de la tesis destinada al carácter y a la amistad²¹. En sus *Pensées*, Blaise Pascal escribe en torno a la excelencia de la moral cristiana y su enseñanza en los términos que recojo por su significación reveladora en el examen de la conceptualización de la idea eslavo ortodoxa del bien (la virtud):

Elle [la religion cristiana] enseigne donc ensemble aux hommes ces deux vérités: et qu'il y a un Dieu, dont les hommes sont capables, et qu'il y a une corruption dans la nature, qui les en rend indignes. Il importe également aux homes de connaître l'un et l'autre de ces points; et il est également dangereux à l'homme de connaître Dieu sans connaître sa misère, et de connaître sa misère sans connaître le Rédempteur qui l'en peut guérir. Une seule de ces connaissances fait, ou la superbe des philosophes, qui ont connu Dieu et non leur misère, ou le désespoir des athées, qui connaissent leur misère sans Rédempteur. Et ainsi, comme il est également de la nécessité de l'homme de connaître ces deux points, il est aussi également de la miséricorde de Dieu de nous les avoir fait connaître. La religion chrétienne le fait, c'est en cela qu'elle consiste. Qu'on examine l'ordre du monde sur cela, et qu'on voie si toutes choses ne tendent pas à l'établissement des deux chefs de cette religion: Jésus-Christ est l'objet de tout, et le centre où tout tend. Qui le connaît connaît la raison de toutes choses. Ceux qui s'égarent ne s'égarent que manque de voir une de ces deux choses. On peut donc bien connaître Dieu sans sa misère, et sa misère sans Dieu; mais on ne peut connaître Jésus-Christ sans connaître tout ensemble et Dieu et sa misère.²²

²¹ Páginas 37-38 y 269-272.

²² Fuente electrónica: wikisource. *Pensées*.

Como digo, esta referencia filosófica nos puede ubicar en la fuente de la bondad para los fieles y para los monjes eslavos que incorporan a Menandro el Sabio. De acuerdo con el teórico de la religión Paul Ramsey (1950: 201), la corrupción o la miseria mencionadas por Pascal se reconvierten en el cristianismo en una resignificación del carácter de la relación con Cristo, a nuestros ojos humillado y despreciado, en virtud de la elevación desde la desesperanza hacia una vida renovada y de esfuerzo. En el cristianismo no hay espacio para que el hombre se transforme en la autoridad autocomplaciente del bien y del mal, sino que por mandamiento de Cristo no puede el ser humano abandonarse. Se trata de una revisión de la persona en el espejo de las enseñanzas que Jesucristo dejó, de un proceso de alcances de los propósitos morales propios, en su grado de nobleza particular; en el transcurso de esta evolución no importa tanto lo bueno que se sea, sino lo virtuoso que se obre de cara a la edificación moral (*ibid.*). Este tipo de excelencia moral puede soslayarse también en el análisis de la traducción eslava de las sentencias de Menandro. Aquí señalamos cuestiones de fragmentación textual, distinta de unos manuscritos eslavos a otros; precisamente estos asuntos conducen a la reelaboración ideológica. En todo caso, la noción de aprendizaje queda intacta desde la perspectiva de la preservación semántica. Atendemos a la traslación del carácter (oficio o puesto) que se ha aprendido; de nuevo los eslavos proponen un participio pasado, $\mu\alpha\theta\upsilon\eta\kappa\alpha\iota$, “habiendo aprendido”, para el participio griego que esta vez sí consideramos un pasado reduplicado, $\tau\epsilon\tau\epsilon\upsilon\chi\omega\varsigma$, “el que ha producido”, que nos llama la atención en medio de la raíz más prolija para el aprendizaje $\mu\alpha\theta\omicron\nu$.

En Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*), el griego $\tau\epsilon\upsilon\chi\omega$, “hacer, construir, producir”, se recoge en los sentidos de *produce by work or art, especially of material things, make, build, -of natural phenomena, actions, events, cause, bring to pass, -c. accusative personal, make so and so*. El verbo antiguo eslavo esperable habría sido $\tau\epsilon\kappa\omicron\rho\eta\tau\eta$, de acuerdo con nuestras suposiciones esta vez, ya que no se atestigua $\tau\epsilon\acute{\upsilon}\chi\omega$ en la crónica de referencia habitual, *Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930); sin embargo, el escriba eslavo se deja confundir quizás por el complejo $\alpha\rho\chi\eta\varsigma$, “carga”, que cubre un abanico grande de significados y que viene a complicar también el resto de la adaptación de la sentencia. Los traductores eslavos especifican entonces el griego más genérico $\tau\epsilon\tau\epsilon\upsilon\chi\omega\varsigma$, “el que ha desempeñado”, en el más concreto “el que ha aprendido”, donde la educación del modo de ser entra en juego como uno de los preceptos morales cristianos, y el sentido del construir, producir o desempeñar oficio se pierde.

La siguiente traducción eslava también se enfrenta con el verbo $\mu\alpha\theta\upsilon\eta\tau\eta$, pero esta vez como reflejo del habitual $\mu\alpha\theta\epsilon\iota\nu$. El anhelo de conocimiento e innovación puede tener sus raíces en el refranero popular también, como en los proverbios compilados por Dal’ (Varvara P.

Adrianova Perec 1972: 30), donde se entremezclan los versos: "Las gotas destruyen la piedra" (Капля камень долбит) y "El pájaro activo atraviesa incluso la encina" (Дятель и дуб продавливают); el aprendizaje exige una acción determinada, una constancia específica; de esta necesidad de actividad y cooperación en la instrucción personal también se hace eco el proverbio que comentamos a través de la incitación a aprender lo que no se sabe:

Σοφία γὰρ ἐστὶ καὶ μαθεῖν ὃ²³ μὴ νοεῖς. (706)

Pues la sabiduría es también aprender lo que no sabes.

Мудростію єсть нау́чнѣтѣ разꙋмоу. (Sr 259)

мѣдростію єсть нау́чнѣтѣ разꙋмѣ. (H y G)

El verso griego 706 se aproxima a la sapiencia en tanto que adquisición de lo ignorado aún. Los traductores eslavos llevan a cabo distintas transformaciones para dar sentido a una afirmación que tal vez les quede oscura, por lógica en exceso en sus mentalidades. El antiguo eslavo мѣдростію resulta una traducción justa de σοφία, con la única variación de la categoría gramatical de caso, en eslavo instrumental, allí donde el griego tenía un nominativo, complemento del verbo copulativo ἐστὶ, “es”. Los traductores eslavos vierten la cópula, lo que no siempre sucede a lo largo del corpus proverbial menandro eslavo²⁴, pero omiten voluntaria o involuntariamente la partícula griega καὶ, “también”. Así, en Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), se atestigua el término мудростѣ en los usos eslavos de “sabiduría” (en correspondencia con los griegos σοφία, φρόνησις, “sensatez”, φρόνημα, “mente, voluntad, espíritu”, φιλοσοφία), “conocimiento”, “sometimiento, resignación, prudencia”. En la construcción ὃ μὴ νοεῖς, “lo que no sabes”, vertida al antiguo eslavo como разꙋмоу, “razón”, anidaría el grueso del análisis de traducción. El traductor eslavo podría haber reflejado la cláusula relativa griega y no lo hace, quizás porque entiende erróneamente νόημα, “mente”, en lugar de ὃ μὴ νοεῖς, por una metátesis un poco complicada de μὴ por ημ, aunque tenga que insertar para ello un νο después de haber alterado los sonidos. También se puede plantear que tal vez ignora la partícula negativa griega

²³ ὃ ε *apud* Jäkel (1964: 73) *et apud* Jagić (1892a: 15)

²⁴ La elipsis de la cópula se estudia en la sección destinada a la amistad, en la página 267. Aquí nos concentramos en el respeto de la cópula griega, como también en múltiples ocasiones de la antología proverbial, entre las que rescatamos algunos casos nada más, por la frecuencia elevadísima del fenómeno: Sr 2, H, G, Spc 3, Spc Sem 3; Sr 7 y G; Sr 34, G, Spc 27, Spc Sem 26, S y P; Sr 101, G, Spc 96, Spc Sem 95. A veces sólo en alguno de los manuscritos eslavos se respeta la cópula griega, mientras que en los otros cae o se sustituye por otro tipo de verbo: Sr 181, H y G; Sr 377, H, G, Spc 265, Spc Sem 268. Existe también una instancia en que parece restituirse la cópula en la sentencia griega a partir de la máxima eslava tal vez, como según Meineke (en Morani 1996: 116): Sr 352, H y G.

μη. En cualquiera de los dos casos hipotéticos, quedaríamos cerca conceptualmente del ραζουμογ aparecido en el proverbio. Existe un camino más fácil, de todos modos. La relación semántica entre νοέω, “pensar”, y ραζουμѧ, “razón”²⁵, nos parece bastante clara, de ahí que intuyamos que lo que le sucede al traductor radica en que entiende las palabras griegas, pero no capta el sentido general de la sabiduría como el aprender lo que no sabes, puesto que le suena demasiado obvio para resultar significativo (¿qué más se podría aprender además de lo que no se sabe?). De ahí que decida otorgar sentido a la máxima (por lo que él cree aparentemente tautológico), y proponga ράζδμδ, no en la acepción racionalista del vocablo, sino en la de “buen juicio”.

El verbo griego μαθεῖν cambia esta vez de categoría gramatical (con respecto al más mayoritario en el corpus μανθάνω). Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), da una serie de equivalencias griegas para el antiguo eslavo no reflexivo ηλουργιητη, las cuales no se corresponden con el infinitivo proverbial μαθεῖν; los equivalentes griegos aportados por la autora para ηλουργιητη son: διδάσκω, “enseñar, (auto)enseñarse” (*to have a person taught, also to teach oneself, learn*, Henry Liddell y Robert Scott 2007: s.u.), μαθητευω, “ser un alumno” (*to be a pupil or scholar, -transitive, to make a disciple of one, instruct*, Liddell y Scott 2007: s.u.), κατηχεω, “enseñar de una forma oral” (*to resound, -to sound a thing in one’s ears*,

²⁵ En el corpus eslavo de las sentencias menandreas se registran distintos lexemas que denotan la razón: φρονέω, “pensar, tener entendimiento, estar en el juicio de uno”, “tener propósito, tener disposición”, “pensar en algo, protegerse de algo”, “estar con los cinco sentidos, estar vivo, tener vida”, para el que alternan las raíces eslavas мѡудр-, área semántica de la sabiduría, сѧмысл-, área semántica del pensamiento o sentido, o incluso se proponen los verbos творити, “crear, hacer”, глаголати, “decir”, трпѣити, “soportar, aguantar”. El griego σωφρωνέω, “estar en los sentidos de uno, practicar el autocontrol, ser discreto, ser moderado/templado”, “aprender moderación, recobrar los sentidos”, un verbo relacionado con el nombre de la virtud (σωφρωσύνη, “carácter, conducta del que es σῶφρων, moderación, discreción, autocontrol, templanza, castidad, sobriedad”, ausente en esta forma gramatical del corpus eslavo). El verbo se traslada habitualmente con las raíces antiguo eslavas мѡудр-, o incluso con сѧмысл-, o también se reanaliza ideológicamente en не лѣпо блοудити, “no hay que perderse”, mientras que el griego νοῦς se refleja con el antiguo eslavo оумѧ, “pensamiento”, “razón, razonamiento, juicio”, “idea, invento”, “imagen del pensamiento”, “sentido, significado”, o сѧмыслѧ - сѧмыслѧenie, “razonamiento, juicio, mente”, “idea, medida, decisión”, “fin, significado, sentido”. El adjetivo σωφρονέστερος, “más sobrio, más templado/temperado, más moderado”, también tiene cabida en el gnomologio del Menandro eslavo y se traduce con la raíz чист-, área semántica de la honestidad y de la pureza. El sustantivo φρόνησις, “propósito, intención, elevación mental”, “orgullo, presunción”, “buen sentido, sabiduría práctica, prudencia”, se vierte al antiguo eslavo con la forma мѡудростѧ, “sabiduría”, que también fuera uno de los equivalentes de σοφία, “inteligencia, destreza, sabiduría en las cosas comunes, prudencia”, “conocimiento científico perfecto, sabiduría, filosofía”.

din, -to teach by word of mouth, teach the elements of religion, passive, to be instructed in these elements, Liddell y Scott 2007: s.u.), παιδεύω, “educar a un niño” (*to rear or bring up a child, -to teach, educate, instruct, -to accustom or inure a thing, -to correct, chasten*, Liddell y Scott 2007: s.u.), παραινέω, “aconsejar” (*to advise, recommend, counsel*, Liddell y Scott 2007: s.u.). Estos lexemas griegos atañen al área léxica de la educación, instrucción, estudio, consejo, y se tocan notablemente con los usos eslavos de *наουγνῆτη* de “aprender, estudiar”, “enseñar, instruir”, “adistrar” (Cejtlin 1999: s.u.). Sin embargo, la forma reflexiva *наουγνῆτη σα* se alza como la que concierne directamente al griego *μανθάνω*, el verbo con el que lidiamos en este monástico griego menandro. Por ello, la traducción eslava propuesta con la forma reflexiva vale. Aún así consultamos algunas fuentes para cerciorarnos más en detalle de la justeza de la traducción propuesta.

En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el lexema eslavo no reflexivo *наουγνῆτη* traduce con frecuencia a los griegos *ἀναγώ*, “subir” (Henry Liddell y Robert Scott 2007: s.u.), *διδασκώ*, *καθηγέομαι*, “guiar” (*to lead the way, be guide: hence to shew the way in doing a thing, to establish, ordain, to dictate, prescribe*, Liddell y Scott 2007: s.u.), *μαθητεύω*, *μανθάνω*, *μυεω*, “iniciar, instruir” (*to initiate into the mysteries, -generally, to instruct*, Liddell y Scott 2007: s.u.), *νουθετεω*, “advertir” (*to bring to mind, to remind, warn, advise, admonish, chastise*, Liddell y Scott 2007: s.u.), *παιδεύω*, *παραινέω*, *παρεγγυάω*, “exhortar” (*to hand on to one’s neighbour, -to command suddenly, to exhort, encourage, -to pledge one’s word to another, -to hand over, commit or commend to another*, Liddell y Scott 2007: s.u.), *στοιχειοῦν*, “caminar recto” (*στοιχεω*, *to stand in a line or rank, to stand in battle order, -to walk straight*, Liddell y Scott 2007: s.u.), *συνταπτω*, “ordenar, organizar” (*to put together in order, to draw up in order of battle, put in array: also to draw up or bring into line along with others, -to arrange, organise, -to regulate, ordain: to command*, Liddell y Scott 2007: s.u.), *ωφελέω*.

En el glosario de la misma crónica (Istrin 1930: s.u.), el verbo reflexivo *наουγνῆτη σα* se utiliza como equivalencia de los griegos *εντρυφάω* (*to revel in, play in, -absolute, to be luxurious, -to make sport of*, Liddell y Scott 2007: s.u.), *μελεταω* (*-to care for, -to study, prosecute diligently: to court: to practise, exercise, -c. accusative personal, to exercise or train one*, Liddell y Scott 2007: s.u.). Todos estos significados contemplan la educación desde una multiespectralidad asombrosa (la iniciación religiosa, la recomendación, el castigo, la exhortación, la petición, la motivación, la encomendación), de manera que educarse puede ser prácticamente todo, como se aguarda en un contexto monástico, donde

parecen previsibles además los elementos marcadamente religiosos de la enseñanza (virtud-razón).

Si el proverbio griego 703 estaba destinado al aprendizaje de lo ignoto, el verso 781 se consagra a la adquisición de una virtud bastante cristiana como supone la piedad. En el refranero popular de Dal' y del *Incomparable Barnabas* (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 34), se nos recuerda la importancia de la escucha de palabras bellas, que en el proverbio en análisis serían quizás los mensajes píos: “Una buena charla también es bueno escucharla” (Хорошу речь хорошо и слушать); así mismo, se compila, en la línea de la piedad discursiva y dentro de los refranes de *Barnabas* un dicho sobre el aprovechamiento de las palabras fructuosas por parte de quien se considera sabio (*ibid.*): “La abeja vuela hacia el sonido, y el sabio fluye hacia las palabras beneficiosas” (Пчела на звон летить, а мудрый на полезная словеса течет); destacamos también el dicho recogido por Dal' (*ibid.*): “Incluso una conversación nimia, pero honrada” (И невеликая беседа, да честна), puesto que la sencillez de la tertulia elogiada en la mentalidad popular, puede entroncar con la necesidad de hablar y aprender cosas buenas manifestada en las sentencias menandreas en análisis ahora:

Υπερ εὐσεβείας καὶ λαλεῖ καὶ μανθάνει. (781)

Habla sobre la piedad y apréndela.

По добрѣ и поол(агол)и и наоучи се гла(гола)ти. (Sr 344)

по добрѣ и по глн и наѣчѣ глати. (H)

по добрѣ²⁶ и погн и наоучица глати. (G)

El erudito griego invita al lector a hablar sobre la piedad y a aprenderla. A pesar de la claridad del mensaje, el traductor eslavo cambia sutilmente el sentido, al añadir un verbo de lengua secundario гла(гола)ти, “hablar”, ausente de la fuente griega, de modo que a lo que exhorta el escriba antiguo eslavo, es a hablar de la piedad y a aprender a hablar de la piedad; podemos intuir en esta transformación un matiz monástico o sacerdotal, por el que los traductores estarían refiriendo la educación en la homilía como parte de la celebración del ritual de la misa. El proverbio gira alrededor de un bien cristiano por excelencia, la piedad, que además debe divulgarse y aprenderse. Gerhard Kittel (1976 III: 543) incluye el vocablo εὐσεβείας también en la sección de su trabajo lexicográfico destinada al término καλός; analiza su incidencia en el contexto religioso griego. El autor se enfoca en cómo para la literatura hermética esta virtud afincada en καλός aparece junto con el bien superior ἀγαθόν, en tanto que lo bonito, y pertenece al mundo de Dios, si bien el dualismo cosmológico de esta corriente impide al ser humano contemplar lo bueno o sublime, que sólo puede ser alcanzado a través de la mente que nace con la revelación y que

²⁶ *Apud* Semenov (1892: 31) *in mss. legitur* помодрѣ'.

toma forma concreta en ἡ μετὰ γνώσεως εὐσεβεία²⁷. La belleza aún se encuentra, pero evaluada religiosamente, en forma de piedad, como en los escritos menandros a analizar a continuación. De modo similar, en 1 Timoteo 4:7 se impulsa también al amaestramiento en la clemencia como manera de declaración de fe cristiana: "Rechaza, en cambio, las fábulas profanas y los cuentos de viejas. Ejercítate en la piedad" (*Biblia de Jerusalén* 2009), cuya lectura rusa establece: Негодных же и бабьих басен отвращайся, а упражняй себя в благочестии (*Texto Sinodal* 1876).

Los traductores eslavos transmiten el contenido griego con algunas matizaciones. Sólo el eslavo н поѣли (G) responde con eficacia al griego και λαλει, "tanto habla"; el manuscrito de recensión serbia con н поол(агол)и parece hacerse eco de una confusión ortográfica del escriba, que el editor Vatroslav Jagić (1892a: 19) enmienda parcialmente con los grafemas restituidos entre paréntesis. El manuscrito H comete un nuevo error de fragmentación de la cadena textual al escribir по ѣли, en lo que se confirma como un error anticipado en el inicio de la sentencia по доврѣ. Los antiguos eslavos н наоучи те, ѡ наоучиѣа responden apropiadamente al griego καὶ μανθανε, "y aprende". El verbo гла(гола)ти final parece una extensión enfática o aclaratoria, o incluso una interferencia de otra sentencia de fuente menandrea²⁸.

De acuerdo con Kittel (1976 VII: 180-181), εὐσεβεία se alza en Filón como la causa más elevada de los bienes o virtudes (ἡγεμονίς τῶν ἀρετῶν), como se nota en Congr., 160; se califica así, ya que nos trae el conocimiento del servicio de Dios. En Deus. Imm., 69 los mandamientos de la ley conducen a la εὐσεβεία, que se convierte en θεοῦ θεραπεία. Este tipo de piedad denota más la relación con la divinidad que con el prójimo (*ibid.*). En la órbita eslava, Vladimir V. Kolesov (2001: 20) agrupa esta virtud de la misericordia con aquellas otras de la pureza, la humildad, la castidad, la hermandad, la amistad, en tanto que bienes morales o religiosos todos ellos que convierten al ser humano en virtuoso.

La preposición eslava по en combinación con el prepositivo доврѣ responden adecuadamente a la formación griega con ὑπερ, "sobre, de". Nos preocupa, no obstante, la reinterpretación semántica del griego εὐσεβείας, "piedad", en el antiguo eslavo доврѣ. Para tratarse de un término tan cristiano éste (se atestigua εὐσεβεία en Henry Liddell y Robert Scott 2007: *s.u.* como: *reverence towards the gods, piety, religion, - credit or character for piety*), nos extraña que los traductores eslavos propongan una generalización con la raíz довр-. De hecho, en la *Crónica de*

²⁷ La cita completa pertenece a *Corp. Herm.*, VI, 4b-5, donde el bien καλον existe por νοεῖν.

²⁸ Aunque están lejanas de la máxima que comentamos en el cuerpo de texto, Sr 179 y G incluyen los verbos гла(гола)ти en el mismo entorno léxico del proverbio en análisis, оучи, "aprende".

Amartolos (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), se recoge el griego εὐσεβεία en las traducciones eslavas: благочѣстїѣ - благочѣствиѣ , "honestidad, pureza, piedad", правовѣриѣ , "ortodoxia, piedad", правовѣръствиѣ , "piedad". ¿Y si se tratara de una confusión de lectura en el copista eslavo que malinterpreta el original εὐσεβεία en un similar εὐημερία, "buen tiempo (atmosférico), buenos tiempos", que sí se eleva como el equivalente griego de δόξα (Ruben I. Avanesov 1990: s.u.).

El postulado de hablar sobre la piedad y aprenderla podría reenviarnos a la tarea concreta de educación evangélica, que la Iglesia cristiana primitiva pone en manos de la comunidad (Kittel 1976 V: 624). En las epístolas, el principio básico de Pablo de la educación evangélica en la familia se aplica a la comunidad. De acuerdo con Kittel (*ibid.*), la significación de la Escritura revelada se traza entre líneas; sirve al propósito de la enseñanza, la implementación, la conversión y la instrucción en la justicia (corrección), 2 Timoteo 3:16: “Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia,” (*Biblia de Jerusalén* 2009). La variante rusa aporta: Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, (*Texto Sinodal* 1876). De ahí la insistencia menandrea en el aprendizaje del discurso pío, para actualizar la Biblia. La referencia se efectúa con respecto al entendimiento y al uso del Antiguo Testamento en la sociedad cristiana. Parece casi que aquí, en contraste a Gálatas 3:24 (v. más arriba, en esta sección)²⁹, se establece de nuevo la παιδεία νόμου incluso después de Cristo. Pero, en opinión de Kittel, el autor no halla, y ciertamente no quiere encontrarla, ninguna contradicción entre Gálatas 3:24 y Pablo en general. Tiene en consideración al cristiano y a su crianza, como quizás hagan los monjes menandreos con su incidencia en desarrollar comportamientos y conversaciones píos. Los que están en congregación que han ido más allá del aprendizaje preliminar, pueden progresar en el camino correcto sólo bajo la influencia de las Sagradas Escrituras (hablando sobre la piedad). Kittel aporta una cita esencial al entendimiento de la sentencia en análisis: “La educación en la rectitud (honradez) se diseña para producir una conducta donde *dikaiousýne* se actualice como una esfera de la vida”, *Education in uprightness is designed to produce conduct whereby δικαιοσύνη is actualised as a sphere of life* (G. Wohlenberg, *Kommentar z.d. Pastoralbriefen*, 1906, *apud* Kittel, *ibid.*). La tarea concreta de la educación evangélica descansa en las manos de los líderes de la comunidad.

La traducción del griego εὐσεβεία, “piedad”, como virtud cristiana a adquirir en una suerte de progreso espiritual notable y expresada con la raíz δόξ-, puede topar con una explicación ulterior en la máxima

²⁹ Páginas 116-117.

griega que analizamos a continuación, sobre el aprendizaje de lo más hermoso, y en las remodelaciones que los eslavos operan en ella. El refranero popular también espeja la noción del aprendizaje (como acción) unido al discurso sobre lo más bello; Dal' compila un dicho (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 34) que encomia la oratoria como triunfo: “Con la palabra viva vencer” (ЖИВЫМ СЛОВОМ ПОБЕДИТЬ); también anotamos el Salmo 33 (*ibid.*) de Anfiloquio por la convocatoria al verbo honesto: “Retén tu lengua del mal y que tus labios no digan mentiras” (Удержи язык свой от зла и устыне свои не глаголати лъсти); la evitación de la maledicencia nos lleva, por otra vía, al intento proverbial menandro de aprender y decir las cosas mejores, lo más bello:

Κάλλιστα πειρῶ καὶ λέγειν καὶ μανθάνειν. (397)

Intenta decir y aprender lo más hermoso.

Добраа оучи се и оумѣти и гла(гола)ти. (Sr 179)

ДѢРЫМЪ ОУЧНІСѦ И ГЛАТИ ОУМѢИ. (G)

Para comprender el traslado de κάλλιστα, “las cosas mejores/más hermosas”, como добраа, дѢРЫМЪ, “las cosas buenas, bonitas”, nos mantenemos dentro del campo de lo educativo, puesto que constituye una exhortación al ensayo de las palabras mejores y de las acciones superiores también. De acuerdo con Gerhard Kittel (1976 III: 545-549) en el Nuevo Testamento el adjetivo griego plural neutro en grado positivo καλὰ se utiliza en la colocación semántica καλὰ ἔργα, “las buenas obras”, para referir las buenas acciones de Jesús con las que instruyó a la humanidad por mandato de Dios. De esta forma, en Mateo 5:16 se escribe: “Brille así vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y alaben a vuestro Padre que está en los cielos” (*Biblia de Jerusalén* 2009), que en el paralelo ruso aporta: Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного. (*Texto Sinodal* 1876). Nos hallamos en la Parábola del Juicio Final, de modo que estos καλὰ ἔργα se corresponden con trabajos de amor entendidos como obras de caridad o piedad, que desempeñan un rol esencial en el judaísmo, y que traslucen en lo más hermoso que se puede decir y aprender en la sentencia menandrea en análisis.

Los traductores eslavos reencuentran problemas para el reflejo del adjetivo sustantivado en superlativo griego κάλλιστα, “las cosas más hermosas”, y proponen un grado positivo добраа, “cosas buenas”. Además, los monjes también hallan conflictos en el trasvase del griego πειρῶ, “intentar”, porque quizás las nociones del intento y del aprendizaje (πειρῶ-μανθάνειν, “aprender”) se hallan muy próximas en su mente, de ahí que lleven a cabo distintas reelaboraciones morfo sintácticas que comentamos. El manuscrito Sr propone los verbos оумѣти ... и гла(гола)ти, “saber, decir” en respuesta a los griegos λέγειν καὶ μανθάνειν, “decir y aprender”.

Podemos deducir que πειρῶ se reinterpreta en el antiguo eslavo οὔνηε, “aprende”. Así pues, el texto conservado en el testimonio Sr parece rezar: “Aprende a saber y decir(las) las cosas buenas”, frente a un griego donde se nos habla preferentemente del intento de decir y aprender lo más hermoso. Comentamos además la posposición de un pronombre de objeto directo α, que insiste en las cosas buenas expresadas por добрым.

La versión hallada en G ofrece otra serie de ajustes de traducción, por los que los infinitivos griegos λέγειν καὶ μαθητεύειν se reflejan en los imperativos eslavos οὔνηε ἢ γλῆτη, “aprende y habla”, mientras que para el mandato griego πειρῶ, “intenta”, se propone el imperativo οὔμη, “sabe”. La recensión G vendría entonces a escribir un texto del tipo de: “Aprende cosas buenas y sabe tú hablar”. Además, el escriba en G convierte el acusativo plural griego, en un instrumental добрымъ, “las cosas buenas”, caso que viene regido como innovación más tardía de la lengua antiguo eslava por el verbo οὔνηε. Como vemos, los traductores eslavos conservan las nociones del intentar, aprender, hablar y del saber, pero juegan alrededor de las funciones sintácticas que estas palabras desempeñan en la frase eslava.

En el cristianismo literario (Juan el evangelista en concreto) se añade la percepción de que las buenas acciones son obras del Padre, por lo que hay una reclamación abierta de Jesús como el mesías: καλὰ ἔργα τοῦ πατρός - τὰ ἔργα τοῦ πατρός μου, “los buenos actos del Padre – son los hechos de mi Padre” (Gerhard Kittel 1976 III: 548-549). Del mismo modo, en las Epístolas, la noción de κάλα ἔργα matizaría las buenas empresas como sucedidas en la mente de Cristo, en Tito 2:14: “Él se entregó por todos nosotros a fin de *rescatarnos de toda iniquidad y purificar para sí un pueblo que fuese suyo*, deseoso de bellas obras” (*Biblia de Jerusalén* 2009), en la variante rusa leemos: Который дал Себя за нас, чтобы избавить нас от всякого беззакония и очистить Себе народ особенный, ревностный к добрым делам (*Texto Sinodal* 1876). Esta afirmación nos remite una vez más a la buena actuación como emanada del espíritu, de la palabra y del conocimiento referenciados en el proverbio en análisis.

En la glosa menandrea a examen, podríamos atinar a sentir la buena acción del aprendizaje y de la benedicción, lo que tampoco se halla lejos de los preceptos bíblicos. En Hechos 17:21 trasluce una evaluación negativa de lo que se dice y se oye, que podría cimentarse como raíz del Menandro eslavo recién analizado: “Todos los atenienses y los forasteros que residían allí sólo sabían pasar el tiempo contando u oyendo la última novedad.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en ruso se apunta: Афиняне же все и живущие [у них] иностранцы ни в чем охотнее не проводили время, как в том, чтобы говорить или слушать что--нибудь новое (*Texto Sinodal* 1876).

En efecto, el principal asunto problemático que deseamos tratar aquí radica en la fuerte conexión conceptual en la mente escribana de las ideas del intento y del aprendizaje. En virtud de esta fusión conceptual, el griego

μανθανειν, “aprender”, se vierte al antiguo eslavo como оумѣти - оумѣи, mientras que el esperable verbo que traduce normalmente la raíz μανθ-, μαθ-, el eslavo proverbial оучи се - оучица vuelve a herguirse como la traducción notable, por no indexada así en los diccionarios, del griego περῶ. Como este hecho lingüístico se viene convirtiendo hasta cierto punto en sistemático dentro de la antología menandrea eslava, podemos especular con una mentalidad cristiana subyacente que evitaría los intentos en beneficio de los hechos completados, las buenas obras llevadas a término. Así, el escriba antiguo serbio o antiguo ruso quiere ir más allá del mero lapso griego abierto al fracaso que está implicado en el intento, y trascender la posibilidad del error (la ofensa), a través de la realización del bien.

El buen decir y el buen hacer guardan una relación antónima con la blasfemia. Así por ejemplo, la adquisición educativa de las mejores cosas encuentra su reverso en la caída en los peores vicios, como en 1 Timoteo 1:20: “entre éstos están Himeneo y Alejandro, a quienes entregué a Satanás para que aprendiesen no blasfemar.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo con el ruso aporta: таковы Именей и Александр, которых я предал сатане, чтобы они научились не богохульствовать. (*Texto Sinodal* 1876). De acuerdo con Gerhard Kittel (1976 V: 625), el aprendizaje desprendido de este versículo implica un castigo por la blasfemia, pero no una destrucción definitiva. Consiste en una enfermedad o en una desgracia, y la instrucción se halla diseñada para prevenir la maledicencia y reconducir a la fe. La exhortación de los monjes menandreos a la benediciencia y la buena acción parece centrarse más bien en la educación como preventiva que como escarmiento. Parece que en las glosas bíblicas 1 Corintios 5:5 (“sea entregado ese individuo a Satanás para dar muerte a su sensualidad, a fin de que el espíritu se salve en el Día del Señor.”), *Biblia de Jerusalén* 2009; la variante rusa escribe: предать сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа., *Texto Sinodal* 1876) y en 2 Corintios 12:7 (“Por eso, para que no pudiera yo presumir de haber sido objeto de esas revelaciones tan sublimes, recibí en mi carne una especie de aguijón, un ángel de Satanás que me abofetea para que no me engría”, *Biblia de Jerusalén* 2009; el paralelo ruso ofrece: И чтобы я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился., *Texto Sinodal* 1876) podemos rastrear una vez más el significado de la educación o aprendizaje como correctivos disciplinarios. Al promoverse la enmienda, se puede hablar de educación en la intencionalidad cristiana. La autoridad en materia disciplinar (la Iglesia) se otorga a la comunidad cristiana con el propósito de su edificación, a la manera del ejercitamiento menandreo de la benevolencia y la bendición.

En Hechos 13:6-12 traslucen sendos matices educativos, a través de las figuras de Barjesús (al que se aplica la corrección por maldecir o torcer los caminos rectos de la divinidad) y de Saulo (quien habla lleno de bendiciones espirituales del cielo): “Después de atravesar toda la isla,

llegaron a Pafos, donde encontraron a un mago, un falso profeta judío, llamado Barjesús, que vivía con el procónsul Sergio Paulo, un hombre prudente. Éste, deseoso de escuchar la palabra de Dios, mandó llamar a Bernabé y a Saulo. Pero se les oponía el mago Elimas – eso quiere decir su nombre-, que intentaba apartar al procónsul de la fe. Entonces Saulo, también llamado Pablo, lleno de Espíritu Santo, lo miró fijamente y le dijo: ‘Tú, que rebasas por todas partes engaño y maldad, hijo del diablo, enemigo del bien, ¿cuándo vas a dejar de torcer los rectos caminos del Señor? Ahora comprobarás lo que puede hacer contigo la mano del Señor. Vas a quedarte ciego, sin poder ver la luz del sol, durante un tiempo determinado. Al instante se abatieron sobre él oscuridad y tinieblas, y empezó a dar vueltas buscando a alguien que le llevase de la mano. Al ver lo ocurrido, el procónsul creyó, impresionado por la doctrina del Señor.’ (*Biblia de Jerusalén* 2009). La variante rusa de estos versículos anota: Пройдя весь остров до Пафа, нашли они некоторого волхва, лжепророка, Иудеянина, именем Вариисуса, который находился с проконсулом Сергием Павлом, мужем разумным. Сей, призвав Варнаву и Савла, пожелал услышать слово Божие. А Елима волхв ибо то значит имя его противился им, стараясь отвлечь проконсула от веры. Но Савл, он же и Павел, исполнившись Духа Святаго и устремив на него взор, сказал: о, исполненный всякого коварства и всякого злодейства, сын диавола, враг всякой правды! перестанешь ли ты совращать с прямых путей Господних? И ныне вот, рука Господня на тебя: ты будешь слеп и не увидишь солнца до времени. И вдруг напал на него мрак и тьма, и он, обращаясь туда и сюда, искал вожатого. Тогда проконсул, увидев происшедшее, уверовал, дивясь учению Господню. (*Texto Sinodal* 1876).

El proverbio griego 136 también versa sobre el discurso aleccionador, pero se centra esta vez en el órgano concreto de la lengua, como forma de exaltar la moderación en el habla o incluso legitimar el silencio. La literatura aforística popular también ensalza la contención verbal, en beneficio de la racionalidad; así en compilación de Johann W. Paus (*Adrianova Perec* 1972 : 32) se refiere un proverbio que elogia la sapiencia y el silencio: "Conviene saber mucho, pero callar más" (Много знать подабаєт да больше молать), y en la miscelánea de A. I. Bogdanov (*ibid.*) se destaca un refrán sobre el peligro de la verborrea: "Muchas charlas no llevan al bien" (Многие речи в добро не приводят). En boca de los clásicos, dentro del conjunto de florilegios incorporados desde Bizancio bajo el nombre: *Pčela* (*ibid.*), también resuena la idea de la retención de la lengua, en un verso atribuido a Timonacte: "Pide más oídos que lengua" (Ушима боле требуи, нежели языком); el Menandro eslavo retiene todas estas ideas de abstinencia lingual:

Γλωσσης μάλιστα πανταχοῦ πειρῶ κρατεῖν. (136)

Intenta con todas tus fuerzas dominar tu lengua en todas partes.

Їзъикъ паче въ в'сѣмъ оучи се въздържати. (Sr 46)

Ѡзы па" въ вѣѣ ѡчѣ ѡдержавати. (H)
 Ѡзыкъ паче во вѣѣ оучица оудержавати. (G)
 Ѡзыкъ паче всего оучица держати :~ (Spc 41)
 Ѡзыкъ паче всего оучица держати :~ (Spc Sem 40)

El asunto principal de la traducción estriba en el traslado eslavo del griego *πειρῶ*, “intenta”, con el antiguo eslavo *оучи ѿ*, “aprende”. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el griego *πειρῶ* se traduce con frecuencia con los eslavos: *искоусити- искоушати*, “probar”, *тъщатисѧ*, “acelerar, apuntar, dirigir, intentar”, *хотѣти*, “querer”. Todos estos verbos nos devuelven una noción del intento, del deseo. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.), el griego *πειρῶ* se define en inglés como: *attempt, endeavour, try, - make trial of one, -try to do, -make a trial or put a matter to the test, -make an attempt on*, entre otras voces. En Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.) no registramos un equivalente griego *πειρῶν-πειρῶ*, para el antiguo eslavo *оучити ѿ*. Tampoco Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) nos da ninguno de estos paralelos griegos para el verbo eslavo en análisis. Así las cosas, podemos postular que, o bien el traductor eslavo lleva a cabo una adaptación muy libre, o bien parte de otra fuente no menandrea, por identificar hasta la fecha. De todos modos, las esferas léxicosemánticas del intento y del aprendizaje pueden acercarse y dibujar puntos de intersección. El aprendizaje concebido como práctica y error, la percepción de intento alojada en el verbo de aprender como progresión idéntica de ensayo y error serían algunos.

El acto de cultivarse lleva implícito el detalle de la adquisición progresiva, mientras que el intento o la prueba constituirían conceptos más conectados con el momento puntual del aquí y del ahora. En todo caso, el traductor eslavo no vierte el griego *πειρῶ* con un esperable y atestiguado en el corpus, *оумѣти*, “ser diestro, ser capaz de, ser hábil para”³⁰, sino con *оучити ѿ*, lo que sí resulta un rasgo de traducción notable. Lo que se tiene que intentar o aprender radica en el dominio verbal, a través de la retención de la lengua, para cuya expresión se emplean los verbos eslavos *въздържати- ѡдержавати - держати*, “contener, restringir, retener”, en respuesta al griego *κρατεῖν*, “dominar”. Se trata de variaciones aspectuales en el seno de la tradición eslava que no confieren matices de significado importantes. Con *въздържати*, “retener”, se haría quizás hincapié en la puntualidad de la acción, frente a *ѡдержавати*, “restringir, contener”, donde

³⁰ V. casos en los que el griego *πειρῶ* se refleja con el imperativo antiguo eslavo *оумѣи* serían las máximas eslavas Sr 48, H, G, Spc 43, Spc Sem 42, S y P; Sr 301, H y G. Hay también casos en los que el griego *πειρῶ* se traduce con verbos antiguo eslavos distintos a *оумѣи* (*оучи ѿ* - *оучица*, *мози*): Sr 46, H, G, Spc 41, Spc Sem 40; Sr 295, H, G.

se otorga al verbo un aspecto de constancia, mientras que **Держати** aporta un significado de la restricción más general. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el griego κρατέω se traduce como norma con los eslavos: владычствовати- владѣти- власти, “gobernar, dominar”, въздръжати, “retener”, възати область, “tomar el control”, дръжати, “mantener, tener”, изимати, обладати, “dominar”, одръжати, “retener”, плѣнити, пристоупти, приѣти, “tomar”, прѣбыти, съвладѣти, “gobernar, dominar”, оудръжати сѧ, “restringirse, retenerse”. Se trata de vocablos que definen el dominio, el gobierno, la contención, la toma de poder sobre un asunto o acción que podría volverse en contra del ser humano. Esta información léxica confirma que las tres propuestas de traducción eslavas (**въздръжати- ѿдержавати - держати**) planteadas para el griego κρατεῖν resultan acertadas.

Por último, el griego **μάλιστα πανταχοῦ**, “con todas tus fuerzas en todas partes”, se refleja con los eslavos **паче въ вѣсьмь**, “mejor en todo”, **паче всего**, “mejor de todo”, que servirían para suministrar el pensamiento griego de intensificación de la voluntad y del lugar. La lengua puede llevar a error; en el ámbito de la concepción de la disciplina cristiana se quiere aislar la equivocación y se ansía repudiar desde el primer momento el fallo, en tanto que **μωρος**, “estúpido”, y **ἀπείθευτος**, “loco”, puesto que el equívoco no está destinado a promover el desarrollo espiritual.

Así se capta, de acuerdo con Kittel (1976 V: 625) en 2 Timoteo 2:23: “Evita las discusiones necias y estúpidas; sabes muy bien que engendran altercados.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso ofrece: От глупых и невежественных состязаний уклоняйся, зная, что они рожают ссоры; (*Texto Sinodal* 1876). Con todo, no se trata aquí de una corrección con palabras, sino del ejercicio de una influencia educativa (el laconismo menandro virtuoso, pío), que si la divinidad lo permite, llevará a la conversión al conocimiento de la verdad y a la liberación de las trampas diabólicas (las implicadas por una lengua inapropiada moralmente en las sentencias de Menandro el Sabio). Por lo tanto, el correctivo penal no emana del verbo pronunciado aquí; no se trata de una enmienda con el lenguaje (ἐλεγχεῖν), sino de παιδεύειν. En los versos menandreos, para sitiar o acechar el error, se considera mejor el silencio, a juzgar por el taxativo mandamiento de la retención verbal generalizada. Al callar, quizás no se arriesgue uno tanto a pecar y no ofenda uno la Palabra de Dios, pudiéndola escuchar además con más claridad.

En opinión de Gerhard Kittel (1976 V: 623), la visión educativa desprendida de las epístolas paulinas radica sin lugar a dudas en la **υγυαίνουσα διδασκαλία**, la palabra de Dios, la que hace su trabajo educativo a través de la admonición, la corrección, la advertencia y la instrucción. El objetivo parece doble: la renuncia de lo impío y la esperanza y fe en la aparición de la gloria de la gran divinidad y del salvador Jesucristo. En Tito 2:12 se apunta en una dirección similar: “que nos enseña a que renunciemos a la impiedad y las pasiones mundanas, y vivamos con

sensatez, justicia y piedad en el tiempo presente” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso aporta: научающая нас, чтобы мы, отвергнув нечестие и мирские похоти, целомудренно, праведно и благочестиво жили в нынешнем веке, (*Texto Sinodal* 1876). De estos versículos se desgaja, en opinión del autor, que la gracia de la divinidad se manifiesta a sí misma con el fin de constituirse como salvación del hombre y sujeción de la comunidad cristiana a su educación y disciplina. En todo caso, no hay referencia ulterior a la manera en que se emplea esta gracia.

Mateo 12:32 también hereda el planteamiento educativo que se desgaja de la sabiduría proverbial del Antiguo Testamento y que se desarrolla después por la piedad práctica del judaísmo. Aquí ya interviene el lenguaje en el sentido del despertar espiritual del hijo o del aprendiz: “Y al que diga una palabra contra el Hijo del Hombre, se le perdonará; pero al que la diga contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este mundo ni en el otro.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa escribe: если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем. (*Texto Sinodal* 1876). Entramos en el territorio de la escatología de Cristo. Kittel (1976 V: 623) nos informa de que, en particular, las cartas admonitorias de Revelación sirven al fin de la educación del hijo para la eternidad, de manera que el cristiano debe compartir el servicio eterno de Dios en el cielo. Al aprender a dominar la lengua, votando por el silencio, el monje eslavo entra dentro de este plan de estudios divino.

De manera similar, en Apocalipsis 3:19 se adopta el principio básico de la educación del Señor: “Yo reprendo y corrijo a los que amo. Sé, pues, ferviente y arrepíentete.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en la lectura rusa tenemos: Кого Я люблю, тех обличаю и наказываю. Итак будь ревностен и покайся. (*Texto Sinodal* 1876). La divinidad misma interviene en el aprendizaje con castigos educativos en la vida del hombre porque ama a la humanidad, y puede cuidar con amabilidad del arrepentimiento. Kittel (*ibid.*) matiza que, como en el texto griego que corresponde a este versículo, los lexemas ἔ λέγω y παιδεύω tienen muchos significados, el contexto nos sugiere que el hincapié se efectúa en el empleo de los términos como despertar. La voluntad amorosa del Dios paternal se ubica detrás de este tipo de sentido de la educación.

El proverbio griego 294 ya no vincula la lengua al intento aprendiz, sino al pecado revelador de verdades incómodas. Los traductores eslavos cristianizan el texto, o al menos no se sienten capaces de verter la ironía menandrea que desentraña la falsedad humana; para los escribas eslavos de parte de la tradición, como veremos a continuación, la verdad se alza como importantísimo valor, de modo que el verbo equívoco no será el manifestador de autenticidad ni mucho menos. En la literatura bíblica lo más normal radica en que la lengua se vincule con la mentira y el engaño, como lo muestra Salmos 52:4: “Tu lengua, igual que navaja afilada, urde crímenes, autor de fraudes” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa expresa: ты любишь всякие гибельные речи, язык коварный. (*Texto Sinodal* 1876):

Η γλῶσσ' ἁμαρτανουσα τάληθῃ λεγει. (294)

La lengua, al equivocarse, dice la verdad.

ЇЗЫКЪ СЪБЛАЖНАЄ (ѿ) ИСТОКОЄ НЗГЛ(АГОЛ)ЕТЬ. (Sr 126)

ЯЗЫКЪ СОБЛАЖНАЄ ИСТОКОЄ НЕ НЗГЛЕТЪ. (H y G)

ЇЗЫКЪ СОБЛАЖНАЄ ИСТОКОЄ ГЛѢ :~ (Spc 111)

ЇЗЫКЪ СОБЛАЖНАЄ ИСТОКОЄ ГЛѢ :~ (Spc Sem 110)

Si examinamos el verbo antiguo eslavo elegido para trasladar el típicamente cristiano ἁμαρτανουσα no nos sorprende una propuesta como **СЪБЛАЖНАЄ** (ѿ), que sí puede, no obstante entrañar matices de significado. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*), el griego ἁμαρτανω se emplea en los sentidos de: *miss the mark, -generally, fail of one's purpose, go wrong, -fail of having, be deprived of, -do wrong, err, sin*. Los traductores de la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*) proponen como equivalentes de tal vocablo griego los verbos (o perífrasis verbales) eslavos: **грѣ хы дѣяти**, **грѣ хы творити**, **огрѣ ховатисѧ**, **сѣгрѣ шити**. Ninguna de estas palabras eslavas tiene cabida en el proverbio en análisis para corresponder al griego ἁμαρτανω. Los copistas escogen **СЪБЛАЖНѢТИ**, que en Franz Miklosich (1862: *s.u.*) se relaciona con los griegos: **σφαλλεῖν**, **σκανδαλιζεῖν**, y con los latinos *fallere, scandalum praeberere*. En Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), el antiguo eslavo **СЪБЛАЖНѢТИ** se refleja en los usos de "entregarse al escándalo, a la ofensa", "pecar", "equivocarse". Así las cosas, los traductores eslavos eligen un verbo que incluye la significación del pecado, pero, en mayor amplitud, también la de la equivocación. Se puede decir que se tornan generalistas. En esta actitud podemos ver la veta ideológica de que el pecado tal vez se asocia más con el ser humano, que con un órgano corporal, que si se ensuciara, despertaría evocaciones desdeñables.

Sea como fuere, ya puede existir un primer filtro cristiano leve en la elección de todos los manuscritos eslavos de **ИСТОКОЄ** como reflejo del griego τάληθῃ. El escriba eslavo rehúsa utilizar el vocablo **ИСТИНОЄ**, para establecer una diferenciación en el tipo de la verdad aludida, que se podría relacionar más directamente con Jesucristo en tanto que camino, verdad y vida, de modo que este tipo de sinceridad le pertenecería al ámbito divino, en contraste con la esfera humana de una lengua fallida (que no ha aprendido, si queremos). En Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), el término **ИСТИНЬНЬН** se atestigua en los usos de: 1. "presente, real, fiel", 2. "medida", 3. "(verdad) capital". En el mismo autor, el adjetivo **ИСТОВЬН** se define como: 1. "verdadero, real, fiel", 2. "veraz, justo", 3. "posible, verosímil", 4. "largo, continuado", 5. *Kefálaion*. El material léxico enseña un grado de imbricación elevado entre las dos "verdades" (**ИСТОКОЄ** - **ИСТИНОЄ**), con ejemplos donde Jesucristo, Dios, el Espíritu Santo, la paz, la verdad (dicha), el zar, la iglesia, la palabra suelen aparecer en colocaciones semánticas con **ИСТОКЪ** (Доухъ истовый, en Juan 14:17, Evangelio del siglo XII según Sreznevskij 1989: *s.u.*: "el Espíritu de la verdad", en el contexto siguiente:

“a quien el mundo no puede recibir, porque ni le ve ni le conoce, *pero* vosotros sí le conocéis porque mora con vosotros y estará en vosotros.”, *Biblia de Jerusalén* 2009; Духа истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет., *Texto Sinodal* 1876, donde aparece la variante *истина* en el texto ruso más moderno que el consultado por Sreznevskij; sentimos así la estrechez relacional de los dos lexemas alternos; Хрістіанъ бо ꙗко истовый домъ Хрістосовъ, en *Izbornik de 1073*, “el cristiano es pues la verdadera casa ‘crística’”). Nociones como los cristianos, los seres humanos, el consejo, la luz, la divinidad otra vez, las obras, el amparo, se insertan en combinaciones con *исти́н-* (Ты бо ꙗко си Бъ истинъный, en *Nest.Bor.*, parte 20). Bajo esta suerte de distribución no definitiva de la verdad, nos atrevemos a pensar que los traductores menandreos eslavos con su opción *истовоꙗ* quizás acentúen la confrontación entre la pecaminosidad verbal humana y la verdad divina en la vida de los hombres que Dios castiga o perdona, enseñándolos, y sobre todo, los escribas se hacen eco del ejemplo bajo la voz *истовоꙗ* que aúna verdad y dicción: Истови соутъ глаголи сии en *Amartolos* 243. Dejamos siempre al margen de este razonamiento los manuscritos H y G por la interpolación de la partícula negativa cristianizante que anticipáramos en la introducción al proverbio. Nos hacemos eco también de la oscilación aspectual *изглаголь - глѣть*, que abundaría en la conceptualización de la verdad completada, realizada (en la divinidad cristiana personal) o permanente (en la fe).

Del entorno semántico de los griegos *πειρώω, μανθάνω* para delimitar una suerte de estímulo anímico hacia la Sagrada Escritura en sus vertientes cognitiva y aplicada, pasamos a la esfera de la didáctica una vez más. Lo educacional se dibuja en el verso griego 298 en la forma plural *διδασκαλίαν*, “las enseñanzas”; en la línea educativa de la vida como superior a cualquier didactismo, contamos con la *Palabra del Apóstol Pablo, comentada por Juan Crisóstomo y Basilio el Grande* (Varvara P. Adrianova Perec 1974: 7): “Nosotros [los mundanos]³¹, que vivimos en grandes revueltas y tormentas de este mundo y que creamos muchos pecados, nos basta leer a menudo los santos libros”, Мы же (т.е., миряне), в велице мятежи и в бури мира сего живуще и многи творяще грехи, достоит ны часто почитающе свѣтыя книги. Según estos discursos patrísticos, la lectura enseña, pero existen incluso otras formas de aprender (en conexión tal vez con la existencia en tanto que maestra suprema apuntada en el proverbio menandreo que ahora vamos a analizar). Sobre los métodos de aprendizaje alternativos a leer, los Padres de la Iglesia (Perec 1974: 8) recuerdan: “con la acción se crea el habla, y no sólo con la escucha” (делом сотворше реченая, а не токмо послушающе), de manera

³¹ Entre corchetes, se aporta la nota aclaratoria de Perec, que preservamos en ruso para dar una idea del sentir del investigador de habla eslava de la construcción: “nosotros en efecto”.

que pueden salir “del camino recto” (с правого пути) aquellos seres humanos que “al leer libros no tienen una comprensión elevada” (книги почитающе, но и свершена не имяху разума), como también puede abandonar la vía de la propiedad espiritual el que lee demasiado pero además bebe en exceso: “el hombre ávido de libros y de borracheras no puede sujetarse a Dios” (самохот муж книжен а пянчив не может богу управится). De estos ejemplos, deducimos que la forma de vivir se estima relevante en el aprendizaje de lo sagrado y en el conocimiento de la divinidad, como también lo hace la naturaleza (humana o divina) en Menandro:

Ἡ φύσις ἀπαντων τῶν διδασκαλιῶν κρατεῖ. (298)

La naturaleza supera a todas las enseñanzas.

Вещь всемоу обучению ꙗжедеѣтъ. (Sr 127)

Вещь всекомѹ оубоѣнїю ꙗжедеѣтъ. (H y G)

La traducción eslava se nos antoja fiel al texto griego, y transmite la ideología de la naturaleza o la vida misma como maestra por excelencia. En cuanto al complemento τῶν διδασκαλιῶν, “a las enseñanzas”, se traslada con justeza en el antiguo eslavo оубоѣнїю- оубоѣнїю, “a la enseñanza”, con la única salvedad del cambio de categoría gramatical, de genitivo plural a dativo singular. La *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) confirma la eficacia de la traducción, puesto que en ella se glosa el griego διδασκαλία, “lección”, en conexión con el eslavo оубоѣнїю. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.), el griego διδασκαλία se traduce al inglés como: *a lesson*. Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) describe el eslavo оубоѣнїю, en los sentidos de “estudio, doctrina, ejercicio”, “dogma”, y en correspondencia con los griegos διδασκαλία, διδασκαλῆς, “enseñanza, doctrina” (*teaching: doctrine*, Liddell y Scott 2007: s.u.), διδασκαλῆς, “entrenamiento, ensayo” (*teaching, education, training, -the rehearsing of a drama*, Liddell y Scott 2007: s.u.). Cejtin (*ibid.*) aporta además la equivalencia griega τὰ δόγματα, “los dogmas”, en vínculo con el vocablo antiguo eslavo оубоѣнїю (recordamos que δόγμα en Henry Liddell y Scott 2007: s.u., equivale a: *that which one thinks true, an opinion, -a resolution, decree*).

Por último, para transmitir la esfera semántica de la superación, los traductores sugieren el antiguo eslavo ꙗжедеѣтъ, “superar”, que se atestigua en Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), en los sentidos de “vencer, superar”, “vencer, triunfar sobre, ganar”, y en correspondencia con el griego νικᾶω, “vencer”, pero no con el proverbial κρατεῖ. En todo caso, en Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.), los usos generales para κρατεῖν vendrían a confirmar el matiz de superioridad, ventaja o adelanto que también anida en la idea de la victoria: *to rule, hold sway, -to lay hold of, become master of, to be lord of, ruler over: also to conquer, subdue*.

Nos cuestionamos aquí de qué tipo de naturaleza hablan los eruditos bizantinos y cuál traducen los eslavos. ¿La Ley? En Gálatas 3:21, a juicio de Kittel (1976 V: 621) parecen asociarse las nociones de *κατὰρα τοῦ νόμου*, “la supeditación de la ley” y *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, “el orden del universo”. Así, la actitud puramente negativa con respecto de la ley (naturaleza que supera toda la enseñanza en nuestro proverbio) se suavizaría en esta ocasión: “Según esto, ¿se opone la ley a las promesas de Dios? ¡De ningún modo! Si se nos hubiera otorgado una ley capaz de dar vida, en ese caso la justicia vendría realmente de la ley” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa ofrece: Итак закон противен обетованиям Божиим? Никак! Ибо если бы дан был закон, могущий животворить, то подлинно праведность была бы от закона; (*Texto Sinodal* 1876). Recordemos a partir de Kittel (1976 V: 620) que Jesús rechazó la reivindicación del judío de ser un maestro de la Ley, un educador para el mundo, como se desprende de Mateo 23:15 (“¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas!, que recorréis mar y tierra para hacer un prosélito, y, cuando llega a serlo, lo hacéis hijo de condenación el doble que vosotros.”), *Biblia de Jerusalén* 2009; el paralelo ruso escribe: Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что обходите море и сушу, дабы обратить хотя одного; и когда это случится, делаете его сыном геенны, вдвое худшим вас. (*Texto Sinodal* 1876). Los escribas eslavos aún parecen sentir el nexo de la vida, la legalidad y la deidad, de ahí que sostengan que la naturaleza sobrepasa toda enseñanza.

El proverbio griego 630 atribuye la capacidad de pedagogo o mentor al tiempo. Gregorio de Nacianzo (Varvara P. Adrianova Percec 1972: 63) escribe que: “La fuerza de los dogmas filosóficos es un arma dulce hacia la buena acción y una pena por el malo hacia el mal” (Φιλοσοφῆσκέων δόγματῶν δύναμις ὡς ὀπλὴ εἰς τὴν ἀγαθὴν ἐνέργειαν καὶ ὡς πόνος εἰς τὴν κακὴν ἐνέργειαν); de acuerdo con el santo Padre, las afirmaciones de fe enseñan las teorías que nos conducen a la buena acción y nos apartan del malobrar. En el texto menandro que introducimos a continuación lo que instruye (o catequiza incluso) resulta el momento puntual vivido, como presumible guía hacia una doctrina o enseñanza teórica escrita y expuesta, o sin más interiorizada:

Πολλῶν ὁ καιρὸς γίγνεται διδάσκαλος. (630)

La ocasión se convierte en maestra de muchos.

Многоу оумоу врѣме быкаѣтъ оучитель. (Sr 300)

многѣ врѣмѣ быкаѣтъ ѡучитѣ. (H)

многѣмъ врѣмѣ быкаѣтъ ѡучитель. (G)

La traducción eslava resulta bastante precisa con el texto griego, y transfiere su idea principal: el tiempo que transcurre como maestro. La *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) confirma un trasvase adecuado de la noción de la temporalidad como preceptora, puesto que el griego en análisis διδάσκαλος, “maestra”, se refleja en el eslavo оучитель, coincidente con el vocablo menandro para el educador. En Frederick W. Danker (2009:

s.u.), el griego διδάσκαλος utilizado en un contexto religioso tiene los significados de: *teacher, instructor, -as status term among Israelites, of Jesus: Matthew 8: 19, -with focus on one who provides instruction, 1 Corinthians 12:28*. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), оучитељ se utiliza en los sentidos de “maestro, profesor”, “preceptor, educador”, y en correspondencia con el griego διδάσκαλος, entre otros vocablos. El asunto principal que concierne a esta traducción se halla en la transposición eslava del griego πολλῶν, “de muchos”, con los eslavos м'ногоу оумоу, “a mucha mente” (Sr), многом, “a muchos” (H y G).

El testimonio serbio puede generarse en un error de lectura a partir de un originario y correcto dativo plural многом, que con frecuencia traduce a la forma de genitivo plural griego a lo largo del corpus³². También puede tratarse de una interpolación enfática y particularizante, que especifica a cuáles muchos enseña el tiempo, donde las personas son consideradas metonímicamente por su inteligencia: “a mucha mente”, многоу оумоу. Una tercera posibilidad reside en que nos hallemos, en el proverbio de adscripción serbia, ante el dativo largo de м'ного: многоуоумѧ, “mucho”. De esta forma, la versión serbia rezaría algo así como: “El tiempo se convierte en maestro de mucha inteligencia (de mucho)”, frente a las recensiones de origen ruso (H y G), que escriben algo similar a: “El tiempo se convierte en maestro de muchas (cosas o personas)”. La ambigüedad queda por desentrañar.

Temáticamente, el proverbio versa sobre una preocupación esencial en el Medievo, el tiempo, de ahí que los traductores eslavos puedan estar formulando, más que una traducción, una sustitución del texto griego por otro eslavo de origen no menandro que les resulta más familiar, lo que justifica a su vez las oscilaciones y ambigüedades en la fijación del griego πολλῶν. Para comprender la traducción del griego ὁ καιρος, “la ocasión”, con el eslavo крѣме, y para penetrar toda la conceptualización eslava ortodoxa del factor temporal, remitimos a la sección destinada al análisis de la palabra clave “tiempo”³³.

Conclusiones

El corpus eslavo de sentencias de Menandro traduce sin variaciones notables o ideologizaciones sorprendentes en exceso la esfera léxica de la educación griega, de modo que lo más problemático de las sentencias que incluyen este universo semántico no estriba en el lexema en análisis, sino a menudo en los términos de alrededor. El griego παιδεία se plasma a

³² Algunos ejemplos de este patrón nos los dan las sentencias Sr 24, G, Spc 18, Spc Sem 17, S, P, como trasvases del griego POxy 3006, 21 *apud* Morani 1996: 21; Sr 115 y G como adaptaciones de 271; Sr 130 y G como versiones de 290; Sr 294, H y G como traducciones de 631; Sr 307, H y G como traducciones del griego 305; Sr 312, H y G como espejos del griego 682; Sr 272, H y G como traslados del griego 725.

³³ Páginas 433-506.

través de los esclavos οὐμz, οὐμῆνнє , o мoудрo глoкo, en sentencias que versan sobre la educación como posesión imposible de arrancar a un ser humano (Sr 2, H, G, Spc 3 y Spc Sem 3) o como rasgo que habita incluso en los agricultores o la gente sencilla (Sr 181, H y G). El verbo griego πεποίδευμαι se traslada con el eslavo нaкaжнѣa, en una sentencia sobre el aprendizaje modélico a partir de los errores de la otredad (Sr 35, Spc 29, Spc Sem 28, S y P). En otras máximas griegas no se encuentra explícita la unidad léxica παιδεῖα pero sí se dejan sentir sus connotaciones en el antiguo eslavo οὐμῆннє, en un aforismo sobre el tiempo como desarrollo de las destrezas (Sr 266, H, G, Spc 245, Spc Sem 248). El tiempo (la ocasión) reaparece en proverbios donde actúa como maestro, y en los cuales para el griego διδάσκαλος se plantea el antiguo eslavo oучнтeль (Sr 300, H y G). En algunos otros aforismos, se registra el griego διδάσκω, transferido al antiguo eslavo como el no reflexivo oучaтz, en producciones gnómicas sobre la vida (o sus circunstancias) como instructora (Sr 4, H y G).

Uno de los principales verbos de aprendizaje en la antología proverbial grecoeslava de Menandro es μανθάνειν, vertido como oучн тe, нaоучaнѣa, e incluso ткoрн, a menudo también como oучнѣшe, en dichos que tratan sobre el aprendizaje de la lectura y la escritura (Sr 66, H y G), sobre la evitación de lo vergonzoso (Sr 21, Spc 14-15, Spc Sem 14, S y P), sobre el aprendizaje durante la juventud (G, Spc 157, Spc Sem 160, S y P). La raíz eslava нaоуч- resurge como respuesta del griego τετευχώς, "desempeñar", en una sentencia sobre el aprendizaje personal de la adecuación al cargo u oficio vuelta en la aprehensión del carácter bueno (Sr 26, G, Spc 19-20, Spc Sem 19); la misma raíz se presenta también en correspondencia con los griegos μαθεῖν, μάθανε en un proverbio sobre la sabiduría como el aprendizaje de lo desconocido (Sr 259, H y G), y en otros varios sobre la instrucción en la piedad (Sr 344, H y G) o sobre la iniciación combinada en la sensatez y en la lectura y la escritura (Sr 58, G, Spc 54, Spc Sem 53, S y P). El verbo griego de intento πειράω se traduce al antiguo eslavo con el frecuente oучнѣa, en monósticos sobre el dominio de la contención verbal (Sr 46, H, G, Spc 41, Spc Sem 40), o del decir en belleza o bondad (Sr 179, G).

Podemos cerrar esta sección remitiéndonos a la concepción sobresaliente de la educación por Dios, en la línea descrita en detalle por Gerhard Kittel en su análisis del verbo griego παιδεύειν desde una perspectiva teológica (1976 V: 621-622). Las sentencias menandreas que invitan a aprender (castigarse, corregirse) en la observación del pecado o del mal del prójimo, entroncan con la tradición bíblica inaugurada, entre otros, en Lucas en el relato de la pasión de Jesucristo. El evangelista utiliza dos veces el griego παιδεύειν para referir a Cristo en el sentido latino de *castigare*. Lo vemos. Primero aparece la forma verbal en Lucas 23:16: "Así que le daré un escarmiento y lo soltaré". (*Biblia de Jerusalén* 2009). El paralelo ruso anota: итак, наказав Его, отпусти. (*Texto Sinodal* 1876). Además, se da la misma formación verbal en Lucas 23:22: "Por tercera vez

les dijo: ‘Pero ¿qué mal ha hecho éste? No encuentro en él ningún delito que merezca la muerte; así que le daré un escarmiento y lo soltaré’” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en ruso se ofrece: Он в третий раз сказал им: какое же зло сделал Он? я ничего достойного смерти не нашел в Нем; итак, наказав Его, отпущу. (*Texto Sinodal* 1876). El significado de παιδεύειν en Lucas se identifica con “regañar, castigar”. La palabra refiere el castigo independiente, aislado, puntual que Poncio Pilatos quería infligir a Cristo, para después dejarlo ir.

Los textos menandreos podrían aludir a una punición momentánea, como una penitencia por un pecado, un ayuno voluntario o demás, pero también, y quizás más probablemente incluyen la idea de aprendizaje (reprensión) continuado. Las palabras λύπη y δουλεία se combinan normalmente con παιδεία. De hecho, en el mundo griego tratar con un niño o tratar como a un niño, según señala Kittel (1976 V: 621) incluye la instrucción y también la paliza; aunque éste no constituya un uso bíblico específico, sino una mera expresión popular. No podemos dictaminar, pues, qué tipo de enseñanza comporta la observación de los males de los demás en el Menandro eslavo monástico: ¿una penitencia o una moraleja sin más?

Las circunstancias de la vida como enseñantes quizás se alcen como emblemas de un sufrimiento pedagógico, habitual en la Septuaginta (Kittel 1976 V: 622). La Septuaginta dibuja la idea del padecimiento dentro de las categorías griegas de castigo, prueba, disciplina y educación. La instrucción de unas coyunturas vitales dolorosas también conduce al Nuevo Testamento, donde el calvario del cristiano se adscribe a la pasión de Cristo. De acuerdo con Kittel, la indagación del penar en el Nuevo Testamento dista de relacionarse con la teodicea encontrada en Proverbios 3:11, 12: “No desprecies, hijo mío, la instrucción de Yahvé, que no te enfade su reprensión, porque Yahvé reprende a quien ama, como un padre a su hijo amado” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en ruso se apunta: Наказания Господня, сын мой, не отвергай, и не тяготись обличением Его; ибо кого любит Господь, того наказывает и благоволит к тому, как отец к сыну своему. (*Texto Sinodal* 1876). En las sentencias menandreas sobre la capacidad instructora de las eventualidades (los sufrimientos), como pasa en el Nuevo Testamento, no hay modo de intentar sobrepasar el poder de la angustia para disturbar la fe o mostrar desesperación e incertidumbre.³⁴ Se lanza una referencia al castigo como garantía de lo filial, y, en consecuencia, de la gracia y del perdón divinos. De ahí que, en opinión de Kittel (*ibid.*) παιδεία se torne un entrenamiento similar al del atleta, que lo vuelva invencible en las sufridas competiciones.

El proverbio menandro sobre la maestría y la revelación del tiempo, donde el transcurso de lo temporal puede percibirse como una forma experimentación de distintas congojas que ponen al cristiano en las manos del Padre junto a de Cristo, a la manera del Nuevo Testamento (Kittel 1976

³⁴ V. también las sentencias del corpus menandro eslavo Sr 127, H y G.

V: 622). La pena (el tiempo de dolores que supone esta vida terrenal) le enseña al fiel que Cristo se identifica como Hijo del Padre, amado y recibido por Él como un Hijo, en la corrección de la cultura cristiana, en el estado de personalidad cristiana purificada. Las habilidades del tiempo como educador se combinan con los elementos del juicio y de la revelación en la antología en análisis³⁵. Además, se suma el rasgo de que la cultura cristiana no se completa en la esfera terrenal, como se anota en Filipenses 3:13 en las variantes española, griega y rusa: “Por mi parte, hermanos, no creo haberlo conseguido todavía. Sin embargo, olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa escribe: Братия, я не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь вперед, (*Texto Sinodal* 1876).

La perfección cristiana se yergue como un regalo de última hora al que encamina la educación por Dios, lo que puede quedar manifiesto en las sentencias menandreas que instan al aprendizaje de los libros y la sensatez, de la piedad, de las cosas mejores. Este tipo de παιδεία consiste en lo que la divinidad obra en los seres humanos si éstos se someten a Él. Como en Hebreos 12: 2-3, la sensatez, llámese prudencia o sumisión en la órbita cristiana, coloca al hombre junto a Cristo: “con los ojos fijos en Jesús, que inicia y lleva a la perfección la fe. Él, en vista del gozo que se le proponía, soportó la cruz sin miedo a la ignominia y está sentado a la diestra del trono de Dios el autor y consumidor de la fe, quien por el gozo puesto delante de Él soportó la cruz, despreciando la vergüenza, y se ha sentado a la diestra del trono de Dios. Fijaos en quien soportó tal contradicción de parte de los pecadores, para que no desfallezcáis faltos de ánimo” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa expone: взирая на начальника и совершителя веры Иисуса, Который, вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест, пренебегши посрамление, и воссел одесную престола Божия. Помыслите о Претерпевшем такое над Собою поругание от грешников, чтобы вам не изнемотать и не ослабеть душами вашими. (*Texto Sinodal* 1876). En el sufrimiento radica, en opinión de Kittel (1976 V: 622), en el verdadero correctivo paterno, no en κόλασις, “castigo”, o en τιμωρία, “castigo”.

Al resistir por el propósito mismo de la educación, es decir, Dios, se alcanza el mensaje alegre, que consiste en las letras sagradas, la piedad, las mejores cosas a aprender en los proverbios eslavos, εὐαγγελικὴ παιδεία. La educación por Dios es válida en la esfera humana y de acuerdo a la voluntad divina, pero además se transforma en la relación del hombre con la divinidad, una instrucción mejor y más fuerte, según Cirilo, que las disposiciones educativas de la Ley del Antiguo Testamento. Los ideales humanos de la piedad o las buenas obras proverbiales menandreas se

³⁵ V. por ejemplo los proverbios Sr 12, G; Sr 285, H y G.

elevan como el tema de la enseñanza terrenal del Padre como la investiga Kittel (*ibid.*). La vida eterna se maneja en la obediencia al Padre de los Espíritus, como en Hebreos 12:9, 10 (y como en los versos menandreos sobre el aprendizaje del silencio o de lo desconocido y en torno al joven aprendiz de muchas cosas): “Además, teníamos a nuestros padres terrestres, que nos corregían, y les respetábamos. ¿No nos someteremos mejor al Padre de los espíritus para vivir? ¡Eso que ellos nos corregían según sus luces y para poco tiempo! Mas él lo hace para provecho nuestro, y para hacernos partícipes de Su santidad.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso aporta: Притом, [если] мы, будучи наказываемы плотскими родителями нашими, боялись их, то не гораздо ли более должны покориться Отцу духов, чтобы жить? Те наказывали нас по своему произволу для немногих дней; а Сей-- для пользы, чтобы нам иметь участие в святости Его. (*Texto Sinodal* 1876). La divinidad ejerce la disciplina en beneficio de la persona, como creemos que también los monjes menandreos exhortan a la contención verbal y conminan al alejamiento de lo vergonzoso, para la participación de la humanidad en la santidad de Cristo.

Así pues, la idea de la educación en un entorno monástico podría resumirse con la cita de Levítico 19:2: “Di a toda la comunidad de los israelitas: ‘Sed santos porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo’.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa escribe: объяви всему обществу сынов Израилевых и скажи им: святы будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш. (*Texto Sinodal* 1876). Proverbios como la petición de la edificación propia a partir del otro (donde los eslavos añaden un pronombre reflexivo enfático) nos devuelven a la noción paulina desentrañada en Kittel (1976 V: 623) sobre el examen de conciencia durante la Última Cena. Pablo arroja la idea de que el juicio divino se torna para los cristianos castigo, pero no condena. La enfermedad y otros castigos divinos advierten a los cristianos de sus pecados. El teólogo ve una tensión entre las experiencias externas de la existencia (los males de los demás, lo vergonzoso, la mala lengua en Menandro), que se vuelven vivencias con la apariencia de la muerte, el castigo y la pena, por un lado, y la seguridad interna de la vida, es decir, la victoria sobre la muerte y la alegría, por otro (en palabras de los escribas eslavos menandreos, la piedad, la bondad, el silencio). Se trata de elementos contrastantes en el aprendizaje del ser cristiano, como en 1 Corintios 11:32: “Sin embargo, el Señor nos castiga para corregirnos, para que no seamos condenados con el mundo.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la fuente rusa reza: Будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром. (*Texto Sinodal* 1876).

Los monjes eslavos con probabilidad también se harían eco del sentimiento alojado en Salmos 118:8 en materia educativa de la interioridad humana: “Mejor refugiarse en Yahvé, que poner la confianza en el hombre.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el paralelo ruso ofrece: Лучше уповать на Господа, нежели надеяться на человека. (*Texto Sinodal* 1876). De acuerdo con Kittel (1976 V: 624), en la reinterpretación paulina del Salmo el punto esencial no estriba en que los arreglos del hombre o de la naturaleza, sino en la educación divina. Con el fin educativo, la divinidad

utiliza todos los medios disponibles en la edificación secular: *exemplo, beneficiis, admonitionibus, verberibus denique*. Así se expone en Efesios 6:4: “Padres, no exasperéis a vuestros hijos; formadlos más bien mediante la instrucción y la exhortación, según la enseñanza del Señor.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso escribe: И вы, отцы, не раздражайте детей ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем. (*Texto Sinodal* 1876).

Nos gustaría efectuar, en todo caso, una serie de matizaciones con respecto a la percepción del aprendizaje de las letras o de los libros y de la adquisición de la sabiduría en el *Izmaragd*, a partir de las consideraciones de Fedotov (1966 II: 41); este historiador piensa que la idea rusa del “libro” o del “libro sagrado” o “divino” no corresponde con la visión teológica de las Sagradas Escrituras en tanto que inspiradas por la divinidad, como un conjunto infalible de escritos conocidos comúnmente como los Libros (la Biblia):

There was no attempt in Russia to distinguish divine revelation from theology, as presented in the writings of the Church Fathers. All religious literature is ‘sacred’ and ‘divine’, and tradition is included in the Scriptures and participates in the charisma of divine inspiration.

El escriba ruso responsable del trasvase del *Izmaragd* (ni tampoco, creemos nosotros, el escriba antiguo eslavo de Menandro), para ponerlo en las palabras con que Fedotov (1966 II: 41) lo expresa:

does not reflect on these theological concepts; he hardly knows them, and the oral tradition or the independent authority of the Church has no place in his sphere of ideas. Going still further he is prone to include all his books in the sacred sphere since his library contains practically no other literature except ‘divine’. Hence, his extreme veneration of all books and their wisdom.

Tras la aprehensión de los libros (o con el estudio de las diversas bibliografías preceptivas) llega la sabiduría o sensatez en un proverbio menandro relevante en el grueso antológico, porque pone de relieve la conceptualización de la enseñanza en el monaquismo cristiano. Fedotov (1966 II: 43) percibe que el énfasis en la enseñanza da una impronta racionalista a la ética cristiana, donde la ignorancia se denosta por encima del pecado, pero también se justifica en el refranero popular por medio de la creencia de que el ignorante no es consciente de haber hecho mal. Fedotov estima que la mentalidad medieval rusa no interioriza la vertiente trágica del tránsito de la doctrina a la conducta, como en San Pablo:

The impact of the sacred books upon the human spirit is described without any reference to the action of Grace. Sometimes it is explained as the effect of exercise or habit [...] In a practical

instruction on how to read with spiritual benefit prayer is suggested, together with intense attention to the meaning of text.

Esta naturaleza pragmática del aprendizaje, donde la fe (la oración) y la atención se combinan con la razón como don divino, emanan del proverbio sobresaliente con el que introducíamos esta sección y que nos lleva a concluirla, como se refleja en la ética cristiana básica de la compilación sapiencial traducida *Esmeralda-Izmaragd* (Fedotov 1966 II: 45): “Para comprender, el ser humano necesita la razón, un don natural de Dios: ‘Es conveniente leer libros sagrados con entendimiento; sin entendimiento, es lo mismo que con los medicamentos. Si uno los bebe sin saber qué daño pueden hacer, muere.’”

“Es mejor enterrar a una mujer que casarse con ella.”

Menandro (siglo IV a.C.)

Mujer

En esta sección nos proponemos estudiar cómo los traductores eslavos del Menandro proverbial trasladan el término griego γυνή, “mujer”, o las palabras relacionadas γαμος, “matrimonio”, γαμεω, “casarse”, desde un contexto eminentemente misógino a otro en donde se encubre o se suprime la misoginia con técnicas distintas. Con esto no queremos decir que el (pseudo) Menandro incorporado a la *Slavia Orthodoxa* no se nos antoje también un misógino e incluso un misántropo¹, sino que deseamos hacernos eco de las ideologías y los miedos subyacentes en el tema de la mujer en un ámbito monástico célibe, como el de los copistas antiguo rusos y antiguo serbios. De todos modos, las sentencias que versan sobre el tópico femenino gozan de una popularidad grande en el entorno medieval europeo, un marco bastante tendente a la misoginia. Como factor añadido, en algunas ocasiones las máximas eslavas que se atribuyen a Menandro o aquellas utilizadas para la restauración del texto griego, no son en realidad atribuibles a Menandro, sino que responden a dichos sobre la mujer conocidos ya por otras vías distintas de la sentenciosa menandrea en el seno de la literatura religiosa eslavo ortodoxa. ¿Qué roles se le asignan a la mujer? Claudia V. Camps (1985: 79) nos ayuda a introducir esta sección al analizar los papeles femeninos y las imágenes de mujer en su trasfondo sociológico:

When one considers the social roles available to women in Israel, the ubiquity of wife-and-motherhood is readily apparent. In a society that depended on the family unit for social cohesion and economic production, an unmarried status for either males or females would have been the exception rather than the rule. [...] there is no escape from the fact that the patriarchal, patrilineal, patrilocal, and patrimonial society of Israel had the effect of making women to some degree second-class citizens in terms of the power they were typically authorized to wield outside the confines of the domestic setting.

En la *Slavia Orthodoxa* se atribuyen funciones similares a la mujer, que es sobre todo madre y esposa, en una sociedad patriarcal. Estas asignaciones

¹ Puede rastrearse la misantropía menandrea, en tanto que el reverso del antropocentrismo también característico del autor ático, en florilegios múltiples a los que de alguna manera se atiende en otras secciones.

de mujer y madre también conceden a la mujer algunas ventajas que les permiten ejercer una influencia algo menos explícita, informal, pero sistemática en sus vidas y en las de aquellos a su alrededor (Camp 1985: 80). Pero la decontextualización del proverbio menandro sólo nos deja ver la discriminación contra las mujeres (o su atenuación moralista) como rasgo inherente de la organización religiosa monástica eslava, como finalidad perteneciente al sistema eclesiástico.

Desde el punto de vista léxico, en DGE (*s.u.*), el griego γυνή cubre principalmente la esfera léxica general de la oposición al varón, y de la relación con su estado civil o social, esposa. Además se atestiguan los significados de mujer adulta y de mujer mortal como opuesta a la diosa, ausentes del contexto proverbial que nos ocupa. Tampoco aparece en el empleo gramaticalizado como marca de femenino sin traducción. El verbo γαμέω lo define DGE (*s.u.*) en los sentidos de “casarse, tomar esposa”, y en voz medio pasiva, “casarse la mujer”, con dativo, y de uniones no legítimas “mantener relaciones sexuales”. La forma sustantiva γαμος se referencia en el mismo autor en los ámbitos semánticos de “matrimonio” o “unión amorosa”, en el uso metonímico de “esposa”, como figura en la literatura cristiana de la unión íntima de Cristo con la Iglesia, “desposorio, matrimonio místico”. Se suma a estos sentidos la referencia de la “celebración del matrimonio”, y la “boda sagrada”. Por tanto en cuanto los escribas perciben el matrimonio halado a la órbita mundana, no parece probable que piensen en la utilización cristiana simbólica del casamiento eclesiástico con la divinidad encarnada.

Los proverbios griegos 139 y 148 se centran en ciertos aspectos que de la interioridad de la mujer podrían demandar las mentes grecoeslavas ortodoxas que copiaban los proverbios transmitidos de Menandro: el silencio, el carácter. Del modo de ser de la mujer también se escribe en el entorno proverbial de la creación didácticoreligiosa (que estudia en distintas compilaciones de folkloristas variados Varvara P. Adrianova Perec 1972: 26), donde se escribe: “La mujer de mal carácter es la tumba de su marido” (Жена злонравна – мужу погибель). Esta creencia puede hallarse en la raíz de que se prefiera un humor silencioso en las féminas, como en parte de los textos menandros traducidos al antiguo eslavo que analizamos ahora. En 1 Timoteo 2:12 podemos encontrar la motivación de la evaluación positiva del silencio en el Sabio Menandro cristianizado: “No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa ofrece: а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии (*Texto Sinodal* 1876):

Γυναιξι πασαις κοσμον ἡ σιγὴ φερει. (139)

El silencio es un adorno para todas las mujeres.

ЖЕНѢ ВСАКОМЪ КРАСОТА ЕСТЬ МЛЪЧАНИЕ. (Sr 49)

ЖЕНѢ ВСАКОМЪ КРАСОТА МОЛЧАНІЕ. (H y G)

Γυναικι κόσμος ὁ τρόπος, οὐ τὰ χρυσία. (148)

El adorno de una mujer es su carácter, no sus joyas.

ЖЕНѢ ВЕΛΚΟΗ ΚΡΑΣΟΤΑ ΗΕ ΖΛΑΤΟ Ηὸ ΟΥΜΖ Η ΜΟΛΙΑΗΗ ∷~ (Spc 44)

ЖЕНѢ ВЕΛΚΟΗ ΚΡΑΣΟΤΑ ΗΕ ΖΛΑΤΟ, Ηὸ ΟΥΜΖ Η ΜΟΛΙΑΗΗ ∷ (Spc Sem 43)

El problema atributivo que escinde a la tradición eslava en dos ramas parece residir en que las recensiones eslavas de los manuscritos más tardíos (Spc y Spc Sem) podrían estar vinculadas con una fuente distinta de Sr, H y G, con el griego 148, a pesar de que tampoco coinciden enteramente con este último. De ahí que nos planteemos que con toda probabilidad las versiones de los manuscritos más tardíos no correspondan a origen griego alguno, sino que procedan de alguna sentencia familiar que el escriba tiene en mente, por identificar a día de hoy².

² Consultamos, en busca del germen posible de las traducciones eslavas preservadas en Spc y Spc Sem, diccionarios de citas como Bartlett (2002: *s.u.*), para estar seguros de que los traductores eslavos no están reproduciendo otra máxima griega distinta de Menandro, pero clásica al fin y al cabo. Pero no encontramos más que las sentencias indexadas a continuación, sin relación temática con el contenido eslavo reflejado en Spc y Spc Sem.

1Γυνὴ στρατηγεῖ, καὶ, Γυνὴ στρατεύεται: ἐπὶ τῶν δειλῶν

3Γυναικὸς φρένες: ἐπὶ τῶν ανοητων

4Γυναικι μη πιστευε, μηδ' ἂν ἀποθάνῃ: ὅτι δεῖ γυναιξὶ μη πιστεύειν.

5Γυναικῶν ὀλεθροί: ἐπὶ τῶν οἰκτρῶς ἀναιρουμένων

de Gregorii Cyprii, págs. 358-359:

7Γυνὴ στρατηγεῖ, καὶ, Γυνὴ στρατοπεδεύεται: ἐπὶ τῶν παραδοξῶν

8Γυναικι μη πίστευε, μηδ' ὅταν θάνῃ

de Appendicis, pág. 392

87 Γυναικὸς πυγῇ: ἐπὶ τῶν ἀργῶν· ἢ ὅτι οἱκοὶ γυναικας μενειν χρη

88Γυνὴ εἰς Ἡρακλεους οὐ φοιτᾷ: πρὸς τοὺς ἀναξιους τινῶν πράξεων, παροσον Ἡρακλῆς ἐδούλεσεν Ομφάλη

87 de B. 303. Suidas

88 de V.I, 34. B 304. C 95. Macar. 171. Suidas

En cuanto a una hipotética existencia de una producción gnómica eslava que coincida con los textos eslavos menandros Spc y Spc Sem, y que se registre en entornos familiares al monje eslavo, descubrimos en el Libro de los Proverbios muestras parecidas, pero no idénticas. Así en Proverbios 31:10 se entremezclan la laboriosidad de la mujer y la joyería también, pero no de modo exacto a los textos menandros en análisis: “Mujer hacendosa, ¿quién la hallará? Su valor supera en mucho al de las joyas” (*Nueva Biblia de los Hispanos* 2005), allí donde en otras versiones bíblicas lo hacendoso se sustituye por lo ideal: “¿Quién encontrará a una mujer ideal? Vale mucho más que las piedras preciosas.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa asegura: Кто найдет добродетельную жену? цена ее выше жемчугов; (*Texto Sinodal* 1876). En Job 28:18 se sobrevalora la sabiduría por encima de la bisutería, si bien no en relación con la mujer: “no cuentan los corales y el cristal; la Sabiduría es más cara que las perlas;” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso ofrece: А о кораллах и жемчуге и упоминать нечего, и приобретение премудрости выше рубинов (*Texto Sinodal* 1876). En Proverbios 19:14 se ponen en comunicación la heredad y la virtud de la mujer: “Casa y fortuna se heredan de los padres, mujer prudente es un don de Yahvé.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el versículo ruso escribe: Дом и имяние-- наследство от родителей, а разумная жена-- от Господа (*Texto Sinodal* 1876). Se cuentan más citas de esta índole, pese a lo cual ninguna de ellas satisface con literalidad la sentencia menandrea cristianizada por los manuscritos menores.

Si nos centramos en las redacciones eslavas que reflejan con fidelidad el proverbio griego 139, es decir, Sr, H y G, descubrimos que irradia bien la ideología griega de la preferencia por la mujer silente, sumisa. La voz en análisis, γυναιξι, “para las mujeres”, se refleja con propiedad desde el punto de vista léxico, aunque hay un cambio en la categoría numérica, de plural a genitivo singular, ~~γενη~~, “para la mujer”, lo que resulta un patrón habitual en el corpus³. El principal asunto de la traducción reside en el reflejo del griego κοσμον, “adorno”. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.), se atestigua este lexema como: *order, -discipline, -order, government, -ornament, decoration, esp. of women, -ruler, regulator, -world-order, universe*. El erudito bizantino utiliza la palabra en el sentido de “adorno, decoración, especialmente de la mujer”. En cuanto a los traductores eslavos, proponen un κρατοτα, “belleza, hermosura”, adecuado, a juzgar por las informaciones lexicográficas. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el griego κοσμος se refleja en el eslavo κραcora. En el diccionario de Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), la forma κρατοτα se recoge en los usos de “belleza, hermosura, lindeza” y en relación con los griegos εὐκοσμία, “conducta ordenada, buen orden”, εὐπρέπεια, “apariencia correcta, belleza”, “gracia, encanto, donaire”, ὠραιότης, “flor de la juventud, belleza”.

Notamos que en esta lista de correspondencias griegas se puede establecer un ligero matiz diferencial entre εὐκοσμία, “buen orden”, y el equivalente griego dado por la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: s.u.) y aparecido en el verso griego menandreo 139 κόσμος, “orden”. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.), la palabra εὐκοσμία se describe en inglés sobre todo como: *orderly behaviour, good order*, y se anexa al griego εὐκοσμός, *-well ordered, orderly, decorous, -well adorned, graceful*. En este último empleo de “bien adornado o gracioso” se deja notar el matiz del griego κόσμος en tanto que adorno.

Otro asunto notable de la traducción reside en el reflejo del griego φερει, “trae, comporta”, con el eslavo ~~єсть~~, “es”. Esta diferencia grande entre la forma predicativa griega y el copulativo eslavo podría inducirnos a pensar que los manuscritos Sr, H y G tampoco constituyen una traducción exacta del griego, sino una sustitución por otro verso similar del entorno didáctico proverbial eslavo ortodoxo medieval, como sucediera con los manuscritos Spc y Spc Sem. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.), el griego φερω, “traer”, se define en los usos de: *to bear or carry a load, -to bear along, -to bear, endure, suffer, -to fetch, to bring, present, give, -to bear, bring forth, produce, -to bear off, carry off or away*, entre otros. En cuanto al verbo eslavo ~~быти~~, Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) lo recoge en los

³ La cuestión del cambio numérico del plural griego al singular eslavo se trata en la sección destinada al tiempo, en la página 440-441, al pie.

sentidos de: “ser”, “pertenecer”, “entrar en relación”, “cambiar”, entre otros muchos. La equivalencia griega reflejada por Cejtin (*ibid.*) que podría concordar mejor con el griego proverbial es αγω, “conducir, llevar” (*to lead, to lead away, of persons, φερεῖν being used of things*, de acuerdo con Henry Liddell y Robert Scott 2007: s.u.).

Sin embargo, la imbricación conceptual de verbos con sentidos tan amplios como el griego φερει y el eslavo быти parece clara a juzgar no sólo por las informaciones lexicográficas, sino también por su intercambiabilidad en otras sentencias del corpus⁴. En todo caso, el hecho de que los traductores eslavos sustituyan un verbo muy habitual por otro incluso más frecuente, tanto en la antología proverbial como en las muestras lexicográficas consultadas, nos incita a pensar en una sustitución, más que en una traducción.

En efecto, en cuanto a los manuscritos menores podemos considerar que provienen de una fuente griega distinta, o que son también reemplazos. Si aceptamos que constituyen traslaciones del origen griego 148, entonces el reflejo de γυναικι, “para la mujer”, en жѣнѣ resulta apropiado, si bien la sentencia eslava interpola вѣκον, “cada, toda”, interpolación que bien podría mostrar también que se trata de una sustitución. El término griego τροπος, “carácter”, encuentra un reflejo más o menos directo en el eslavo оумъ, “razón”⁵. Salvando la diferencia en el orden de palabras también puede atribuirse нѣ злато, “no el oro”, al griego οὐ τὰ χρυσία, “no las joyas”, con una reinterpretación de la categoría gramatical del número que nos lleva del plural griego al singular eslavo. Nos preocupa más la atribución del eslavo и молчаніе, “y el silencio”, una adición que reforzaría la sospecha de que se trata de una máxima de fuente no menandrea, sino de acuñación propiamente eslava. El orden de palabras tan distinto al griego y más propiamente eslavo vuelve a inclinar la balanza a favor de un recambio más que de una traducción.

Podemos rastrear ciertos nexos temáticos que explicarían la reelaboración ideológica acometida por los escribas responsables de la tradición menor en *Daniel el Exilado* (Tschizhevskij y Conrad 1972: 27) sobre la mujer de mala imagen y el consejo a su esposo: “Al haber visto a una mujer fea, inclinándose ante el espejo y agitando las manos, le dijo también: no te mires en el espejo viendo la fealdad de tu rostro, porque te entristecerás grandemente”, Видѣх жену злообразну, причиниюще к зеркалу и мажущися румянцемъ, и рѣх ей: не зри в зеркало, видѣвше бо нелѣпоту лица своего, зане болшую печаль приимеши. En este aforismo de Daniel, la caracterización física de la mujer carece de importancia, puesto que le puede acarrear sufrimiento: se prefiere de algún modo el bienestar por encima de la belleza externa, lo que puede reenviarnos a la concesión de una mayor importancia al carácter que a la

⁴ Cf. con otras sentencias como Sr 15, H, G, Spc 9 y Spc Sem 9; Sr 177 y G.

⁵ V. más detalles en la sección destinada al carácter, en las páginas 52-53 de la tesis.

vestimenta u ornamentación externa en los textos menores de tradición eslava que reinterpretan el proverbio griego en análisis.

También entroncaría la incondicionalidad en la elección de la mujer planteada por los manuscritos Spc y Spc Sem con el mismo *Daniel el Exilado* (Tschizhevskij y Conrad 1972: 27-28), que se expresa así en relación con las mujeres ricas y el matrimonio utilitarista: “O me dices: cástate con una tía rica, considera alegrías grandes; aquí bebe y también come. Para mí mejor llevar a la casa a un camello que comprender a una mujer mala...” (Или ми речеси: женися у богата тѣстя чти великіа ради; ту піи и яжѣ. Ту лѣ пше ми волѣ бурѣ вести в дом свои, нѣ же зла жена поняти). Los testimonios menandros menores también prefieren el interior femenino (virtuoso) a las riquezas simbolizadas en las joyas.

Podemos abrochar el comentario a este proverbio con unas opiniones de Camp (1985: 94) sobre la funcionalidad de la mujer como consejera en el libro de los Proverbios, para entender la mezcolanza léxica del silencio, la joyería y el carácter o consejo:

A review of the portraits of the counselor-wives would suggest, moreover, that when the wife offers good counsel, this advice might well result in honor for her husband. If she is more precious than jewels, as Proverbs 31:10 indicates, then surely she is capable of placing on his head a fair garland. Likewise, whether she ‘is’ his crown (Proverbs 12:4) or ‘bestows’ on him a crown, the imagery belongs to the marriage relationship.

El proverbio griego 140 manifiesta un rol tradicionalmente asignado a la mujer como ama de la casa, en el sentido más literal tal vez del término, es decir, como administradora y dispensadora de los bienes sitos en el hogar, como guardiana también. Determinante resulta la visión de la mujer como cuidadora del hogar asimismo en compilaciones didácticas como el *Domostroj* o el *Izmaragd* analizadas por Varvara P. Adrianova Perec (1974: 17). De acuerdo con la autora, en dependencia del patriarca se compone la imagen sublime de la buena mujer que sobrevive a la Edad Media. Arranca de la opinión muy extendida en la cristiandad medieval de la mujer como vecina del diablo y hechicera de pecados. La literatura didáctica intenta contrarrestar esta negatividad, tal como afirma Perec, dibujando a la mujer excelente como el mejor tesoro, como la que en virtud de Dios se entrega al hombre para defensa de la vida de buenas acciones (*ibid.*). El ideal de la fémina, no muy sorprendentemente, radica en que cumpla con sus funciones de esposa y madre, lo que en el *Izmaragd* (*ibid.*) supone que “en silencio” (в молчании) se someta a su esposo, humildemente, trabajadora, como “defensa para la casa” (ограда дому), un ama del hogar cuidadosa, como la buscada en los proverbios menandros a comentar a continuación. En la edición de *Daniel el Exilado* a cargo de Dimitrij Tschizhevskij y Barbara Conrad (1972: 47), se colecciona un dicho de temática parecida al menandro: “La mujer buena ama la defensa y la restricción de todo el mal en la casa” (Жена добра любит страду и воздержание от всякого зла въ

дому); a este aforismo daniliano sigue la contrapartida de la mala mujer en el hogar, que contraría o incita a unas glosas esclavas menandreas como las que vamos a analizar: “la mujer orgullosa y engrandecida quema la casa de su marido y no retiene a sus esclavos/sirvientes...” (жена горда и величава дом у мужа своего разоряет и раб своих не удержает):

Γυναικὸς ἐσθλῆς ἐστὶ σῶζειν οἶκον. (140)

Es propio de una mujer excelente guardar la casa.

Женѣ блазѣ юсть оустронти домъ. (Sr 51)

ЖЕНА БЛГА ОУСТРОНѢТЪ ДОМЪ. (G).

ЖЕНА ДОБРА ЮСТЬ НЖЕ ОУМѢЕТЪ СТРОНТИ ДѢ :~ (Spc 46)

ЖЕНА ДОБРА ЮСТЬ, НЖЕ ОУМѢЕТЪ СТРОНТИ ДѢ :~ (Spc Sem 45)

La traducción eslava preserva hasta cierto punto la concepción de la hembra como la protectora o defensora del nido hogareño, quizás como único ámbito el privado de realización de sus funciones sociofamiliares, iluminando distintas facetas de la salvaguardia del hogar. De esta forma, la cuestión fundamental de la traducción estriba en el reflejo aproximado, no literal, del griego σῶζειν, “guardar, proteger”, en el antiguo eslavo оустронти (Sr y G con la variante оустроѣти) "hacer, organizar, armar", "ordenar", "reglar, arreglar", "conservar, preservar", стронти (Spc y Sem), "dirigir, enderezar, ordenar", "organizar, defender, preparar", "corregir, colocar" (Cejtlin 1999: s.u.). Si consultamos la entrada оустроити en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), descubrimos que no se utiliza para traducir al griego σῶζειν. En cuanto a la voz строити, tampoco en la misma crónica (Istrin 1930: s.u.) traduce al griego σῶζειν.

En Frederick W. Danker (2000: s.u.), uno de los usos en que se utiliza σῶζειν es *keep, preserve in good condition*. El mantenimiento y la preservación en buenas condiciones se alzan como atributos exigidos de la mujer en la casa y que encuentran reflejo tanto en la variante antiguo serbia (юсть) оустронти, como en la antiguo rusa оустроѣти. Se produce una diferenciación sintáctica, por la que Sr con юсть оустронти está más cerca del giro impersonal original griego ἐστὶ σῶζειν, “debe proteger”, mientras que G lleva a cabo una simplificación en la construcción personal оустроѣти, “organiza/preserva”. Los manuscritos Spc y Spc Sem también nos parecen innovadores con la sintaxis, al proponer una construcción de relativo нже оумѣеть стронти, “que sabe dirigir/preservar la casa”.

La excelencia o la bondad de la mujer en el ámbito feudal se mide por su capacidad para disponer y organizar el inmueble, en colaboración con el varón. La realización lingüística de esa virtud encuentra las alternancias léxicas entre блазѣ, "bien, más buenamente" y блга, “buena, virtuosa” o добра, “buena, virtuosa” para responder al griego ἐσθλῆς, “excelente”. La ideología griega de la benignidad suprema de la mujer al preservar la morada se transmite en antiguo eslavo mediante la utilización de las alternancias léxicas блга, добра e incluso con el comparativo блазѣ,

que comparte raíz con *благ-*. El bien se halla ahora supeditado a la esfera familiar, harto terrenal, y a la ocupación de la mujer, el cuidado de la casa. En Vladimir V. Kolesov (2001: 130-139) se lleva a cabo una diferenciación entre las colocaciones semánticas "buena persona", ruso *добрый человек* y "buena obra/acción", ruso *благое дело*, que puede venir al caso del análisis presente. El autor (*ibid.*), al estudiar los textos antiguo rusos de los siglos XII y XIII, se da cuenta de que las categorías del bien expresadas en *благо* es decir, la verdad, la belleza y la utilidad divinas se convierten al encarnar en la tierra en *добро*. De este modo, el bondad mundanal (*добро*) se corresponde con la excelencia celestial (*благо*) en tanto que bien social. En palabras del propio Kolesov (2001: 130-131), un monje se lanzará en pos de la bondad de los cielos, mientras que un campesino buscará el bien terreno. Lo importante reside en que el bien expresado en *благо* se considera siempre verdad porque lo decide la voluntad divina. Así las cosas, nos aventuramos a intuir que en los escribas eslavos responsables de los manuscritos Sr y G, se dejaría notar esta especie de inspiración divina al caracterizar a la mujer (o mejor dicho su trabajo) como buena con la palabra *блага*, "buena", *благѣ*, "mejor". Es decir, los escribas estarían centrados en la colocación semántica del bien en la obra (el cuidar el hogar, *блага*), más que del bien en la persona que lleva a cabo esa empresa de cuidadora del hogar (la mujer, *добра*). Como contraste, los traductores en Spc y Sem se ocuparían más de la figura en sí de la mujer que de su tarea otorgada por la disposición divina. La mujer (esposa) excelente se describe en virtud de su habilidad de manutención de la casa. Lo óptimo (*благость*) en Vladimir V. Kolesov (2001: 130-131) puede echar raíces en la distinción social medieval más tardía entre las voces *благо*, para la designación de una indeterminación de una cualidad elevada, y *добро* que refiere la acción y la obra, en cualquier caso bienes más pragmáticos. Esta misma disimilitud puede hallarse en la base de la alternancia léxica eslava *бл҃га- добра*, "buena, noble", para las traducciones eslavas del proverbio en análisis.

En el estudio del *Domostroj* realizado por Vladimir Viktorovič Kolesov (2004: 16-17), se analizan los roles del varón y de la mujer en el ámbito doméstico cristiano y feudal de la Antigua Rus'. El varón, *мужь*, en las representaciones literarias primeras se yergue como persona, hombre y esposo, mientras que la mujer, *жена*, se percibe como ama de casa, hembra y esposa. Se afirma que las palabras *мужичина* и *женьщина* aparecen por vez primera en la literatura antiguo rusa en la composición didáctica del *Domostroj* (*ibid.*). Kolesov explica la interrelación entre los términos rusomedievales para esposo y esposa. De acuerdo con el investigador, estos lexemas poco a poco empezaron a indicar cualidades sociales de la persona, de naturaleza familiar, circunstancial y física. En el marco del monástico asignado a Menandro en análisis, la mujer se concibe como ama de casa, en su designación más primitiva, como apunta Kolesov (2004: 16), es decir como *жена*, hembra y esposa.

Claudia V. Camp (1985: 95, 97) también se fija en el papel de la mujer como edificadora de su casa y lo colaciona con la personificación de

la Sabiduría en una fémina, plasmando comentarios que aprovechamos para concluir con el análisis de esta sentencia:

[...] in Proverbs 31 recommends an understanding of the ruling metaphor of Proverbs 9:1-6 as neither the goddess nor patroness but rather as the wise wife who builds her house (*bantâ bêtah*), although perhaps the wife-image is here enhanced by submerged poetic allusions to female figures of greater social or even cosmic stature. [...] the woman in Proverbs 31 does not go out on the streets to invite people in, but shows concern only for those of her house. Wisdom may in fact go calling on the streets, but her true lover will seek out a more intimate relationship with her in the house that she has built.

Si en el aforismo anterior el rasgo de la mujer en el que se hacía énfasis estaba en la protección del hogar, en el proverbio griego 149 la mujer se transforma en la defensa, no ya sólo del hogar, sino de la vida en general, si bien seguimos dentro del discurso de la excelencia de la mujer que podría recluirla soterradamente a ciertos ámbitos muy específicos de esa vida tan amplia. En algunos de los manuscritos de recensión eslava la mujer como vida del hogar se contrapone al marido, en una línea de pensamiento que nos da a conocer la tradición aforística medieval en *Daniel el Exilado* (Tschizhevskij y Conrad 1972); Varvara P. Adrianova Perec (1972: 25) recoge el proverbio salomónico que reza: “La mujer buena es la corona de su marido” (Жена добра – венец мужу своему); en este dicho, la coronación puede implicar la salvación de la que habla el texto menandro, y aludir quizás a la crucifixión de Cristo por amor como modelo de sacrificio. De la misma manera, en la redacción de los dichos populares de *Daniel el Exilado* (Dmitrij Tschizhevskij y Barbara Conrad 1972: 47) se compila el refrán atribuido a Menandro que vamos a analizar, el atestiguado en la variantes manuscritas Spc, Spc Sem, S y P. El verso danielino reza: “La mujer justa es la vida para la casa y la salvación para el marido” (Жена правдива- жизнь дому и спасение мужу). La mujer como salvadora del esposo. Pablo aún la relación de los esposos con el concepto de la salvación en 1 Corintios 7:16: “Pues, ¿qué sabes tú, mujer, si salvarás a tu marido? ¿Y qué sabes tú, marido, si salvarás a tu mujer?” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso ofrece: Почему ты знаешь, жена, не спасешь ли мужа? Или ты, муж, почему знаешь, не спасешь ли жены? (*Texto Sinodal* 1876):

Γυνή δικαία τοῦ βίου σωτηρία. (149)

Una mujer justa es la salvación de la vida.

Жена прав'дива сп(а)сь жнзнь. (Sr 55)⁶

⁶ Rudolf Führer (1982: 10) relaciona la sentencia del manuscrito serbio de Panta Srečkovič (apud Vatroslav Jagić, 1892 a), Sr 55, con otro texto parecidísimo hallado en la miscelánea

ЖЕНА ПРАВДИВА СПСЪ ЖИВОТЪ'. (G).

ЖЕНА ПРАВДИВА ЖИЗНЬ ДОМОУ . И СПСЕНИЕ МОЮ :~ (Spс 49)

ЖЕНА ПРАВДИВА ЖИЗНЬ ДОМОУ И СПСЕНИЕ МОЮ :~ (Spс Sem 48)

ЖЕНА ПРАВДИВА ЖИЗНЬ ДОМОУ И СПСЕНИЕ МДЖОУ :~ (S)

ЖЕНА ПРАВДИВА ЖИЗНЬ ДОМОУ И СПСЕНИЕ МОЮ :~ (P)

Las traducciones eslavas conservan el contenido griego de la justicia de la mujer en relación con la salvaguardia de la existencia, pero interpolan ciertos fragmentos, sea a partir de otras fuentes didácticoreligiosas eslavas familiares para los escribas, sea en virtud de la iniciativa del monje eslavo, ajeno a otros orígenes hontanares, pero consciente de la realidad que quiere instruir. Los manuscritos Sr y G sí parecen responder al monástico griego y constituir traducciones apropiadas. Comentaríamos sólo la alternancia léxica, susceptible de considerarse recensional o dialectal, entre *жизни*, “de la vida, para la vida” y *жизотъ*, “para la vida”. De cualquier forma, no resultaría una diferencia significativa desde el punto de vista ideológico.

Slavova (1989: 53-54) estudia esta variación de tipo recensional que diferencia las escuelas de Oxrid y Preslav. La autora analiza los textos evangélicos, donde para el griego ζωη, los redactores de Preslav prefieren *жизнь* en los textos del Apóstol, por ejemplo: 1 Corintios 3:2: *любѡ жизньъ, любѡ смръть* (Tolst.), frente a *лице животъ лице смръзъть* (Slepč, Šišat, Xrist, Karp). En 2 Corintios 4:10 también se da esta misma oscilación, con una distribución en códices similar al ejemplo reciente: *въ тѣлѣ носѣще да жизньъ нска* (Tolst), frente a *въ тѣлѣ носѣще да животъ ꙗковъ* (Slepč, Šišat, Xrist, Karp). En 2 Corintios 2:16 la situación vuelve a producirse de manera similar: *вона живннана въ живнъ* (Tolst, Karp), frente a *вонѣ ѿ живота въ животъ* (Slepč, Šišat, Xrist).

La intercambiabilidad aludida se estudia también en Hebreos 7:16, donde se escribe *по снлѣ живнн неразпылемыѣ* (Xrist., Karp.), frente a *по снлѣ животъ нераздрюшенѣн* (Oxr., Šišat.). Según explica Slavova, el presbítero Cosme en las *Conversaciones contra los bogomilos*, empieza a citar fragmentos del “apóstol”, con un predominio de la forma *жизнь*, como en 1 Timoteo 2:2: *да тихъ и безмолвнъ жизньъ живемъ*, Colosenses 3:3: *оумерли во есте и жизньъ ваша скрובהна естъ хмѣ*. Slavova también da cuenta de algunos ejemplos de la traducción del Antiguo Testamento que no se usan en los servicios eclesiásticos, donde la disyuntiva surge entre la traducción de Daniel 12:2 del zar Simeón (*въстанѣть снн въ жизньъ вѣчннѣн*) y de Metodí (*въ животъ вѣчннн*). Las obras de los Padres de la Iglesia en traducción también reproducen esta alternancia recensional. En *Bogoslovie* de Juan el Exarca se encuentran más de 30 utilizaciones de *жизнь* -

de florilegios *Serbskaja Pčela*, en la sección *Slovo o ženaxъ* en edición de Speranskij (1898), que dice así: *ЖЕНА ДОБРА ПРАВДИВА ОУПАСЕНИЕ ЖИЗНИ*, “La mujer buena justa(mente) es la salvación de la vida”.

ЖИЗНЬНЪ, frente al más ocasional par ЖИКОТЪ - ЖИКОТЬНЪ. Slavova ejemplifica con el *Discurso sobre la Transfiguración* (ЖИЗНЬ ПРИЖТИ БЕСКОНЕЧНЪА).

La variabilidad recensional de los dos modos de nombrar la “vida” nos puede interesar quizás más en el entorno del *Zlatostruj* de Simeón del XII, porque este siglo se plantea como fecha de partida de la historia textual del Menandro en análisis; así, en el folio 411 de la mencionada obra se escribe: ДА НЕ ПРИЛѢПНѢ СЕИ ЖИЗНИ ЗЛѢИ. Otra obra de enorme interés nos parece también la traducción de los Discursos de Gregorio de Nacianzo, puesto que asimismo el texto proverbial menandro eslavo conjeturalmente arrancarí­a de cierta producción del padre (Gunnar O. Svane 1989: 175). Slavova escoge ejemplos del folio 124: ТЕКѢЩА ВЪ ЖИЗНЬ ВѢЧНЪИЖЪ, y del folio 15: ЖИЗНЬ. Otra referencia obligada con la que venimos trabajando, la *Crónica de Amartolos* entraña un ejemplo del folio 29: И СКОТНЬСКѢ ЖИЗНЬ НХЪ). Para concluir, Slavova aporta el dato de frecuencia en el *Suprasliensis* con más de 40 casos con ЖИЗНЬ, frente a los 6 con ЖИКОТЪ (folios 429, 251, 91, 152, 434, 451). En los *Folios de Oxrid* se registra ЖИКОТЪ.

El griego σωτηρία, “salvación”, como palabra típica en una moral cristiana afincada en la teología de la liberación, no implica problemas relevantes de traducción, con una apropiada traslación al antiguo eslavo сн(а)рь, снръ. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), encontramos atestiguado el sustantivo сѡпартъ, en los usos de “salvación” (ruso moderno спасение), y de “liberación” (избавление). El adjetivo прав’днѣа, “justa, correcta”, también se ajusta al griego δικαία, “justa”⁷.

Resta por comentar los casos especiales de los manuscritos Spc, Spc Sem, S y P que podrían considerarse traducciones del griego sólo para la primera parte de la sentencia, mientras que la segunda sección parecen interpolaciones, como adelantamos más arriba. Rudolf Führer (1982: 10), retoma de Speranskij la máxima aparecida en la compilación miscelánea *Serbskaja Pčela*: ЖЕНА ДОБРА СПАСЪ ДОМОУ И ХВАЛА МОУЖОУ ЕЕ, “La mujer buena es la salvación de la casa y la gloria de su marido” (nuestra traducción). Nos parece que esta fuente podría hallarse en el origen de la sentencia preservada en los manuscritos menores. En estos testimonios, a diferencia de las versiones griega y eslavas Sr y G, la mujer ya no se considera la salvación de la casa, sino la vida para la casa, ЖИЗНЬ ДОМОУ, mientras que la acción salvadora la ejerce esta vez sobre el propio hogar, en емуж, (Spc 49).

El manuscrito Spc Sem 48 se origina quizás en una confusión ortográfica a partir de la forma abreviada bajo el *titlo* емуж, “para él” (el ámbito doméstico), que se transforma en мѡу, “el varón”; de esta forma Sem 48 propone que la salvación de lo casero es el varón, frente a la mujer como vida de lo hogareño. Esta reinterpretación reproduce el paralelismo de

⁷ Para más detalles sobre este lexema griego, remitimos a la sección sobre la justicia en las páginas de la tesis 283-309.

los roles tradicionales asignados al varón y a la mujer en el feudalismo, como también sucede a través de la lectura de P en $\mu\omicron\upsilon$. Ambos manuscritos suprimen la vocal palatal en inicio absoluto de sílaba ϵ -, perdiendo entonces la noción de datividad alojada en el morfema pronominal $-\mu\omicron\upsilon$ -, que se reinterpreta como raíz del sustantivo, nominativo singular ahora, $\mu\omicron\upsilon\chi\eta$, “el varón”, en lugar de “para él (el hogar)”. Distinto se nos antoja el caso del manuscrito S, donde se ha producido la reelaboración comentada del pronombre dativo singular $\epsilon\mu\omicron\upsilon\chi$ en $\mu\delta\chi\omicron\upsilon$. Esta vez el escriba conserva la desinencia de dativo singular aplicada al varón, de modo que propone una sentencia del tipo de: “La mujer justa es la vida de la casa y la salvación para el marido”.

En todo caso, la ideología subyacente, en apariencia no misógina, perpetúa los esquemas de relegación femenina al hogar y del varón como elemento preponderante y esencial en la conexión con la divinidad, donde funciona como canal para la mujer, que sin él, no podría liberarse. Nos aventuramos a sostener que el discurso excelso instrumentaliza una vez más a la mujer, constriñéndola a los escenarios caseros (al menos en los manuscritos de tradición eslava más tardía con toda claridad, en los otros más veladamente). De acuerdo con Gerhard Kittel (1976: *s.u.*), el varón también puede definirse por su oposición genérica a la mujer en el contexto del Nuevo Testamento. En opinión del autor, se expresa una enfática diferenciación sexual entre hombre y mujer especialmente en griego bíblico, a través de los atributos del varón $\alpha\rho\sigma\eta\nu$, “masculinidad”, $\theta\eta\lambda\omicron\upsilon$, “pertenencia”. La cristiandad comporta el nuevo rasgo de la igualdad de los sexos ante Dios, aunque, como matiza Kittel (*ibid.*), a juzgar por las Sagradas Escrituras, no significa que estén puestos en el mismo nivel terrenal. Esta desigualdad la analizamos más adelante en las sentencias dedicadas al matrimonio. Basten ahora como colofón las palabras de Claudia V. Camp (1985: 81) al respecto:

[...] it appears they [women] enjoyed a rather high status in the domestic realm where they could exercise both power and authority.

La mujer se convierte en responsable de la organización doméstica y en consejera de su marido, de ahí que las redacciones menandreas menores nos induzcan a pensar en la hembra como salvadora del marido. La expectativa de que la esposa guarde la casa en la que vive, sea eficiente y controladora no sólo de su espacio doméstico, sino de empresas mayores o de interacciones económicas familiares se desgaja del hecho de que tengamos en los manuscritos menores combinados los lexemas “casa” y “vida”. A pesar de que si la mujer cumplía con las expectativas de guarda del hogar en sentido amplio, recibiese cierta autoridad, este hecho dista de validarse como universalmente cierto siempre (Camp 1985: 86).

El proverbio griego 150 abunda en la idea de la mujer excelente, esta vez desde la perspectiva de la peculiaridad y la escasez del rasgo de excelencia en el género femenino. Ya en el *Izbornik de 1076* (Varvara P.

Adrianova Perec 1972: 25) aparece un aforismo en boca de Sirac prácticamente idéntico al que comentamos, con la leve salvedad de la sustitución del adjetivo *мѡδρα- прѣмѡδра*, “sabia, sapiencísima”, que encontramos en parte de la tradición eslava, por el calificativo *добра*, que registra otro ramo de los manuscritos eslavos: “No es fácil encontrar una mujer buena” (*Жены добры неудобь обрести*). Este fenómeno nos hace pensar que tal vez los manuscritos Spc, Spc Sem, S y P tomen el proverbio del *Izbornik de 1076*, pues preservan *жѣны добры*. Las variantes S y P se vinculan aún más estrechamente con los refranes populares de temática femenina compilados en una de las redacciones de *Daniel el Exilado* (Dmitrij Tschizhevskij y Barbara Conrad 1972: 47): “No es fácil una buena mujer encontrarla” (*Жены добры неудобь обрести ея*), donde el pronombre final asegura la coincidencia definitiva entre las fuentes⁸:

Γυναικος ἐσθλῆς ἐπιτυχεῖν οὐ ῥαδιον. (150)

No es fácil encontrar una mujer excelente.

ЖЕНОУ МѡДРОУ НЕ ОУДОБЬ ѠБРѢТИ. (Sr 56)

ЖЕНѢ ПРЕМѡДРѢ НЕ ОУДОБЬ ѠБРѢТИ. (G).

ЖѢНЫ ДОБРЫ НЕ ОУДОБЬ ѠБРѢ(Ѣ)ТИ ∴ (Spc 52)

ЖѢНЫ ДОБРЫ НЕ ОУДОБЬ ѠБРѢ(Ѣ)ТИ ∴ (Spc Sem 51)

ЖѢНЫ ДОБРЫ НЕ ОУДОБЬ ѠБРѢТИ ѣѡ ∴ (S)

ЖѢНЫ ДОБРЫ НЕ ОУДОБЬ ѠБРѢСТИ Еѡ ∴ (P)

Las traducciones eslavas parecen relativamente fieles al texto griego. Plasman la ideología de la dificultad de la excelencia en la mujer, reconvertida en bondad o en sabiduría. La diferencia resulta, no obstante, sutil, puesto que la consulta de las obras lexicográficas como Evangelinus A. Sophocles (1914: *s.u.*), constata que voces griegas de índole similar a *ἐσθλῆς*, “excelente”, como pueden antojársenos *εσθλοτης*, “excelencia, bondad”, se traducen al inglés como: *goodness*, “bondad”, cuya raíz se refleja de alguna forma en los adjetivos eslavos *добры*, “buena”, de los manuscritos Spc, Spc Sem, S y P. Tenemos que recurrir al sustantivo griego femenino abstracto *εσθλοτης* para justificar los usos eslavos de “bondadosa”, puesto que la forma proverbial *ἐσθλῆς* no se encuentra muy bien atestiguada en los diccionarios habituales de consulta (Gerhard Kittel 1976: *s.u.*, Frederick W. Danker 2000: *s.u.*, Istrin 1930: *s.u.*). Los manuscritos Sr 56 y G oscilan entre las formas *мѡδρoу*, “sabia”, *прѣмѡдрѢ*, literalmente “más sabia”, donde la excelencia puede ir contenida en mayor grado en el superlativo *прѣмѡдрѢ*.

⁸ Ulteriores investigaciones merece no sólo la comparación de los proverbios menandreo con los amalgamados en las distintas redacciones de *Daniel el Exilado*, sino también la investigación de la medida en que están relacionados el Menandro el Sabio eslavo y los florilegios atribuidos a filósofos clásicos traducidos en las compilaciones *Pčela* (o *Melissa*).

El grueso de la traducción eslava reside precisamente en el reflejo de una de las palabras en análisis en esta sección: ἐσθλῆς, “buena, excelente”. Los traductores eslavos proponen ora мудрой, “sabia”, ora премудрѣ, “sapiencísima”, e incluso el esperable o acostumbrado добры, “buenas”. Nos centramos ahora en la virtud que se halla difícilmente en la mujer, según la opinión del Menandro ático: la excelencia. Los manuscritos se escinden en dos ámbitos conceptuales: la bondad (Spc, Spc Sem, S y P) y la sabiduría (Sr y G). De este modo, algunos escriban consideran a la mujer por su excelencia (lo que sería más cristianizante), mientras que otros la valoran por su sapiencia (se trata de una inteligencia práctica, de experiencia vital o desenvoltura). En la órbita cristiana general no se le pide a la fémina que piense o reflexione, sino que sea buena, dócil, de ahí que consideremos hasta cierto punto los manuscritos menores una suerte de cristianización, aunque estén más de acuerdo léxicamente con el griego ἐσθλῆς.

Tampoco el término femenino griego ἐσθλῆς (como sucediera con el masculino ἐσθλός) se halla atestiguado en los contextos del Nuevo Testamento (Gerhard Kittel 1976) o de la literatura cristiana temprana (Frederick W. Danker 2000: *s.u.*), de donde deducimos que no resulta muy frecuente en el ámbito de la literatura griega religiosa. En la esfera de la literatura griega de los periodos romano y bizantino (Evangelinus A. Sophocles 1914: *s.u.*) sí se atestigua la voz griega εσθλοτης, “bondad”, que se define en inglés como: *goodness*, pero no “sabiduría”. De todos modos, el conocimiento puede entenderse como un rasgo específico del bien más general, de manera que los traductores eslavos que proponen мудрой, премудрѣ podrían estar delimitando el significado, refiriendo no especialmente la razón (rasgo exigido del varón, junto a la justicia y a la valentía, según Kolesov 2001: 265).

En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*) no se registra el griego ἐσθλῆς, pero sí el antiguo eslavo добръ, en las acepciones griegas de: καλός, “bueno, bonito, hermoso”, ἄγαθός, “bueno”, y latina de *pulcher*. En la misma crónica (*ibid.*) se recoge мудръ en el sentido de σοφός, “sabio”. La benignidad se relaciona con la pureza y la virtud, que al fin y al cabo emparentarían también con el elemento sapiencial o racional como otra de las virtudes o de los rasgos del carácter de una persona. Si miramos en el diccionario de antiguo ruso de Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), nos damos cuenta de que describe una situación léxica para мудръ, премудръ, добръ parecida a la entrada добръ en la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: *s.u.*), si bien para el adjetivo добръ se aporta la equivalencia griega de ἀρετή, lexema que enlaza con la bondad y el bien a través de la virtud y del carácter, como acabamos de referir.

Retomamos a Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*), para sentir mejor el espectro significativo griego del que podrían emerger las alternancias léxicas antiguo eslavas; se recoge allí el lexema ἐσθλός en los sentidos de *of persons, brave, stout, -noble, -morally: good, faithful*. Si nos

rendimos a esta información léxica, el eslavo **добръ** responde con más exactitud a la fuente griega, si bien no resultan tampoco desacertadas las formas **мѡдръ**, **премѡдръ**, que como decimos iluminan otros aspectos particulares de la bondad en su sentido más amplio. En cualquier caso, en el entorno cristiano proverbial el ser inteligente se identifica muchas veces con ser bueno y viceversa. Así en Varvara P. Adrianova Perec (1972: 25), a partir del *Izbornik de 1076*, se escribe el siguiente proverbio: “La mujer valiente y sabia, es una buena fortuna y será dada en fortuna (en propiedad) a los que temen al señor” (Жена добля и мудра – чясть блага и в чясти боящих ся господа дана будеть).

En Vladimir V. Kolesov (2001: 265 y siguientes), se analiza en profundidad la conceptualización medieval que de la mujer se extrae a partir del imaginario literario traducido o propio. El autor cita a Puškareva para transmitirnos la disparidad entre la esposa ideal y la hembra real en la Edad Media eslavo ortodoxa: “El problema de la elección de la esposa excelente (целомудрая) y virgen (девственностью) era para el hombre medieval una cuestión de correspondencias entre el ideal y la realidad” (Kolesov 2001: 265). El hecho de que Puškareva utilice el término **целомудрая** para la delimitación del ideal femenino puede indicar hasta cierto punto que hay una imbricación conceptual elevada entre las nociones proverbiales **менандreas** de **мѡдрю**, “sabia”, **премѡдръ**, “más sabia”, **добры**, “buena”, como vamos a explicar.

Kolesov (*ibid.*) apunta que la historia de la cultura ofrece imágenes de las múltiples representaciones de la mujer en la Edad Media. Entre ellas existen tipologías de una fuerte responsabilidad, ascetismo y prudencia, que imaginamos aparecen en las vidas de las santas, pero también se rastrean mujeres enérgicas, sabias, óptimas en esta vida, madres de mucha gente, como las pintadas como participantes en la organización de la batalla de Kulikovo. De nuevo el investigador vuelve a utilizar el término **моудра** como atributo positivo y deseable en una mujer. El filólogo asegura que desde el siglo XV (Kolesov 2001: 269) la “mujer buena” (en ruso **добра**) se refiere a la imagen ideal, mientras que la real viene determinada por el apelativo de “mala” (en ruso **зла**). La mujer buena se considera la trabajadora en casa, la sabia por la experiencia de la vida, humilde, fiel, tímida, bonita de mente, pacífica, callada, vergonzosa, es decir, un ideal fuera del crecimiento humano y de la emoción incluso. ¿Es esta la mujer excelente que no encuentran los copistas grecoeslavos de Menandro? El antimodelo de mujer medieval quizás fuera la única, en opinión de Vladimir V. Kolesov (*ibid.*) que los escritores de antaño consideraban que existía de veras: festiva, incoherente, desordenada, sensual, ebria, insumisamente suya, indiferente a la oración, llena de pasiones como manifestaciones del alma.

La excelencia de la mujer vuelve a protagonizar el verso griego 150, esta vez por considerarse un rasgo que escasea entre las féminas. En esta ocasión para un idéntico griego **ἐσθλῆς** damos con la alternancia léxica entre **мѡдръ**, “sabio, prudente”, **добръ**, “bueno”, dos categorías distintas de

las halladas en el bien terreno o en el celestial que engloba al primero. Una suerte de maniqueísmo perceptivo probablemente se halla en la base de un pensamiento sobre la dificultad de topar con las mujeres buenas o ideales. Así, en Mateo 26:10, Cristo llama a respetar a una mujer que le hizo bien: “Mas Jesús, dándose cuenta, les recriminó: ¿Por qué molestáis a esta mujer, si ha hecho conmigo ‘buena obra’?” (*Biblia de Jerusalén* 2009). La versión rusa *sinodal* (1876) que se ofrece dice así: Но Иисус, уразумев сие, сказал им: что смущаете женщину? она доброе дело сделала для Меня, donde también se percibe la acción benefactora de una mujer para con el hijo de la divinidad, sentido en el que se la juzgaría, al estilo menandro, de excelente.

El proverbio griego 150 y las variables propuestas como nacimiento del proverbio eslavo resultan variaciones del tema de la dificultad de la excelencia o sensatez femenina, y de su consideración como hallazgo atípico. Esta ideología está bastante al uso en la literatura didácticoreligiosa de la Edad Media, donde la mujer sabia, excelente o bondadosa parece no dejarse encontrar en la mentalidad patriarcal. En *Daniel el Exilado* (Dmitrij Tschizhevskij y Barbara Conrad 1972: 31), se le niega la capacidad de aprendizaje a la mala mujer, y por tanto de alguna manera, las facultades relacionadas con el raciocinio: “Es mejor picar piedra, que enseñar a una mujer mala; el hierro lo fundes, pero a las mujeres malas no las enseñas” (Лѣ пше есть камень долоти, нижели зла жена учити; желѣ зо уваришь, а злы жены не научишь). En este aforismo de Daniel se pone de manifiesto la concepción de la dificultad de que las mujeres desempeñen ciertas tareas o desarrollen determinadas naturalezas, un poco al estilo del proverbio menandro que introducimos a continuación. En Proverbios 18:22 se mezclan el hallazgo de esposa con la gracia divina, lo que podría enlazar con la percepción escribana del apuro por encontrar mujer buena: “Quien encuentre mujer encuentra la dicha y alcanza el favor de Yahvé.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en la versión rusa se escribe: Кто нашел [добрую] жену, тот нашел благо и получил благодать от Господа (*Тексто Sinodal* 1876), donde advertimos la interpolación (restitución) cristiana recurrente de la bondad o sabiduría en colocación semántica con la mujer:

Ὡς ἔστι το γαμεῖν ἔσχατον τοῦ δυστυχεῖν. (Brunck 224 Nr. 81 *apud* Jagić 1892a: 21)

Γυναικος ἐσθλῆς επιτυχεῖν οὐ ῥαδιον. (150)

No es fácil encontrar una mujer excelente.

Ὡς χαλεπον ἔστι τῆς φρονούσης ἐπιτυχεῖν. (62, 1)⁹

¡Qué difícil es encontrar una mujer sensata!.

Бѣдно ꙗсть зѣло мѣдрѹ женѹ поѹти. (Sr 391)

Бѣдно ꙗсть зѣло женѣ' мѣдрѣ' поѡти. (H y G)

⁹ Esta versión aparece en el apéndice de la traducción eslava en la edición de Siegfried Jäkel (1964: 127), quien la toma de Vatroslav Jagić (1892a), y se emparenta también con el verso griego de la misma edición jäckeliana número 150 (1964: 41) que transcribimos en el cuerpo de texto de esta misma página.

БѢДНО ІЕСТЬ ЗѢЛО ЖЕНОУ ПОЯТИ ∴~ (Spc 278)

БѢДНО ІЕСТЬ ЗѢЛО ЖЕНОУ ПОЯТИ ∴ (Spc Sem 281)

БѢДНО ІЕСТЬ ЗѢЛО ЖЕНОУ ПОЯТИ ∴ (S)

БѢДНО ІЕСТЬ ЗѢЛО (МОУДРОУ) ЖЕНОУ ПОЯТИ ∴ (Σ)

La diatriba fundamental que afecta a esta sentencia eslava consiste en identificar la procedencia. Planteamos una serie de versos griegos entre los que se cifra uno virtual o reconstruido a partir de la propia fuente eslava preservada. La traducción eslava presenta grietas o espacios que los orígenes griegos planteados no pueden cubrir. La versión griega preservada en Brunk, bajo el número 81 en la página 244, se aleja grandemente de las evidencias eslavas aportadas. Tiene en común con la sentencia preservada el sustantivo verbal το γαμεῖν, “el casarse”, que reaparece de algún modo en el verbo eslavo поѣти, “tomar” (esposa). De algún modo el griego ἔσχατον, “en extremo”, podría haberse vertido en el eslavo зѣло, “demasiado”. En cualquier caso una lectura como la propuesta por Brunk: “¿Cómo es el matrimonio (el casarse) el colmo de la desgracia!”, no se corresponde con el sentido de un texto antiguo eslavo del tipo de: “¿Qué difícil es encontrar una mujer sensata!”, nisiquiera aunque intentemos rastrear la dificultad eslava БѢДНО ІЕСТЬ, “es una pena”, en la construcción griega ἔστι... δυστυχεῖν, “es...ser desafortunado”.

En cuanto a la versión griega 150, satisface mucho mejor a los proverbios eslavos precedentes (Sr 56, Spc 51 y Sem 52), que al que analizamos ahora¹⁰. El monóstico griego del primer apéndice de Jäkel (1964: 127) con el número 62 se reconstruye a partir de las traducciones eslavas, por lo que no podemos analizar la problemática de traducción que afecta a las versiones eslavas a partir de un griego inexistente o virtual, pero sí podemos trazar cierta continuidad ideológica con la postura condescendiente hacia la mujer, desde el discurso de la excelencia. Así las cosas, regresamos al verso griego 150 como el más cercano a unas traducciones eslavas que quizás no deben considerarse como tales, sino como reemplazos por un aforismo similar del entorno sapiencial cercano al monje eslavo, aún por identificar. Textos parecidos podrían extraerse de Daniel el Exilado (Dmitrij Tschizhevskij y Barbara Conrad 1972: 47): Жены добры неудоб обрести ея, origen tal vez de ciertos manuscritos eslavos del proverbio precedente.

El verso griego 151 ya no vela o encubre la misoginia, sino que la airea de forma devastadora contra la mujer; el erudito bizantino expresa el rechazo hacia la mujer en tanto que posible aliada matrimonial y la prefiere muerta. El monje eslavo lleva a cabo una serie de reelaboraciones ideológicas en la línea del celibato. En la obra aforística *Daniel el Exilado* (Tschizhevskij y Conrad 1972: 27) podría hallarse la raíz de la decantación eslava por enterrar a una mujer mala, antes que contraer matrimonio con

¹⁰ Página 155 de esta misma sección.

ella, en un refrán que en parte hemos tratado más arriba¹¹: “Aquí es mejor conducir a un toro salvaje a mi casa, que casarme con una mujer mala; pues un toro no habla ni piensa mal, pero una mujer mala, al ser pegada, brama, y al ser domesticada, se exaltará, en la riqueza se enorgullecerá, y en la pobreza condenará a otros.” (Ту лѣ пше ми вољ буръ вести в дом свои, нѣ же зла жена поняти: вољ бо ни молвити, ни зла мыслити; а зла жена бѣма бѣ сѣ тся, а кротима выситя, въ богатствѣ гордость приємлетъ, а (в) убожествѣ иных осужает). Esta visión maniquea de las dificultades que plantea la mujer tanto en la pobreza como en la riqueza refuerza el esquematismo conceptual con que se aproxima a menudo la temática femenina (pero también la antropológica, como vemos en el resto de las secciones de la tesis, donde la existencia se mira como combate de fuerzas malas y buenas). El enjuiciamiento tan ácido de la fémima mala en Daniel, donde se la excluye a favor de un animal, puede anidar igualmente en las mentes monacales responsables de la adaptación proverbial que introducimos ahora, e influirles en desear enterrar a la mujer por encima de tomarla como esposa:

Γυναικα θαπτειν κρείσσον ἐστὶν ἢ γαμεῖν. (151)

Es mejor enterrar a una mujer que casarse con ella.

Женоу з'лоу оуне погрести негли прнвести. (Sr 57)

женѡ' злѡ' погребѣти лѣчше негли прнвести. (G)

Злоу женоу лоуче нзболи в домѣ погрести нежелн в дѡ прнвести :~ (Spc 53)

Злоу женоу лоуче нзболи в домѣ погрести, нежелн в дѡ прнвести : (Spc Sem 52)

Злоу женоу лоуче нзболи в домѣ погрести, нежелн в дѡ прнвести : (S)

Злоу женоу лоуче в домѣ погрести, нежелн в дѡ прнвести : (P)

Los traductores eslavos del proverbio menandro en análisis nos ofrecen en esta traducción el primer ejemplo de atenuación moralizante de la misoginia griega, al interpolar el adjetivo з'лоу, “mala”, junto a la mujer, inespecífica en un principio, a la que califica, женоу. De esta forma exime a la totalidad del género femenino de la condena grecomenandrea absoluta. Al margen de esta interpolación adjetival, las lecturas preservadas en Sr 57 y G parecen más cercanas a la fuente griega, que aquellas contenidas en Spc, Sem, S y P. Las diferencias fundamentales estriban en la traducción del griego θαπτειν, “enterrar”, atestiguado en Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.) como *honour with funeral rites*, - *carry out to burial*. Las honras funerarias o el cortejo fúnebre se trasladan al eslavo погрести, no atestiguado más que en la realización fonéticofonológica sin silbante “r”: погрѣти, y en los sentidos de “enterrar” (ruso похоронить), “enterrar, inhumar” (ruso погresti), entre otros no relevantes a nuestro análisis (Ralja

¹¹ Página 158 de esta misma sección.

M. Cejtlin 1999: s.u.). La forma antiguo serbia *погребѣти* podría ser propia de un resultado analógico. Pero no hallamos pruebas suficientes de ello. El manuscrito G contiene el extraño verbo *погребѣсти*, no atestiguado y que se nos antoja un cruce entre los verbos atestiguados *погребѣти* y *погребѣати* ("enterrar, inhumar"), o *погребѣати* (también "enterrar, inhumar", Cejtlin 1999: s.u.).

En cuanto a la traslación del griego *θαπτεῖν* en los testimonios menores, encierra una problemática de ajustes de traducción mayor, donde el eslavo *погребѣти* habría sido utilizado posiblemente en el sentido, no de enterrar, sino de "cavar" (ruso moderno *закопать*). Esta reinterpretación verbal nos ayuda a comprender la interpolación *нзволн в домъ* (manuscritos Spc, Spc Sem, y S, pero no P): "permite(la) en casa", en una parte inicial del proverbio del tipo de: "A la mujer mala mejor permítela en casa cavar...". En Franz Miklosich (1862: s.u.) se contempla la forma *нзволнѣти*, "permitir", en los sentidos griegos de: *αἰρεόμῃ*, "elegir, tomar para uno", *εὐδοκέω*, "estar contento con, consentir", "aprobar, consentir, conformarse con", *προκρίνω*, "elegir antes que otros, escoger, preferir", *καταξιόω*, "juzgar/ considerar válido, estimar, honrar", y latinos de: *optare, complacere, praeferre, dignum iudicare*. La opción, la preferencia, la complacencia, o el juicio justo de la mujer mala encerrada en el ámbito doméstico y confinada a trabajos caseros duros se entiende como castigo a su perfidia (o naturaleza tentadora en la línea de Eva) implícita en el mencionado *злогъ*. El escriba en P parece tomar conciencia de que sería redundante aunar *нзволн* con *логуче*, puesto que los dos transmiten la idea de preferencia de alguna manera, y elimina *нзволн*.

En todo caso, sospechamos que otra interpretación posible del verbo *погребѣти*, ante un texto algo oscuro en las recensiones Spc, Spc Sem y S, iría en la de la noción de "enterrar" en el plano simbólico de denostar o confinar a la mujer en el hogar (sentimiento monástico del que vive en el monasterio y quiere alejarse de la interacción con el género femenino), en contraste con la segunda parte de la sentencia: "mejor que traerla a la casa" (*нежелн в дѡ прнѣсти*). Somos incapaces de probar cuál de los dos sentidos se alza como el que piensan los traductores eslavos para responder de un modo ideologizante al griego *θαπτεῖν*, o si quizás tengan en la cabeza otro proverbio del entorno no menandro pero sí cristiano, que les interfiere en la traducción o les lleva a una sustitución directamente.

Precisamente el griego *γαμεῖν*, "casarse, contraer matrimonio", resulta el infinitivo que se opone al lexema tan problemático *θαπτεῖν*, sea en la línea del enterramiento real o sea en el matiz figurado del menosprecio, menoscabo o soterramiento de la mujer. Los eslavos *прнѣсти-прнѣсти*, "traer-llevar", obedecen a un hecho de elección, conforman dos verbos distintos. El antiguo eslavo *прнѣсти* se atestigua en Ralja M. Cejtlin (1999: s.v) como "traer, llevar", "dar, producir", "conferir", "añadir", "rendir, retribuir", "ofrecer en sacrificio", "utilizar". La misma autora (*ibid.*)

referencia el verbo **привести** en los usos de “llevar, traer”, “llevar, conducir”, “poner, dejar”, “citar, aducir”, (emparentados todos con el ruso **привести**), así como de “traer, llevar”, “hacer una faena”, “saldar” (hermanados en el ruso **подвести**), y por fin de “introducir, hacer entrar”, “poner a uno al corriente de la cuestión”, “poner en vigor” (agrupados en el ruso **ввести**), “sacrificar, ofrecer en sacrificio” (ruso **пожертвовать, принести в жертву**).

Nos preguntamos si el hecho de que el escriba eslavo sustituya el esperable **женити ѿ**, “casarse”, traducción habitual de **γαμεω**, “casarse, contraer matrimonio”¹², por los eslavos **принеѣти, привеѣти** no tendrá que ver con una reelaboración ideológica. Si revisamos los empleos verbales de sendas formas, comprobamos que el ejemplo que da Cejtlin (1999: *s.u.*) para **привеѣти** en cualquiera de los sentidos de **привести, подвести** y **ввести** se relaciona de alguna manera con el significado del matrimonio: **родители же ѿмоу... съвѣтъ о брацѣ твораста • и привеѣдѣша оженити** (en Supr. 25, 19, “los padres de él... tomaron la decisión sobre el matrimonio, y condujeron a los casaderos). La imbricación del verbo **привеѣти** con la conducción de la novia en el proverbio, resulta probada por esta ilustración aportada en Cejtlin (*ibid.*). No tenemos constancia de un uso de **принеѣти** en la acepción de conducirse al matrimonio (Cejtlin 1999: *s.u.*).

Si consultamos en Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), encontramos para **принеѣти** un uso eslavo concerniente a **принести въ даръ**, “dar en regalo”, que podría inducirnos a pensar que la novia se da en regalo al varón, abandonando la casa propia para integrarse en la finca de la familia del hombre, muy probable en una estructura social patriarcal. También Sreznevskij (1989: *s.u.*) confirma que existe una utilización de **привеѣти** específicamente ligada con el matrimonio: **выдати за моужь**, “entregar (a la mujer) al marido”, de ahí que postulemos la teoría de que quizás Sr 57 **принеѣти** sea un error ortográfico a partir del hipotético más exacto **привеѣти** que además constituye la forma que preservan todos los manuscritos restantes. En los traductores eslavos la idea de conducir a la casa a una mujer o esposa, queda expresa enfáticamente en **ѿ дом (изъом)** (Spc, Spc Sem, S y P), aunque tal vez este segundo complemento circunstancial **ѿ дом** se yerga como una suerte de paralelismo con el primero (inherente otra vez sólo a los manuscritos menores): **ѿ дом (погреѣти)**.

Con vistas a la reconstrucción arquetípica, sí tenemos ciertas sospechas de que los manuscritos Spc, Spc Sem y S parecen haberse originado en G, a juzgar porque comparten el verbo **привеѣти**. La interpolación **лоуче изъом ѿ домъ** se produce con mucha probabilidad por motivos ideológicos, por los cuales los escribas eslavos no quieren enterrar a la mujer, por mala que ésta se juzgue en sus percepciones, sino que prefieren ponerla a cavar (uno de los sentidos para **погреѣти**, como en el ejemplo aportado por Cejtlin (1999: *s.u.*), sin referencia expresa a la mujer,

¹² La conceptualización del matrimonio también resulta objeto de estudio de otras sentencias que se tratan más adelante en esta sección, en las páginas 197-217.

traído a colación aquí sólo en la demostración de la voz погребѣти en su significación de “cavar”: вѣложникъ въ три десѣти крѣчагъ...погребѣ въ коюмъ домоу, en Supr. 45, 11, “Tras haberlas introducido en treinta recipientes, habiéndolas enterrado en su casa”), o se inclinan por soterrarla simbólicamente en la casa, aunque este tipo de utilización no se atestigue.

La problemática interpretativa llegaría con la misteriosa interpolación de нежелѣи въ домъ sobre la base del primitivo привесть en G. Podemos concluir que nos hallamos ante, o bien un error haplográfico originado en el primer въ домъ, o una especulación alrededor del escriba de mentalidad monacal quiere a la mujer mala para servirle en el monasterio como pago de sus pecados o penitencia, pero no para conducirla a su casa, es decir, no con el fin de que viva entre los monjes, quienes no pueden casarse en la religión ortodoxa. De hecho, tal vez los escribas eslavos conozcan una fuente muy similar a la reflejada por una de las redacciones de *Daniel el Exilado* en la que se compilan aforismos populares sobre el tema de la mujer entre otros (Tschizhevskij y Conrad 1972: 47): “Es mejor para cualquier persona elegir la casa enterrar, que a una mujer mala traer a la casa” (Лутче бы коему челоуѣку изволи домъ прогести, нежели злу жену въ домъ привести); aquí surgen ambigüedades como en el proverbio recién analizado: desconocemos si la expresión “enterrar la casa” obedece a un sobrentendimiento de la primera preposición de lugar въ o a un contenido misógino por el que la casa se entierra antes de que la devaste la mujer.

La traducción eslava del proverbio griego 154 vendría a redundar de algún modo en el monaquismo célibe, en contraste con el original griego donde se valida a la mujer por encima de la dote matrimonial. Las advertencias de *Daniel el Exilado* (Tschizhevskij y Conrad 1972: 29) sobre el examen concienzudo de la interioridad de la mujer bella por fuera, pueden enlazar con la necesidad del varón de no dejarse vencer por lo material al decidir tomar esposa: “Si algún hombre mira la belleza de su mujer, y sus palabras halagadoras y mentirosas, y no prueba sus acciones, entonces, ojalá Dios, enferme de fiebre, y quede encantado (embujado)” (Аще который мужъ смотритъ на красоту жены своеа и на я, и ласковая словеса и льстива, а дѣлъ ея не испытаетъ, то даи Богъ ему трясею болѣти, да будетъ проклят). El afán por la soltería en el espectro monástico eslavo, en donde no queda clara la superposición del carácter femenino a la dote, sino en donde podemos intuir una alusión velada al encumbramiento del monacato por encima del matrimonio, también puede plasmarse en la concepción aterradora que de la fémica maligna presenta *Daniel el Exilado* (Tschizhevskij y Conrad 1972: 28): “¿Qué es la mujer mala? Una huésped insaciable, una gata diabólica. ¿Qué es la mujer mala? La venganza del mundo, la ceguera de la mente, el origen de todo mal, la fregona diabólica del templo, la despertadora de pecados, la emboscada de la salvación” (Что есть жена зла? Гостинница неоуповаема, кошуница бѣсовская. Что есть жена зла? Мирскіи мятежъ, ослѣплєніе уму, начальница всякой зл[обѣ, въ] церкви бѣсовская мытица, поборница грѣхъ, засада отъ спасєніа); ante esta perspectiva devastadora, no nos

extraña que el eslavo prefiera tomar votos que cónyuge femenina con el peligro de ser una perversa como la descrita por Daniel, en una misoginia cristiana común a toda la época medieval:

Γαμει δε μη τὴν προῖκα, τὴν γυναικα δε. (154)

Cásate, no con la dote, sino con la mujer.

ПОЮМЛЕТЬ Н(Ы)НѢ СМѢРНО, А НЕ ЖЕНЫ. (Sr 59)

Mientras que el Menandro bizantino denuncia el utilitarismo en los matrimonios arreglados de antemano, el único manuscrito preservado de la tradición eslava menandrea resulta bastante más confuso a este respecto de condena al casamiento, llevándonos incluso a la sensación de estar contradiciendo el pensamiento griego. Para complicar más el asunto, el editor Moreno Morani (1996: 30) aporta un texto eslavo ligeramente diferente al que se encuentra en Vatroslav Jagić (1892a:4), a saber: ПОЮМЛЕТЬ НЫНѢ СМѢРНО, А НЕ ЖЕНЫ S (donde S refiere supuestamente al manuscrito de Srećković dado a conocer por Jagić, *ibid.*). De nuevo confluyen el verbo griego γαμει, “cásate”, con el sustantivo para la mujer, γυναικα. Los traductores eslavos responden a estos vocablos griegos con los adecuados desde el punto de vista descrito en los trabajos lexicográficos ПОЮМЛЕТЬ, “toma, recibe, acepta”, y ЖЕНЫ, “de la mujer/a las mujeres”. Hay que efectuar salvedades en la transmisión morfológica y sintáctica.

El imperativo griego se transforma en una tercera persona del singular, mientras que el acusativo femenino singular griego se ha cambiado en un genitivo singular de carencia o ausencia, “toma (por esposa), se casa”, “no la mujer” (НЕ ЖЕНЫ), o incluso en un acusativo plural femenino, en función de objeto directo, “las mujeres”, (ЖЕНЫ). Ahora bien, los cambios no tienen una mera naturaleza morfosintáctica, sino que el nivel de los contenidos se ve afectado también del modo que explicamos ahora. El griego τὴν προῖκα, “la dote”, se reinterpreta de una manera muy especial en el antiguo eslavo proverbial. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), el griego προῖξ, “regalo, presente”, “dote, porción matrimonial”, se define en inglés como: *gift, present, -marriage portion, dowry*.

La traducción eslava presenta un irreconocible a primera vista equivalente del griego προῖκα en el eslavo СМѢРНО, “medidamente, pacíficamente”. Si consultamos la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), descubrimos que en efecto el griego προῖξ equivale a вѣно, “dote, provisión”, pero no a la forma del manuscrito СМѢРНО. Podemos sostener en un principio una teoría atrevida, aunque lógica a juzgar por el patrón escritural de los traductores, de malentendido ortográfico por el que se hubiesen podido llegar a confundir de un modo sorprendente los grafemas в y см-. Si consultamos los significados del propuesto como originario para el proverbio eslavo atribuido a Menandro en análisis вѣно, atestiguamos los sentidos de “dote”, entre otros (Ruben I. Avanesov 1990: s.u.).

En todo caso, estamos probando un uso de una palabra que el escriba eslavo habría elegido sólo hipotéticamente, puesto que no constituye el término que está escrito en la sentencia. En la sentencia se preserva **ѣмѣрно**, que también halla su reflejo en las obras lexicográficas consultadas. En Jozef Kurz (1997: s.u.), se atestigua **ѣмѣра** en los significados checos de *odpovídající, příslušná cena*, que en alemán equivale a *preis*, en latín a *commensus, aestimatio*, y en ruso moderno a *соответствующая, надлежащая цена*, es decir, precio correspondiente o subyacente. Podemos considerar entonces que quizás el escriba está interpretando **ѣмѣра** en la línea menos frecuente de “precio”, a través de la forma adverbial **ѣмѣрно**, que habitualmente se relaciona con lo pacífico, lo medido o medurado (Cejtlin 1999: s.u.).

Así las cosas, podemos mirar esta sentencia como un canto monástico enfrentado a la elección laica del matrimonio, donde **поѣмлетъ** puede analizarse en la tonalidad de “tomar votos eclesiásticos”, en lugar de “tomar esposa”. El verbo **поимати** está atestiguado en Ralja M. Cejtlin (1999: s.u.) como: “tomar, coger” (**брати**), “tomar esposa” (**брати в жены**) y “acusar, inculpar” (**обвинити**), “afirmar, asegurar, consolidar, fortificar” (**укрепити**). Ninguno de los ejemplos de utilización citados para este verbo eslavo confirman que exista un significado que connote “tomar votos”, más allá del “tomar” en general. A su vez el vocablo misterioso **н(ы)нѣ**, que en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) se relaciona en la forma gráfica **нынѣ**, con el griego *νῦν*, atestiguado en Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) como *now*, “ahora”, complica más la situación de análisis.

Aún así podemos plantear una lectura eslava como: “Toma, acusa/inculpa, afirma/consolida/fortifica (**поѣмлетъ**) ahora (**н(ы)нѣ**) con humildad/votivamente (**ѣмѣрно / ѣмѣно**) pero no de la mujer (**а не жены**). En todo caso, también podemos postular la teoría de un error de lectura a partir de un originario **женѣ**: “Toma para la mujer con humildad, pero no de la mujer”, si bien resulta difícil establecer la concordancia verbal del antiguo eslavo **поѣмлетъ** con un dativo, puesto que el verbo necesita un objeto directo en acusativo, y no podemos aceptar el único hipotético complemento indirecto **женѣ**. Se trata de una sentencia que tampoco localizamos en el entorno de florilegios cristianos de la época, o en el ámbito proverbial bíblico. Las corruptelas textuales y la inseguridad atributiva convierten a esta máxima en una de las más problemáticas del corpus. Además se halla poco evidenciada dentro de la tradición eslava, puesto que sólo aparece en un manuscrito.

La sentencia griega 157 niega al género femenino las habilidades (políticas quizás) de dirigir o gobernar. La obra aforística de *Daniel el Exilado* (Dmitrij Tschizhevskij y Conrad 1972: 30) retoma las palabras de San Pablo sobre cómo deben comportarse las mujeres en el marco de una ética cristiana aceptable: “Escucha, de la mujer, las palabras del apóstol Pablo, que dicen: la cruz es la cabeza del templo, y el marido de su mujer. Las mujeres deben estar en el templo rezando a Dios y a la Santa Virgen; y

lo que quieran aprender, que lo aprendan en casa, de sus maridos. Y vosotros maridos, conducid según la ley a vuestras mujeres, porque no es fácil encontrar mujer buena” (Послушь, жены, слова Павла апостола, глаголюща: крестъ есть глава церкви, а мужъ женѣ своей. Жены же у церкви стоите молящися Богу и святѣи Богородици; а чему ся хотите учить, да учитесь дома у своих мужей. А вы, мужи, по закону водите жены свои, понеже не борзо обрѣсти добры жены)¹³. El pensamiento de Daniel conecta con el elemento de la ley o la costumbre que aparece en algunos de los manuscritos eslavos como añadido, y también espejea la subyugación de la esposa al varón en todos los aspectos sociales, en un canto a la humildad y al reconocimiento de su posición más baja en esta tierra:

Γυναικι δ' ἄρχειν οὐ δίδωσιν ἡ φύσις. (157)

La naturaleza no le da a la mujer la capacidad de mandar.

Женѣ старѣиши быти не дастъ вещь. (Sr 60)

женѣ старѣишиною быти не дастъ вещь. (G).

Женѣ старѣишиною быти не дастъ вещь ꙗзакѣ :~ (Spc 55)

Женѣ старѣишиною быти не дастъ вещь ꙗзакѣ : (Spc Sem 54)

Женѣ старѣишиною быти не дастъ вещь ꙗзакѣ : (S)

Женѣ старѣишиною быти не дастъ вещь законѣ : (P)

La traducción eslava preserva la misoginia griega original en ciertos grados, a través de afirmaciones que quizás reconvierten la negada capacidad mandataria de la mujer en una negación de su cuidado o atención. El griego γυναικι, “a la mujer”, encuentra un reflejo apropiado en el antiguo eslavo *женѣ*, “a la mujer”. El grueso de la traducción reside en la expresión griega δ' ἄρχειν οὐ δίδωσιν, “de gobernar no le da”, adaptada al antiguo eslavo como *старѣиши /старѣишиною быти не дастъ*, “ser más gobernante/ser la más gobernante no le permite”. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), el verbo *αρχω* se describe en inglés como: *make a beginning of, -rule, govern, command*. En Frederick W. Danker (2000: s.u.) este mismo verbo aparece vinculado con más frecuencia con el gobierno y la dirección, o con el origen y el principio: *to rule or govern, with implication of special status, rule, -to initiate an action, process, or state of being, begin, -lit.to*

¹³ Prácticamente igual que en *Daniel el Exilado*, quien señala estar citando a Pablo, se lee efectivamente en el entorno literario sagrado de: Efesios 5:23 (“porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, el Salvador del cuerpo”; (*Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa escribe: потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела (*Texto Sinodal* 1876) y en 1 Corintios 14:35: “Si quieren aprender algo, que pregunten a sus propios maridos en casa, pues es indecoroso que la mujer hable en la asamblea” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso ofrece: Если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают [о том] дома у мужей своих; ибо неприлично жене говорить в церкви (*Texto Sinodal* 1876).

denote what one begins to do, -with indication of the starting point, entre otros¹⁴.

En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) el infinitivo αρχω, “empezar”, “gobernar, mandar”, se traduce con los eslavos: владати, “dominar”, власти, “regir”, властелемъ быти, “ser gobernador”, начальствовать, “gobernar”, начати, “empezar, principiar”, обладати, “dominar”, имѣти власть, “tener poder”. Como apuntamos, todos estos significados nos hacen pensar en las acciones de gobernar, ser el gobernador, capitanear, dirigir, dominar, tener el poder, lo que en definitiva coincide con los usos griegos, pero no exactamente con el eslavo proverbial старѣиши быти, “ser la mayor, ser la principal, ser la pionera”, y sus variantes superlativas старѣишиною быти, “ser la más mayor, ser la principal, ser la pionera”. Podemos pensar a primera vista que Sr presenta una construcción más arcaica, donde el verbo copulativo быти rige aún un nominativo старѣиши. Pero no concordaría desde el punto de vista del género en femenino con женѣ.

Así las cosas, podemos plantear una hipotética concordancia del sustantivo старѣиши en nominativo singular con el infinitivo быти entendido ahora como sustantivo verbal a la griega, donde traduciríamos la sentencia completa como sigue: “A la mujer un ser más primero/ pionero/ principal/gobernante no le da la naturaleza”. Pero no encontramos empleos de este tipo atestiguados en Ralja M. Cejtlin (1999: s.u.). En última instancia, la forma старѣиши (Sr) puede interpretarse como una corruptela a partir de los mayoritarios en la tradición eslava старѣишиною (G, Spc, Sem, S y P), donde la capacidad de mando se conforma por un adjetivo en instrumental femenino que concuerda genérica y numéricamente con женѣ.

Nos hallamos en disposición de abundar en el principio semántico escondido tras la raíz стар-. En Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.), el adjetivo старѣи, “más anciano, más principal”, en grado comparativo se utiliza en los sentidos de владичественный, “regidor”, en correspondencia con el griego ηγεμονικον, “conveniente para la guía, el liderazgo”, y de старший по возрасту, “el mayor en edad”, entre otros significados. En Ralja M. Cejtlin (1999: s.u.), se atestigua la forma en grado positivo старъ, en las acepciones de: “mayor en edad”, y de “pionero, principal, primero”. En Franz Miklosich (1862: s.u.) el sustantivo старѣишина, “el más anciano”, masculino singular, se corresponde con los griegos: ηγεμων, “líder, guía, autoridad”, ηγου̐μενος, “abad”, αρχηγος, “líder, fundador, príncipe, jefe”, εθναρχης, “gobernante de una nación, prefecto”, πατριαρχης, “el padre o el cabeza de familia, patriarca”, y los latinos: *dux*, *hegumenus*, *gentis princeps*, *patriarcha*.

¹⁴ V. también la sección destinada al carácter, en las páginas 37 y 80-82 de la tesis.

Ante estas informaciones de tipo lexicográfico, podemos intuir que el ámbito de la vejez y de la primacía resultan bastante coincidentes. Así mismo se contemplan las esferas léxicas de la jerarquía civil y eclesiástica en los equivalentes grecolatinos de *старѣн- старѣншина*. Si tenemos en cuenta que la sentencia eslava refiere a la mujer en combinación con esta clase de adjetivaciones de connotación políticomilitar o de cargo religioso, comprendemos que los traductores eslavos preservan el sentido griego en gran medida, si bien reelaboran morfosintácticamente la manera de expresar el mando que se le niega a la mujer. La cristianización iría quizás en la adjetivación en grados positivo o superlativo, que rehúsa en la mujer la posibilidad de volverse un poco más pionera, principal o primera, mayor en edad o sabiduría que el varón (implícito como segundo elemento de la comparación), o que le deniega la opción incluso de ser la más pionera, principal o primera, la mayor en edad (y por ende sabiduría) entre todas las personas (no sólo el varón).

Queda todavía por analizar la comprensión de la naturaleza griega, ἡ φύσις, “la naturaleza”, en tanto que la voz antiguo eslava *вѣщѣ* (Sr y G), “naturaleza”, y el sintagma *вѣщѣ ѿ законѣ*, “la naturaleza y la ley”, donde quizás se halle el grueso cristianizante más obvio de esta sentencia. En los manuscritos Sr y G, la traducción del griego φύσις queda quizás oscura o se torna demasiado general para los escribas posteriores, que se ven en la necesidad de añadir *законѣ*, “ley”. Puede tratarse también de una sentencia que los traductores sustituyen y no traducen, pero a día de hoy somos incapaces de averiguar la fuente de la que la podrían haber extraído y de evidenciar el dicho como un reemplazo.

En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), φύσις denota en inglés: *the nature, inborn quality, property or constitution of a person or thing, -the nature, natural power of numbers, -of the mind, one's nature, natural powers, parts, temper, disposition, etc, -the outward form, stature, look, -natural order, nature, -natural origin, -a creature*, entre otras significaciones. Las definiciones más apropiadas al texto menandro nos hablan de la naturaleza como cualidad innata, propiedad o constitución de una persona, e incluso de la mente, de los poderes naturales de uno, el temperamento o la disposición, sumados al orden natural, la esencia natural, donde podemos ver la conexión con la ley también en el sentido de la natura como el poder connatural de los números o en la simple connotación del orden ingénito.

La naturaleza se acompaña entonces de la ley en los manuscritos menores, lo que podría constituir una voluntad enfática, puesto que en la noción del conjunto de las cosas, fenómenos y fuerzas que componen el universo, puede ir implicada la idea de la ley también. Además hay una serie de reorganizaciones morfosintácticas distintas según el manuscrito: *вѣщѣ ѿ законѣ* (Spc y Sem): “la naturaleza y la ley”, en la que quizás se originan las ulteriores: *вѣщѣн законѣ* (S y P): “la ley natural”. Existe un filtro cristiano posible que actuaría en distintas direcciones en los manuscritos Spc: o bien los traductores eslavos evitan nombrar directamente la

naturaleza, quizás para evitar la relación con una deidad autónoma del paganismo, coordinándola a tales fines con la legalidad, puesto que, al contrario de la φύσις pagana, en el cristianismo Dios se considera el que otorga las capacidades. Los manuscritos S y P eliminan la posibilidad de que la naturaleza sea susceptible de convertirse en deidad del panteón politeísta y hacen interdepender al poder natural y a la legislación, a través de una relación sintagmática de la ley natural. La ideología de la mujer como criatura emanada del hombre (varón) en el momento en que la divinidad crea el principio universal de todas las operaciones naturales, la fuerza o el poder natural, como simultáneos o no precedentes al varón, puede ser desgajada del Antiguo Testamento. Lo natural entronca con la génesis de Dios que sigue sus regulaciones y sus pautas, pensamiento muy judaico.

Gerhard Kittel (1976 I: s.u.) puede darnos alguna consideración pertinente al tema de la mujer en relación con el varón en su estudio de la utilización del griego ανηρ, “varón”, fuera del entorno del Nuevo Testamento. En el judaísmo helenista de Filón (en *Abr.* 137) se vinculan la mujer y el hombre con la naturaleza en un orden determinado: τας μὲν κατὰ φύσιν ανδρων και γυναικων συνοδοῦς, “los vínculos según la naturaleza de los hombres y las mujeres”, donde el varón se presenta como opuesto a la mujer, al tiempo que se enfatiza la distinción de sexos en lemas como: “¡El estado para el hombre, la casa para la mujer!”, que explicarían un proverbio del corte menandro sobre la denegación de las cualidades de gobernar (entendidas también como políticas) en la mujer. El investigador explica también que, a pesar de la igualdad de los sexos ante Dios que se rastrea ya en el Nuevo Testamento, varón y mujer no se colocan aún así en el mismo nivel, como se desprende también de cualquiera que consideremos la “ley natural” o “la naturaleza y la ley” que disponen y ordenan las preeminencias en el proverbio menandro eslavado en análisis.

Podemos notar estas sutilezas diferenciales en el evangelista Marcos, a través de los fragmentos paulinos referidos a las recomendaciones para el hogar (Efesios 5:21-33): “Sed sumisos los unos a los otros, por respeto a Cristo: las mujeres a sus maridos, como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, el salvador del cuerpo. Como la Iglesia está sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo. Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño del agua y la fuerza de la palabra, y presentársela resplandeciente a sí mismo, sin mancha ni arruga ni cosa parecida, sino santa e inmaculada. Así deben amar los maridos a sus mujeres, como a sus propios cuerpos. El que ama a su mujer se ama a sí mismo. Porque nadie aborrece jamás su propia carne; antes bien, la alimenta y la cuida con cariño lo mismo que Cristo a la Iglesia, pues somos miembros de su cuerpo. *Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una carne.* Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia. En todo caso, que cada uno de vosotros

ame a su mujer como a sí mismo; y la mujer, que respete al marido.” (*Biblia de Jerusalén* 2009). El pasaje ruso ofrece los siguientes contenidos: повинуюсь друг другу в страхе Божиим. Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна. Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь, потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви. Так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя; а жена да боится своего мужа. (*Texto Sinodal* 1876).

Las zonas textuales que versan sobre los oficiantes en las epístolas paulinas (Colosenses 3:17-20) también dejan asomar una situación de la mujer con respecto al varón distinta en la tierra que en las alturas celestiales: “Todo cuanto hagáis, de palabra y de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por medio de él. Mujeres, sed sumisas a vuestros maridos, como conviene a quien cree en el Señor. Maridos, amad a vuestras mujeres, y no seáis ásperos con ellas. Hijos, obedeced a vuestros padres, porque esto es grato a Dios en el Señor.” (*Biblia de Jerusalén* 2009). La versión rusa escribe: И всё, что вы делаете, словом или делом, всё [делайте] во имя Господа Иисуса Христа, благодаря через Него Бога и Отца. Жены, повинуйтесь мужьям своим, как прилично в Господе. Мужья, любите своих жен и не будьте к ним суровы. Дети, будьте послушны родителям вашим во всем, ибо это благоугодно Господу. (*Texto Sinodal* 1876). De acuerdo con Kittel (*ibid.*), en el matrimonio la cristiandad exige la subordinación de la esposa (con especial atención a la parte que proclama: Αἱ γυναῖκες, ὑποτάσσεσθε τοῖς ὡς ὁ σώστης ὡς ὁ ἦν κεὶν ἐν τῇ κυρίῳ.).

Como conclusión al comentario de este proverbio, podemos referir las palabras de Claudia V. Camp (1985: 80-81) sobre los roles femeninos en el ambiente sociológico al que halar el Libro de los Proverbios:

If we can take the biblical legal record, sketchy as it is, [...] women had no explicitly legitimated authority in the public realm. They could be no priests; they were not normally included in the political or judicial leadership;

El proverbio griego 155 versa sobre la mujer como regidora del ámbito doméstico siempre que cumpla con la cualidad de la virtud. Varvara P. Adrianova Perec (1972: 25) recoge del *Izbornik de 1076* un verso relevante

sobre la consideración de la hembra buena como soporte del marido: “El marido está bendito por la fémima bondadosa y el número de días de su pareja” (Жены добры блажен есть мужъ ея и число дънии его сугубо). En la misma compilación religioso didáctica (*ibid.*) se recuenta el proverbio: “La mujer valerosa alegra al marido y llena sus años de paz” (Жена добля веселить мужа своего и лета его исполнить миромъ); en esta afirmación, la valentía de la mujer también parece salvar al esposo. Se refuerza la teoría de la esposa como asiento del varón, en la línea proverbial de la varona como timonel doméstico. De un modo similar, en *Daniel el Exilado* (Dmitrij Tschizhevskij y Barbara Conrad: 1972: 30) se proclama: “Una mujer buena es la bendición de su esposo y el sin dolor” (Добра жена вѣнецъ мужу своему и безпечалие), lo que puede convenir en algún sentido también a la creencia de la mujer virtuosa como rectora del hogar y vigilante de los bienes, si reinterpretemos el sindolor como la promesa de liberación divina cumpliéndose igualmente en la tierra. Los proverbios eslavos evidenciados en los manuscritos Spc, Spc Sem, S y P vuelven a tener mucho en común con el aforismo aparecido en *Daniel el Exilado* (Dmitrij Tschizhevskij y Barbara Conrad 1972: 47) que reza: “Una mujer buena es el sustento para la casa y la salvación de la riqueza” (Жена добра состав дому і имѣнію спасение), lo que nos hace sospechar que muchas de las sentencias eslavas de temática femenina atribuidas a Menandro fueran ya populares en el ámbito cristiano eslavo ortodoxo, sin la conciencia necesaria de un origen bizantino de las mismas:

Γυνὴ δε χρηστὴ πηδάλιον ἐστ' οἰκίας. (155)

Una mujer virtuosa es el timón de su casa.

ЖЕНА ОУБО СЪСТАВЪ ДОМѦ І СП(А)СЪ. (Sr 61)

ЖЕНА ДОБРА СОСТАВЪ ДО(МѦ) І СПІСЪ. (G).

ЖЕНА БЛГОУМНА СЪСТАВЪ ДОМОУ . И ИМѢННЮ СПСЕННѦ ∴ (Spc 56)

ЖЕНА БЛГОУМНА СЪСТАВЪ ДОМОУ І ИМѢННЮ СПСЕННѦ ∴ (Spc Sem 55)

ЖЕНА БЛГОУМНА СЪСТАВЪ ДОМОУ І ИМѢННЮ СПСЕННѦ ∴ (S)

ЖЕНА БЛГОУМНА СОСТАВНАЪ ДОМОУ І ИМѢННЮ СПСЕННѦ ∴ (P)

La relegación o la exaltación de la mujer como entidad perteneciente al espacio de la casa resulta una ideología acostumbrada en la sociedad feudal cristiana del mundo eslavo ortodoxo, de ahí que las traducciones eslavas puedan parecernos en algún caso adaptaciones o incluso sustituciones de la fuente griega sobre la base de aforismos conocidos por los monjes escribanos eslavos y de origen no necesariamente menandro. Spc, Spc Sem, S y P con un texto eslavo bastante ampliado en su cotejo con el verso griego propuesto en inicio confirmarían estas sospechas. Pero incluso Sr y G, aún con menos ampliaciones, se alejan también notablemente de los monásticos griegos en distintas formas. Por esta razón los editores (Rudolf Führer 1982: 10) proponen distintas atribuciones para las fuentes eslavas

timón, pero no constituye una traducción ajustada, como venimos diciendo, de la forma griega *πηδάλιον* preservada en el verso bizantino 155.

Otra incidencia en la atribución de las máximas eslavas a la sentencia griega 155 reside en la traslación de *χρηστη*, “excelente, buena”, que hallaría algún reflejo en G *добра* y en Spc, Sem, S y P *εὐδογμῆς*, “bien dispuesta”. Como contraste, la traducción del vocablo griego *χρηστη* está ausente del texto antiguo eslavo de recensión serbia Sr. La forma griega *οἰκίας*, “de la casa”, puede conservarse en el eslavo *домъ-дому*, “para la casa”, con un reajuste de categoría gramatical de caso: el genitivo griego se transforma en un dativo eslavo. Aún así, la frase *и имѣнию ѿпсєниє*, “y la salvación para la riqueza”, de los manuscritos menores, y los sintagmas *и(а)ѣ- ѿ ѿпсѣ*, “salvación”, de los códices Sr y G, quedarían descolgados sin una ascendencia evidenciada en la fuente menandrea griega 155. Por ello, no nos satisface del todo atribuir los versos eslavos al monástico griego en cuestión. Preferimos rescatar como complemento el verso citado por Rudolf Führer (1982: 10) *Γυνή γὰρ οἴκῳ πῆμα καὶ σωτηρία*. (141), donde a partir del griego *καὶ σωτηρία* cobran sentido los eslavos Sr y G *и(а)ѣ- ѿ ѿпсѣ*. Los eslavos Spc, Spc Sem, S y P *и имѣнию ѿпсєниє* sí podrían haberse interpolado a partir de otro proverbio eslavo cristiano que aún no hemos localizado. El especialista en griego del Nuevo Testamento Gerhard Kittel (1976 IX: 486-487) puntualiza que en relación con las personas *χρηστός* indica una virtud sobresaliente, como la depositaria de la mujer prudente. La buena disposición enlaza con la justicia (recordamos sentencias menandreas de la índole de la mujer justa como salvación de la vida). Gerhard Kittel (1976 IX: 486) cita los usos bíblicos de *χρηστός* en combinación con *δικαίος* en Flavio Josefo, quien comprende la conducta humana (o el carácter proverbial) como una disposición natural, por lo que llama a Samuel *δικαίος* y también *χρηστός τὴν φύσιν*, “bueno por naturaleza”, en *AJ.*, 6, 294 (*ibid.*), y también así nombra a Ptolomeo: *χρηστός δὲ ὢν φύσει καὶ δικαίος*, “bueno y justo por lo propio de su naturaleza”, en 13, 114 (*ibid.*). Los adaptadores eslavos vierten la justicia del carácter con *добра* sin excepción, quizás porque consideran el modo de ser como toda la persona, de ahí que ni los testimonios de H y G planteen esta vez *εὐλογῆς*, quizás en la línea de la distinción aludida por Kolesov (2001: 131-139) de la interacción de las colocaciones semánticas *добрый человек* como el carácter justo proverbial y *благое дело*, como la obra justa (descendiente de la justicia divina) que no se realiza en la palabra vil sentenciosa ni mucho menos.

El proverbio rescatado de la compilación aforística *Pčela* por Rudolf Führer (1982: 10): *жєны бѡ добры оградѣша дома* (en *Слово о женахъ*, *Sermón sobre las mujeres*), “Las mujeres buenas son la guardia/defensa de la casa”, se nos antoja similar conceptualmente, pero no resuelve la interpolación *и имѣнию ѿпсєниє*. Planteamos entonces que quizás el traductor esté evitando aislar el término *ѣпсѣ* por su posible referencia al Salvador

con mayúsculas en la religión cristiana, es decir, Jesucristo, de ahí que sustituya por **ΣΩΤΗΡΙΗ**, “salvación”, y añada un vocablo que ligue el rescate con algo más terrenal como las posesiones: **ΗΜΕΤΗΝ**¹⁷.

En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*) se atestigua la forma neutra **ΣΩΤΗΡΙΗ** en los sentidos de “salvación, liberación” y en correspondencia con los griegos: **σωτηρία**, “salvación”, **το σωτήριο**, “el salvador, lo que salva”, **το σωθηναι**, “lo salvado”, **ἄγραπτος**, “lo no escrito”, **μετάνοια**, “arrepentimiento, cambio del estado mental”. Los ejemplos que cita la autora (*ibid.*) tienen que ver con la invulnerabilidad ante los enemigos o con la seguridad del alma y del cuerpo, la indemnidad cristiana, o el resguardo en el tiempo presente, e incluso la aseguanza de Dios. Más significativo aún resulta a nuestros fines que Cejtin (1999: *s.u.*) recoja **ΣΩΤΗΡ** en una primera entrada como el redentor al que aludíamos justo antes (**спаситель**), y en combinación con los griegos **σωτήρ**, “salvador”, **ἐπίσκοπος**, “episcopo”, **κύριος**, “señor”, **Ἰησοῦς**, “Jesús”. Al evitar el término **ΣΩΤΗΡ** elegido por las variantes mayores antiguo serbia y antiguo rusa, no en el sentido del salvador, sino en el uso secundario del “salvamiento” (Cejtin 1999: *s.u.*), los escribas refuerzan la separación de aspectos terrenales como la mujer y su dedicación al hogar, de la esfera divina.

Ante tal estado de la cuestión, podríamos inclinarnos a pensar que todas las traducciones eslavas arrancan preferentemente del verso griego 141, **γυνή γὰρ οἴκῳ πῆμα καὶ σωτηρία**, “pues la mujer es para la casa desgracia y salvación”. Sin embargo, la partícula **οὐκ** correspondiente al griego **γὰρ**, “pues”, sólo se preserva en el manuscrito de ascendencia serbia y ni G ni las versiones menores traducen el simple **γυνή**, “mujer”, sino que interpolan **добра**, “buena”, **благоуменьна**, “bien dispuesta”, quizás en conexión con el adjetivo **добры**, atestiguado en el florilegio de *Pčela* ya mencionado más arriba: **ЖЕНЫ БО ДОБРЫ ОГРАДИША ДОМЫ**, “las mujeres buenas son la defensa de la casa”, donde también encontramos un conector textual **бо** del que podría haber emanado igualmente la traducción antiguo serbia entonces. De este modo, la atribución de los testimonios eslavos al griego 141 resulta también algo insatisfactoria. Las sentencias eslavas destinadas a la mujer cuentan con esta problemática atributiva, ya que la temática femenina destaca como un tema estelar en la Edad Media y los orígenes hontanares se amplían hasta el infinito interceptando los procesos atributivos con florilegios de procedencia diversísima, que dificultan el asignar el aforismo eslavo a Menandro, pero tampoco facilitan el recuperarlo de las compilaciones edificantes por el carácter masivo de la temática en cuestión y por el rasgo fragmentario de toda miscelánea incorporada de Bizancio.

¹⁷ V. más en profundidad la idea eslavo ortodoxa de la posesión en el apartado de la tesis destinado a la riqueza, en las páginas 507-587.

Si encontramos proverbios griegos que enjuician negativamente a la mujer, como portadora de los males, de las desgracias del varón, como contrapartida hallamos dichos que instan a la asociación con las mujeres, si bien sospechamos que se trata de una ironía de Menandro, por tanto en cuanto las mujeres se consideran tan endemoniadamente malas, que se prefiere tenerlas como amigas que como enemigas; el proverbio griego 271 se convierte en una muestra de esta hipotética voluntad irónica. Los traductores eslavos pueden ver en el Menandro ático una moralización pronta a la confirmación del hogar cristiano, consistente en la alianza del esposo y de la esposa. En Ruth 4:11 se exhorta en cierta manera simbólica a través de la noción de la construcción del país, a buscar la alianza de la mujer, como en la glosa menandrea que vamos a analizar: “Toda la gente que estaba en la puerta y los ancianos respondieron: ‘Somos testigos. Haga Yahvé que la mujer que entra en tu casa sea como Raquel y Lía, las dos que edificaron la casa de Israel. Hazte poderoso en Efratá y sé famoso en Belén” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa aporta: И сказал весь народ, который при воротах, и старейшины: мы свидетели; да соделает Господь жену, входящую в дом твой, как Рахиль и как Лию, которые обе устроили дом Израилев; приобретай богатство в Еффрафе, и да славится имя твое в Вифлееме (*Texto Sinodal* 1876):

Ζήτει γυναῖκα σύμμαχον τῶν πραγμάτων. (271)

Busca una mujer como aliada en tus asuntos.

Ищи жены помощи дѣлау. (Sr 115)

ищи жены помощи дѣла. (G).

Los traductores eslavos nos parecen bastante fieles al texto griego, pero ignoramos si lo captan en el plano irónico del que es susceptible recibirse, o si simplemente trasladan una ideología de la alianza entre varón y mujer como soportes del ámbito doméstico feudal cristiano. El pilar de la traducción reside en el reflejo del griego σύμμαχον, “aliada”, con el eslavo помощи, “ayudar, para la ayuda”. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), la forma σύμμαχος se define en inglés como: *fighting along with, leagued or allied with, -ally*, pero también en alguna instancia como *assistant (especially Messenger)*. El traductor eslavo se centraría quizás más en el último uso de “asistente” (no específicamente mensajero, no obstante), que en los sentidos primarios de “compañero de lucha, aliado”. Aquí quizás va contenida su cristianización, de ahí que proponga el reinterpretable σύμμαχον como infinitivo помощи, “ayudar”, o bien el más lógico dativo singular femenino, помощи, “para la ayuda”, en lugar de un esperable поборъникъ, съпоборъникъ, que traduciría con más precisión al griego σύμμαχος. No obstante, descubrimos que en Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.), el sustantivo помощь equivale a los grecoeslavos: συμμαχία-поборникъ, “alianza”, por lo que la traducción eslava resulta en fin fiel al griego. Los asuntos que precisan de la alianza de la mujer: τῶν

πραγμάτων- δέλου, “de tus asuntos-para tu asunto”, sólo ven el cambio de categoría numérica y de caso, del genitivo plural griego al dativo singular eslavo, pero no implican transformación semántica alguna.

Varvara P. Adrianova Percec estudia cómo se percibe este asunto en el contexto de la literatura antiguo rusa (1974: 16). La autora afirma que en entornos didácticoreligiosos como el *Izmaragd* no resultan pocas las enseñanzas sobre las buenas y las malas mujeres, y también sobre la vida familiar. El señor de la casa se yergue como el varón, padre y dueño, que en la terminología de esta muestra edificante constituye aquel a quien debe obedecerse, “al gobernante y abad de su casa” (владыке и игмену своего)¹⁸.

Aquí vemos reflejado en la microesfera del hogar el cesaropapismo característico del cristianismo feudal en una escala mayor. Aún así, Percec (*ibid.*) puntualiza que al varón se le recomienda tomar consejo de su esposa (lo que en el proverbio menandro se expresaría como aliarse con ella o buscarla como asociada), pero a sabiendas que esta recomendación tiene sólo el fin de inspirar en la mujer la necesidad de comportarse según la voluntad del marido; de este pensamiento subyacente de la voluntad varonil como preponderante incluso en la alianza con la mujer, puede también emanar la exhortación proverbial menandrea a sindicarse con las féminas.

El proverbio griego 21 aparecido en el apéndice primero de la edición griega de las sentencias de Menandro a cargo de Siegfried Jäkel (1964 : 124), refuerza la ironía con que se instaba en la máxima precedente a unirse con la mujer, dada la negatividad que se cierne sobre la forma de ser femenina. Algunas redacciones de *Daniel el Exilado* (Dmitrij Tschizhevskij y Barbara Conrad 1972: 32-33), por ejemplo la indexada bajo la letra A, analizan en detalle en qué consiste una mujer mala, o qué es una mujer sin más, en lo que podríamos considerar como un punto de partida de la exhortación proverbial menandrea a conocer a la mujer, pero no imitarla, emanada del proverbio que analizaremos a continuación; se pregunta el pseudo-Daniel: “¿Qué es peor que un león entre las [bestias] de cuatro patas, qué es más fiero que las serpientes entre las [criaturas] que se arrastran por el suelo? No hay nada en la tierra más fiero que la malicia femenina. Por medio de una mujer, nuestro ancestro Adán fue expulsado por vez primera del paraíso; por una mujer, José el Hermoso fue prisionero en una mazmorra; por una mujer, Daniel el Profeta fue arrojado a un foso, y los leones chupaban sus piernas. ¡Oh, arma mala y afilada del diablo y flecha voladora con veneno! La mujer de alguien murió; él, tras los días de la madre, empezó a vender los hijos. Dijo: ‘Si han nacido de [aquella] madre, entonces al crecer, me venderán también’” (Что лва злѣи в

¹⁸ También contemplamos esta referencia en la sección de la tesis destinada al placer, página 590, en virtud de lo que puede causar admiración, respeto o júbilo espiritual a un monje cristiano del entorno eslavo ortodoxo medieval, así por ejemplo, la organización doméstica que reivindique la figura del padre alrededor del que orbitan las relaciones humanas.

четвероногих, что и змии лютѣи в ползуших по земли? Всего того злѣи и зла жена. Нѣсть на земли лютѣи и женской злобы. Женою сперва прадѣдъ нашъ Адамъ из рая изгнанъ бысть; жены ради Иосифъ прекрасныи в темници затворенъ бысть; жены ради Данила пророка в ровъ ввергоша, и лви ему нози лизаху. О злое, острое орудіе діаволе и стрѣла, лѣтящей с чемеремъ! Нѣ у кого же умрѣ жена; онъ же по матерных днѣх нача дѣти продавати. И люди рѣша ему: чему дѣти продаешь? Он же рече: аще будутъ родилися в мать, то, возрошыши, мне продадутъ). Todo este parlamento misógino donde la mala mujer acaba fundiéndose con la hembra en general, estigmatizada negativamente en parábolas bíblicas diversas y con animalizaciones variopintas, esclarecería el hecho de que los escribas menandreas desaconsejen encontrar modelo constructivo alguno de conducta en la mujer:

Ἰσθι γυναικῶν τοὺς τρόπους· μιμοῦ δε μη¹⁹. (21, 1)

Conoce la manera de ser de las mujeres, pero no las imites.

Вѣждаѣ женьска дѣлаа нѣ не творѣи нхъ. (Sr 160)

Вѣжаѣ женьска дѣлаа но не творѣи нх. (G).

El asunto fundamental al encarar estas sentencias esclavas estriba en la ausencia de una fuente griega certificada a la que atribuir las. Se propone la reconstrucción jäckeliana (1964: 124) a partir de la edición greco-eslava de las sentencias menandreas por Vatroslav Jagić (1892a: 9), si bien los editores posteriores dudan de esta reconstrucción griega y plantean (Moreno Morani 1996: 59) que la sentencia griega que hipotéticamente desencadena el verso eslavo debe comenzar por ἴσθι, si bien no reconocen la reconstrucción completa de Jäkel (1964: 124). A nuestros fines, podemos notar que las obras de la mujer se enjuician en el entorno cristiano eslavo una vez más negativamente, y que lo que los filólogos y editores proponen como “formas de ser”, es decir, τοὺς τρόπους, se reanaliza como дѣлаа - дѣла²⁰, “las obras/los asuntos”. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), el griego μιμεομαι, “imitar”, se define en inglés como: *to mimic, imitate, represent, portray, -of the fine arts, to represent, express by means of imitation*, sentidos más específicos que el general o más amplio eslavo творѣи²¹. El pronombre de objeto directo en función de acusativo enfático no lo reproduce la propuesta reconstructiva griega. Vemos también la reconversión griega del adjetivo singular femenino eslavo женьска, “relativo

¹⁹ Apud Siegfried Jäkel (1964: 124) *app.* 1, *sent.* 21.

²⁰ V. más detalles sobre la traducción del griego τροπος en la sección de la tesis destinada al carácter, en las páginas 52-79.

²¹ Algunos ejemplos del empleo de творѣи en el corpus menandreo eslavo los dan las sentencias H y G asignadas a la reconstrucción griega 31, 1; G como traducción del griego 527; Sr 231, H y G como traducciones del griego 576; Sr 233, H y G como versiones del griego 578; Sr 287, H y G asignadas al griego 615; Sr 303, H y G como traducciones del griego 638; Sr 316, H y G atribuidas al griego 644.

a la mujer", que modifica a **ΔΕΛΕΑ**- **ΔΕΛΛ**, en un sustantivo en genitivo plural **γυναικῶν**, en imitación por parte de los editores de una conducta traductora habitual en los escribanos eslavos. También anotamos la alternancia entre las formas **ΔΕΛΕΑ** - **ΔΕΛΛ** (**ΔΕΛΟ**) como susceptible de constituir una distribución dialectal o recensional entre los manuscritos de origen serbio y ruso, aunque todavía por probar adecuadamente²².

En última instancia, también podemos notar una diferencia entre la forma verbal **вѣждь** y **вѣжѣ**, “ve/conoce”. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) se refiere la forma **вѣдѣти** en conexión con el griego **ἴστέον**, adjetivo verbal de **οἶδα**, **εἶδω**, “ver, saber”, entre otros significados, y también se atestigua el imperativo **вѣжѣ** en vínculo con el griego **δηλόω**, “mostrar, hacer visible, hacer claro”, “probar, declarar, explicar”. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) el infinitivo **вѣдѣти** se recoge en los sentidos de “ver” y de “conocer”, al tiempo que la voz **вѣдѣти** se utiliza en los sentidos de “conocer”, “presentir”, “saber, tener en cuenta”, y “ver”. La sinonimia entre ambos verbos resulta elevada, por lo que postulamos que quizás la variante léxica **вѣждь** nos parezca más genérica o contempla mayor número de sentidos que el más restringido **вѣжѣ**, aunque a la larga las dos formas sean sinónimas.

El proverbio griego 363 relega a la mujer a las ocupaciones hogareñas y la priva de significación social pública o política. En las redacciones de *Daniel el Exilado* agrupadas bajo la grafía P (Dmitrij Tschizhevskij y Barbara Conrad 1972: 47) se desea que la mujer mala no cuide de la casa, en un aforismo que, como el menandreo en análisis, la limita de alguna manera al espectro doméstico: “¡le de Dios a esa mujer que medra enfermar de sequedad, que no nos cuide!, ¡pido a Dios que vea por sus hijos, lo que ella nos hizo!” (даи же Богъ тои женѣ спесивои сухотою болѣт(ь), что она нас не бережет! Даи еи Богъ то видѣти над дѣтми своими, что она нам сотворила). La mujer arribista puede interpretarse tal vez como la que intenta proyectarse socialmente de algún modo, como la que se ve marginada a las labores de costura en los textos menandreos:

Ἰστοὶ γυναικῶν ἔργα κοὐκ ἐκκλησίαι. (363)

La ocupación de las mujeres son los telares y no las asambleas.

Постави соутъ женѣска дѣла, а не свѣсти. (Sr 163)

поставитѣ сѹ™ жѣньска дѣлаа ѧ не свѣстѣ. (G).

²² V. las sentencias siguientes, donde hay intercambiabilidad entre la fuente serbia y las rusas en la elección de **ΔΕΛΕΑ** - **ΔΕΛΛ**: Sr 99, frente a G, donde Spc 94, Spc Sem 93, S y P tienen un corrupto **τελεα**; Sr 280, frente a H y G.

Los traductores eslavos se ajustan con certeza al texto griego y preservan la ideología que interpreta a la mujer como perteneciente a un ámbito hogareño en exclusiva. El griego ἵστος en Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*) aparece definido en inglés como: *mast* (mástil), *-beam* (telar), *-shinbone* (espinilla). En Franz Miklosich (1862: *s.u.*) la forma поставиць significa “tela”, al tiempo que поставъ equivale al griego proverbial ἵστος, “mástil, tela”, y al latín *lignum*. Sr refleja entonces la variante más cercana a las evidencias léxicas de los diccionarios. La forma поставиѣ en G se nos antoja extraña. ¿Se relaciona acaso con el atestiguado en Miklosich поставиць? ¿O se trata de un error anticipatorio donde un originario постави se convierte en поставиѣ como error anticipatorio de la desinencia de tercera persona del plural en el verbo еѣтъ? Nos inclinamos por esta segunda opción, dado que nos hallamos ante un tipo de corruptela acostumbrada en la antología proverbial eslava²³.

²³ El corpus proverbial ofrece algunos otros errores anticipatorios del escriba eslavo, donde error y motivo del error aparecen subrayados: На бѣаѣтѣ бѣаѣга вѣзѣраешн . а подати не хѣщешн ~: (Spс 35), жѣтѣ слѣдѣ нѣсть лѣзѣ прѣтрѣбѣ н прѣзѣнѣ. (G), para el griego 279 y en paralelo con los eslavos Sr 116, Spс 105, Spс Sem 104, S y P; ѣднѣнѣ слѣзѣ н ѣдѣвѣнѣ тѣ вѣтѣа [мѣ] нмѣтѣ. (H y G), para el griego 584 y en colación con el eslavo Sr 240.

comunidad espiritual que implicaría la forma *цр҃квы*. El pensamiento subyacente radicaría en que la mujer sí puede formar parte de la colectividad eclesiástica, del templo, de la liga de cristianos que viven en una localidad, pero no puede ejercer activismo político o social, de ahí que se le niegue la participación con otro tipo de término menos religiosamente marcado como es *с҃кѣтъ*.

Si consultamos el mismo lexema griego ἐκκλησία en Frederick W. Danker (2000: s.u.), reforzamos esta idea: *a regularly summoned legislative body, assembly, -a casual gathering of people, an assemblage, gathering, -people with shared belief, community, congregation, -of a specific Christian group assembly, gathering ordinarily involving worship and discussion of matters of concern to the community, -congregation of church as the totality of Christians living and meeting in a particular locality or larger geographical area, but not necessarily limited to one meeting place.*

El proverbio griego 393 retoma el discurso de la mujer excelsa, a través del ensalzamiento del comportamiento bueno de la fémina. La metáfora de la mujer como adorno, ora para sí misma, ora para su marido, constituye un tópico extendido en la literatura religiosodidáctica de la época (Dmitrij Tschizhevskij y Barbara Conrad 1972: 30): “La mujer buena es la corona de su marido y la ausencia de dolor”²⁴ (Добра жена вѣнецъ мужу своему и безпечаліе). En el entorno bíblico de Proverbios 12:4 se alían el ornamento y la sensatez de la mujer en relación al esposo: “Mujer virtuosa, corona del marido; mujer desvergonzada, caries en sus huesos” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso ofrece: Добродетельная жена-- венец для мужа своего; а позорная-- как гниль в костях его (*Texto Sinodal* 1876):

Καλον γυναικὸς εἰσορᾶν καλοὺς τροπούς. (393)

Es hermoso ver buenas costumbres en una mujer.

Καλὸς γυναικὸς κοσμος ἔστ', ὃν νοῦν ἔχη. (24, 1)²⁵

Es un bello adorno de la mujer que sea sensata.

Лѣпа єсть женѣ оутварь єгда ємыслитъ. (Sr 169)

Лѣпа єсть женѣ оутварь вєгда оумъ ѿмѣ. (G).

La principal cuestión que atañe a esta sentencia eslava se vuelve de nuevo la atributiva. Presentamos dos fuentes griegas, una real, atestiguada y otra virtual, no testimoniada. Los editores no están conformes con la asignación primera (Jäkel 1964: 124) y proponen que se reconstruya el griego original a través del proverbio eslavo evidenciado. Si aceptamos que la versión eslava podría herguirse como la traducción del griego compilado por Jäkel (1964: 55) 393, entonces tenemos que convenir que se trata de una traducción libérrima. El griego *καλον* sí puede verter el antiguo eslavo

²⁴ Ya citamos tal sentencia en esta misma sección, en las páginas 151-152.

²⁵ *Apud* Siegfried Jäkel *app. I* (1964: 124)

λῆπα, “es necesario, es bonito”, mientras que el griego εἰσορᾶν, “ver”, se habría omitido. El antiguo eslavo оутварь ꙗгда смыслить- оутварь кнегда оумъ ѿмѣ “adorno si piensa”, “adorno cuando tiene mente”, se podría tomar como reinterpretación del griego καλούς τροπούς, “buenas costumbres”, donde el traductor iluminaría la parte de καλός concerniente a la belleza y propondría un muy libre оутварь, y donde el τρόπος o carácter griego se habría reanalizado en su matiz del pensamiento, el espíritu o la mente (смыслить), la acción de pensar (оумъ)²⁶. Sin embargo, la lectura: “Es un adorno bonito cuando/si la mujer piensa” difiere notablemente desde el punto de vista morfosintáctico y hasta cierto punto léxico de la semántica anidada en el griego 393: “Es bello ver buenas costumbres en una mujer”.

Así las cosas, aceptamos las versiones eslavas no constituyen una traducción, sino una sustitución por una sentencia cristiana ya existente en el entorno de la literatura religioso didáctica de la época. El texto griego reconstruido bajo el número 24 expresa la ideología habitual de la sensatez preferida en la mujer como adorno, en el mismo sentido que el silencio también la embellece.

El proverbio griego 486 recupera el concepto de la marginación socio-política de la mujer, en la línea del silenciamiento o de la restricción al hogar ya analizada. La producción miscelánea bautizada *Relato sobre la conversación del sabio y maravilloso padre, entrega y enseñanza al hijo, granjeada de diferentes escrituras de los padres santos y sabios y del sabio Salomón, de Jesús Sirac y de muchos filósofos y artistas sobre la maldad de la mujer* (Varvara P. Adrianova Percec 1972: 59) advierte en cierto sentido sobre la inconveniencia de fiarse del carácter de ciertas mujeres: “Y siempre quiere tener la mayoría, y no quiere obedecer a nadie, ni escuchar, siempre quiere mandar, y quiere saber todo y recibir y poder. Si no puede y no sabe, dice sin embargo, puedo y sé” (И всегда хочет болшину имети и никому не хочет покорится, ни послушати, то всегда хочет повелевати и всего хочет ведати и поучати и умети. Аще же не умеет и не знает, а глаголет: умею и знаю). La ridiculización de la mujer por preciarse de cualidades como el ser capaz o el saber, que se le esquilman incluso aunque pudiera poseerlas, puede hallarse en la base de un proverbio menandro que excluye de la deliberación (política) a la mujer, lo que nos devolvería al ideal de la mujer cristiana como guardiana de la casa:

Μηποτε λαβης γυναικα <ς> εις συμβουλιαν. (486)

A la hora de deliberar, nunca admitas mujeres.

НЕ ПРИВОДИ ЖЕНЬ КЪ СОВѢТЪ НИКОГДА ЖЕ (G).

La tradición eslava se encuentra poco atestiguada, con un único testimonio en el código G. Aún así se nos antoja bastante fiel al texto griego. El griego

²⁶ V. más detalles sobre la traducción de τροπος en la sección destinada al carácter, en las páginas 52-79.

μηποτε, "nunca", tiene un reflejo exacto en el antiguo eslavo нѣкогда же , "nunca jamás". La expresión griega εις συμβουλιαν , "a las asambleas", se reinterpreta en un complemento circunstancial en el caso preposicional κ' ροκῆτ , "en las reuniones", pero los lexemas para el consejo coinciden en ambas lenguas, griego y antiguo eslavo. El único ajuste ligero de traducción estribaría en el reanálisis del verbo λαβης , cojas, aceptes", en el imperativo πρηνκοδη , "conduzcas, lleves". En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) se define el infinitivo πρηνκοδητι en los sentidos de "llevar, traer, conducir", "citar, traer a colación", "casarse"²⁷. Ninguno de los significados eslavos aquí indexados se corresponde con el griego λαβειν . Cejtin (1999: s.u.) cita en correspondencia con πρηνκοδητι los griegos ἄγω , "conducir", φέρω , "llevar", γαμέω , "casarse".

En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.), el lexema griego λαβειν se registra en inglés en diferentes usos: *to take, take bold of, grasp, seize, -understand, comprehend, -to catch, come upon, overtake, -to meet with, find, find out, detect, -of things, to take away, carry off, -to take in, receive hospitably, entertain, -to gain, win, procure, acquire*, entre otras. Dada esta información léxica, la sinonimia entre πρηνκοδητι y λαβειν se intuye elevada, por lo que podríamos aceptar la traducción eslava como válida, quizás con el enfoque puesto más en el traer o llevar a una mujer a consejo o reunión, que en la admisión o recepción de la mujer en una asamblea o gremio.

Como contraste al verso precedente que rehuía la escucha de la mujer, el proverbio griego 484 se lanza en pos del respeto hacia la mujer en los planos verbales, aunque quizás aluda a la evitación de los castigos físicos también. Recordemos que en ambientes didácticoreligiosos como el *Izmaragd* o el *Domostroj* se alude a la enseñanza de las mujeres, los sirvientes y los hijos de maneras rayanas en el castigo físico, de ahí tal vez que el monje eslavo, guiado por principios básicos de la moral cristiana como la no violencia, traduzca un proverbio en el que se insta a respetar a una mujer (de palabra o de acción). De acuerdo con Varvara P. Adrianova Perec (1974 : 27) existe una prohibición teórica de maltratar a las mujeres, de manera que en el *Domostroj*, en la enseñanza de Silvestre a su hijo se estipula que no se debe instruir "a la mujer y a los sirvientes ni por la fuerza ni con heridas" ($\text{жену тако же и домочадцов своих наказующе ни нужею, ни ранами}$); a su vez en el *Izmaragd* (1974 : 18) se afirma que el varón debe "responder" (ответ даяти) ante Dios por los integrantes de su casa: la mujer, los hijos y los sirvientes, "cuando no los dirige hacia la virtud" ($\text{аще не наставит их на добродетель}$), si bien no queda tan clara como en el *Domostroj* la actitud con respecto a las torturas o las penas físicas; de nuevo nos parece que esta sentencia podría actuar como

²⁷ Cf. variantes de esta misma sentencia con el aspecto perfectivo: πρηνκεστι .

insistencia cristianizante en el pacifismo que debe regir las relaciones familiares, en este caso con la esposa:

Μη λοιδορει γυναικα μηδε νουθετει.(484)

No injurios ni reprendas a una mujer.

НЕ ѠБΛΥΓАН ЖЕНЬИ ЕБОѢА. (G).

El traductor eslavo preserva la ideología griega de defensa de la mujer, con ciertos ajustes de traducción. El griego presenta dos verbos: λοιδορει–νουθετει, "injurias", "reprendas", allí donde el eslavo escribe uno sólo: ѠБΛΥΓАН (Cejtlin 1999: s.u.): "no ofendas, no deshonres, no injurias", que se corresponde con el griego ενδιαβαλλειν, "calumniar". En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.) se atestigua el verbo λοιδορεω, en los usos de: *to rail at, abuse, revile: against the gods, to blaspheme*. En los mismos autores se plasma también la forma νουθετεω que significa en inglés: *-to bring to mind, to remind, warn, advise, admonish, chastise*. Si miramos las significaciones griegas de abusar o castigar, podemos comprender por qué quizás el traductor eslavo prefiere reemplazar los griegos λοιδορει– νουθετει por un verbo que lleva expreso en sus utilizaciones de manera distinta el matiz de castigo o abuso, como es ѠБΛΥΓАН –ενδιαβαλλειν. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.) el lexema griego ενδιαβαλλειν no está recogido como tal, pero sí las formas ενδιαω, en tanto que: *to rest in the open air, to linger in a place, to let go into the open air*, y también βαλλω, en los sentidos de: *to throw, cast, burl at, of ships, to dash, to strike, -push, to let fall*. El traductor eslavo se intuiría así más severo con los castigos físicos como pueden ser el tirar, empujar, hacer caer a una mujer por los aires. Además el intérprete eslavo enfatiza con el pronombre posesivo εκουα, "propia, suya", de donde se desprende que no se debe ofender de estas formas no a cualquier mujer, sino a la propia esposa, lo que quizás delimita la relación entre el varón y la hembra a los espacios caseros y del matrimonio, al menos para este proverbio (la esposa, las sirvientas, las hijas).

El proverbio griego 501 no estima de una forma mucho más positiva a la mujer, a la que no se deja la participación en ningún tipo de beneficio o provecho. Esta ideología se relaciona de nuevo con la negatividad que estigmatiza a la hembra en la comprensión medieval de lo femenino, como la mostrada en el extracto del discurso "Sobre la mujer mala", sacado del *Izbornik de 1076* (Varvara P. Adrianova Percec 1972: 25): "La mujer mala es una enfermedad del corazón" (Жена лукава – язва сердечная) o "Es poca toda la maldad, enfrente de la maldad femenina" (Μαλα εστω вса зълѡба противу зълѡбе женъскеи):

Μηδεν ανακοινοῦ τη γυναικι χρησιμον. (501)

No hagas partícipe a una mujer de nada provechoso.

La traducción se nos antoja una adaptación en cierta medida libre del griego. El copista eslavo realiza transformaciones de índole morfosintáctica y léxica, con el fin de ajustarse lo más posible al texto griego. Capta, en definitiva, el sentido ideológico del apartamiento de la mujer y su reclusión o aislamiento en unos ámbitos ajenos al beneficio, no provechosos (como se desprende de este proverbio en concreto). El griego χρησιμον, "provechoso" (en Henry Liddell y Rober Scott 2007: *s.u.*, se atestigua el griego χρησιμος en los sentidos de: *useful, serviceable, apt, fit, useful of its kind*, entre otros) encuentra una traducción adecuada en el eslavo НИЧТОЖЕ БЛ҃ГА, "nada provechoso", si consideramos el provecho como el bien representado por el adjetivo antiguo eslavo БЛАГЪ, "bueno". El grueso de la traducción iría en el griego ἀνακοινοῦ, "hagas partícipe", reanalizado en antiguo eslavo como el más general ЇМѢИ, "ten".

El aforismo en análisis reniega de la mujer, quizás de manera lógica y esperable en un ámbito célibe como el monástico; de ahí que la palabra БЛ҃ГА con el matiz divino que venimos estudiando no quiera predicarse de la compañía o la interacción con una fémina, puesto que el único bien imbricado con lo celestial se encuentra en el monasterio; en Proverbios 31:1-3 se pone de manifiesto este espíritu de apartamiento de los poderes femenino y principesco: "Palabras de Lemuel, rey de Masá, que le enseñó su madre: ¿Qué te diré, hijo mío, hijo de mis entrañas, hijo de mis promesas? No pierdas tus energías con mujeres, ni tus caminos en derrocar reyes" (*Biblia de Jerusalén* 2009); en el texto ruso leemos: Слова Лемуила царя. Наставление, которое преподала ему мать его: что, сын мой? что, сын чрева моего? что, сын обетов моих? Не отдавай женщинам сил твоих, ни путей твоих губительницам царей. (*Texto Sinodal* 1876). La madre de Lemuel invita al aislamiento de la mujer en línea similar a la marginación del beneficio que propone el Menandro grecoeslavo.

Nos interesa desarrollar la noción del БЛ҃ГА con una posible tonalidad divina que separa al monje del trato femenino en virtud de su celibato, único lugar aceptable para el bien superior. Se trataría de una mentalidad del tipo de la deprecación de lo mundano a favor de lo sagrado (la mujer se halla en clara asociación con lo terrenal, y la bondad sublime se parangona con el monasterio como lugar más afín a la divinidad) que vemos en la cita recogida en Cejtlin (1999: *s.u.*): мы грѣшнии • і недостойнии раби твои • насыщѣше нас • богатыхъ благъ твоихъ • хвала же твѣя приносима, en Evx. 176, 9, "nosotros pecadores, y siervos indignos tuyos, que nos llenamos de las riquezas de tus bienes, portamos la gloria de ti".

En Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*), se registra el verbo ἀνακοινοῦ, "participes, comuniqués", en los sentidos de: *-to communicate or impart something to another, to communicate with another, consult him*. Con la expresión "tener algo", el traductor eslavo espejea hasta cierto punto la noción griega de "comunicar, hacer parte, consultar", si bien

de una forma muy amplia. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), el antiguo eslavo *имѣти* se atestigua en múltiples usos, entre los que destacamos para esta sentencia: “tener”, “contener”, “tener algo contra alguien”, “deber”. La autora lista una serie de emociones que se pueden tener: *мнрѣ имѣти*, “tener paz”, *плодѣ имѣти*, “tener fruto”. Quizás en alguno de los sentidos de la pacificación o la fructificación podemos entender el más abstracto “tener algo provechoso”. Ninguno de los ejemplos citados por la autora nos remite directamente a hacer partícipe de algo a alguien, sino que el uso más parecido sería el de sentido inverso, “tener algo malo contra alguien”.

Seguimos en la teoría de que el traductor eslavo se nos antoja generalista, pues no parece hallarse muy familiarizado con la expresión *ανακοινοῦ*, que podría quizás haber transmitido con el giro perifrástico *даѣ оучастѣковати*, “dejar participar”. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930), el griego *ανακοινοῦ* no está recogido. Suponemos entonces que la construcción griega “tener algo con alguien” resulta quizás más frecuente en el entorno eclesiástico o incluso en el ámbito sentencioso en análisis que el mencionado *ἀνακοινῶ*²⁸.

El proverbio griego 278 enjuicia a la mujer celosa en tanto que culpable de la destrucción del hogar. La imagen de la esposa como un elemento que consume, quema o destruye se halla muy extendida en la ideología de la literatura didácticoreligiosa medieval; así, en *Daniel el Exilado* (Dmitrij Tschizhevskij y Barbara Conrad 1972: 46) se compila el proverbio que compara a la mujer con un nublado que ensombrece el rostro del varón o de quien sea: “Lo que dice la mujer mala es como un nubarrón. El nubarrón oscurece la cara, y a la mujer mala no le dejas decir palabra, (es) la única que habla” (Тако же и зла жена глаголет, аки въялица. Въялица бо лице помрачит, а зла жена не даѣть слова рещи, едина глаголетъ); también pueden entrecruzarse los achaques femeninos de los que se queja el copista menandro en el aforismo de Daniel prisionero (*ibid.*): “La mujer bella es el despertar del fuego eterno: es un loco el que se pega a ella, en el fuego con ella se quema y se hunde” (Жена красна възнѣгщенье вѣчному огню: безумни, иже прилепляются к ней, огнем згарают с нею и погубляются); si bien no se habla en concreto de los celos de la mujer, sí se rescata la simbología del fuego como caída en la tentación infernal del varón en virtud de la mujer:

Ζήλος γυναικος παντα πυρπολεῖ δομον. (278)

Los celos de una mujer son el fuego que consume toda una casa.

Рѣвнованнѣ женѣско запалитъ домъ вѣтъ. (Sr 113)

рѣвность женѣска вѣтъ дѣмъ запалитъ. (G).

Рѣвнованнѣ женѣскоѣ запалѣтъ домъ :~ (Spc 103)

Рѣвнованнѣ женѣскоѣ запалѣтъ домъ :~ (Spc Sem 102)

²⁸ V. las sentencias eslavas H y G como traducciones del griego 493.

Las sentencias eslavas preservan el contenido griego con justeza gramatical y léxica. Notamos ciertos matices, no obstante, como por ejemplo la acostumbrada transformación del caso genitivo singular femenino griego γυναικὸς, "de la mujer", en un adjetivo neutro eslavo *женско*, "femenino", que concuerda con el sustantivo neutro singular o femenino abstracto singular *рѣководаніе- рѣководѣ*, "el celo", en respuesta al griego ζῆλος, "celos". La oscilación entre *рѣководаніе* y *рѣководѣ* podría considerarse dialectal, si bien no tenemos pruebas suficientes para demostrarlo. Si consultamos los diccionarios de antiguo eslavo (Ralja M. Cejtin 1999: *s.u.*) en busca de alguna pista, sólo encontramos atestiguado el sustantivo *рѣководѣ*, "celos, celo", pero no *рѣководаніе*. En el diccionario de antiguo ruso (Izmail I. Sreznevskij 1989 : *s.u.*), se refieren las formas *рѣководѣ* y *рѣководѣство- рѣководѣ*, distintas expresiones de los celos y de la envidia, pero no el abstracto testimoniado en la tradición antiguo serbia *рѣководаніе*. El griego πυρπολεῖ, "quema", se refleja con propiedad en los antiguo eslavos *запалѣти* y *запалѣти*, "incenida, hacer arder, quema". Los manuscritos Spc y Sem responden con más adecuación tal vez, por ser imperfectivos, al griego πυρπολεῖ, si bien no conservan el griego πάντα, "toda", respetado en los manuscritos eslavos Sr y G.

El proverbio analizado puede entrelazarse con la tradición de corte bíblico sobre las envidias en el ser humano, no sólo en la mujer. Así en el ámbito literario sagrado postapostólico, como 1 Corintios 3:3, se invita a la humanidad a reflexionar sobre los celos como elemento terrenal desechable: "pues seguís siendo carnales. Porque, mientras haya entre vosotros envidia y discordia, ¿no creéis que seguís siendo carnales y vivís a lo humano?" (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo con el ruso ofrece: потому что вы еще плотские. Ибо если между вами зависть, споры и разногласия, то не плотские ли вы? и не по человеческому ли [обычаю] поступаете? (*Texto Sinodal* 1876). En Números 5:30 los celos aluden explícitamente a la sospecha del hombre hacia la mujer: "o para cuando un hombre, atacado de celos, recele de su mujer: entonces pondrá a su mujer en presencia de Yahvé y el sacerdote realizará con ella todo este rito" (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa aporta: или когда на мужа найдет дух ревности, и он будет ревновать жену свою, тогда пусть он поставит жену пред лицом Господа, и сделает с нею священник все по сему закону (*Texto Sinodal* 1876). En la atmósfera creativa de la prosa edificante ya sí atañen los celos a la fémina en particular; Adrianova Perec (1974: 17) se fija en el *Izmaragd* para la exploración de la evaluación negativa de las envidias (celos) de distintos tipos de mujer (esposa): "Si una noble tiene varón, siempre lo lleva al saqueo y al pillaje; si la pobre tiene a un varón, entonces enseña el enfado a alguien. Y si es una viuda, entonces reprocha y ofende y maldice, y no piensa en el juicio final" (Аще мужа имать боярина, то всегда поучает его на отяте и на грабление; аще убога имать мужа, то на гнев и на которы учит. И аще ли есть вдова, то вся укаряет и осужает и хулит, а о будущем суде не помышляет).

El proverbio griego 450 se halla escasamente atestiguado en la vertiente eslava; se trata de un verso bastante misógino, sobre el que los traductores eslavos aplican la esperable atenuación moralística, con la adjetivación pertinente, de modo que sólo la mujer “mala” merece el enjuiciamiento negativo de los escribas. En una línea similar, *Daniel el Exilado* (Dmitrij Tschizhevskij y Barbara Conrad: 1972: 32) se autoconfiesa diciendo: “No hay en la tierra nada más triste que la maldad de la mujer” (Нѣсть на земли лютѣи женской злобы), donde la femineidad se asocia con el dolor como sucede en el texto menandro a analizar en breve. En la compilación de aforismos populares de una de las redacciones de *Daniel el Exilado* (Dmitrij Tschizhevskij y Barbara Conrad 1972: 47) se expone: “Si alguien tiene una mala mujer, no va ese hombre a la gente más que con su llanto: en su casa y en él mismo sólo hay siempre llanto” (Аще ли у кого злая жена, ино не ходи тои муж к людем на плач: у него и у самого всегда плач), donde la permanencia de la tristeza debida a la mujer se remarca. También en *Daniel el Prisionero* (Dmitrij Tschizhevskij y Barbara Conrad 1972: 43), se advierte del dolor que supone la mujer en otras palabras, pero semejantes: “... y la mujer doliente es la pena de su marido” (а жена лютая – печал мужу своему). En algunas redacciones del mismo Daniel, muy profuso en críticas misóginas similares a las proverbiales menandreas (Dmitrij Tschizhevskij y Barbara Conrad 1972: 30), se inscribe el dicho: “...y la mujer mala es un dolor penoso, la destrucción de su hogar” (а зла жена лютая печаль, истощение дому), al fin y al cabo la presencia maligna aludida por los versos del Sabio Menandro eslavo:

λυπη παροῦσα παντοῦ ἐστὶν ἡ γυνή. (450)

La mujer es un dolor siempre presente.

ПЕЧАЛЬ ЁСТЬ ВСЕГДАШНАА ЗЛА ЖЕНА. (G)

ПЕЧА И Б' ВСЕГДА ЖЕНА ЗЛА :- (Spс 143)

ПЕЧА И ВСЕГДА ЖЕНА ЗЛА :- (Spс Sem 142)

La ideología griega versa sobre el dolor que causan las mujeres siempre, y cubre a cualquier tipo de fémina. Los traductores eslavos cristianizan el monóstico, acotando la mujer al tipo de la malvada. Por lo demás, se trata de un proverbio ajustado al griego, donde λυπη, “dolor, pena”, se traduce con el habitual печаль, “dolor, pena”²⁹, mientras que el participio griego παροῦσα, “presente”, se atestigua en Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) como: *a being present, presence*, y obtiene una plasmación bastante precisa en el calco eslavo ВСЕГДАШНАА, “sempiterna”. La única matización al respecto de la forma compuesta ВСЕГДАШНАА reside en que en el manuscrito G, allí donde aparece la forma en cuestión, no sabemos si se califica a печаль, de modo que leyéramos como en el griego: “un dolor siempre

²⁹ Más detalles sobre la conceptualización de la pena se dan en la sección de la tesis destinada al dolor, en las páginas 659-706.

presente (es la mujer), o a $\zeta\lambda\lambda\ \text{жeнa} - \text{жeнa}\ \zeta\lambda\lambda$, “la mujer mala”, de manera que interpretáramos: “una mujer siempre mala (es un dolor)”. El manuscrito Spc semeja no comprender el vocablo всeгдaшнaя y lo acorta en el adverbio de tiempo всeгдa , “siempre”, para el que no habría dudas sobre la palabra a la que califica dentro de la oración $\zeta\lambda\lambda\ \text{жeнa}$, a su vez identificada con la pena, пeчaль . O simplemente el traductor transfiere παντοτ' por medio del eslavo всeгдa , que finalmente se corresponde con el griego παντοτε , “siempre” y deja sin transmitir παρουσα , o bien por resultarle oscuro el concepto, o bien por considerarlo redundante, supuesto la noción de repetición o continuidad ya otorga la de presencia o actualización.

El proverbio griego 459 presenta la figura de la mujer como acumulación de males, forzando al traductor eslavo a la sempiterna interpolación del adjetivo que evita la condena generalizada de la femineidad, para enjuiciar sólo a la mujer infiel (невѣрна). En alguna de las redacciones de *Daniel el Exilado* (Tschizhevskij y Conrad 1972: 46) se recuerda al varón: “Y tú, hombre, no tengas fe en una mujer mala: la (hidro)miel le cae de los labios, y después encuentras un gusto a bilis. Es mejor ir montado en un caballo desbocado, que vivir con una mujer mala” ($\text{И ты, чeлoвѣчe, нe ими злѣ жeнѣ вѣры: мeд бo каплeт oт устeи eя, a пocлe oбpящeши гopчѣe жeлчeи. Лyчшe бo нe нa oбyздaнѣ кoнѣ ѣздити, нeжeли co злoю жeнoю жити}$). En la misma línea, el desterrado Daniel continúa recomendando (*ibid.*) al ser humano la desconfianza de la mujer: “¡Hombre!, Límpiase de la inmoralidad (fornicación), cómo es la novia enemiga y la alegría a la carrera” ($\text{Чeлoвѣчe! Oчистися oт прeлюбoдѣиствa, якo тo eсть нeвѣстa вpажия и рaдocть бѣгoм}$); este ideario constituye el mismo que insiste en la infidelidad de las mujeres como posible fuente de la adición del adjetivo “infel” por parte de los monjes eslavos menandreos. De un modo similar, se advierte contra la novia en el mismo *Daniel el Exilado*, obra cumbre para el análisis de la conceptualización de lo femenino en la Edad Media eslava cristiana, en tanto que reverso de las nociones emparentadas con la fidelidad: “En el agua pantanosa no se ve lo hondo, como tampoco en la novia se ve justicia y bondad”, $\text{В мyтнoй вoдѣ нe видѣти днa, тaкo и в нeвѣстe нe узрити пpавды и дoбpа}$ (Tschizhevskij y Conrad 1972: 47). Los lados anversos de la infidelidad, de la injusticia o de la maldad no se le conceden a la mujer infiel tampoco, de ahí que vaya sobrecargada de faltas:

$\text{Μεστον κακῶν πεφυκε φορτιον γυνη. (459)}$

La mujer es un fardo repleto de males.

$\text{бpѣмa злo eсть пoлнo жeнa невѣрна. (G)}$

Los traductores eslavos se ajustan al texto griego, salvo por la cristianización contenida en la adhesión de невѣрна , “infel”. La mujer infiel se compara con un equipaje de malignidades, en griego μεστον φορτιον , “fardo repleto”, que sufrirá transformaciones morfosintácticas pero no de significado en el trasvase al antiguo eslavo, de

modo que queda plasmado el indeseable bulto en βρέμα πόλνο, “un peso pleno”, con la salvedad de que el griego κακῶν, “de males”, no se traslada como genitivo plural en complemento independiente del nombre, sino como modificador de βρέμα πόλνο. De este modo, en Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*) el griego μεστός denota en inglés: *full, filled, filled full*, y φορτίον se atestigua en los usos de: *a burden, load: a ship's freight or lading*, entre otras. A su vez, el antiguo eslavo πόλνο satisface al griego μεστός, tal como atestigua Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*) a través de la voz adjetival пълнъ, “lleno”. La misma autora (1999: *s.u.*) define el antiguo eslavo брѣмѧ en los sentidos de “carga, peso” (бремя) y de “carga, cargamento” (груз), que de nuevo responden con eficacia al griego proverbial φορτίον. Así las cosas, la verdadera problemática de la traducción estriba en la añadidura cristiana del adjetivo неβήρη, a la que tal vez se ha visto inducido el escriba por otras fuentes aforísticas del entorno de la literatura didácticoreligiosa eslavo ortodoxa de la época.

La sentencia griega 232 invierte la balanza de la mujer como pesada en males, y le da una oportunidad de sensatez al género femenino. El libro de los proverbios de Salomón (Varvara P. Adrianova Percec 1974: 17) ensalza a la hembra excelente, en la línea de expiación ocasional o excepcional del género femenino que lleva a cabo este proverbio menandro: “La mujer buena es la más valiosa piedra preciosa, al encontrarla, el esposo se alegra de ella, como si hubiese hallado el honor con la gloria, y como un tesoro lleno de muchos bienes” (Жена добра дражайши есть камения многоценнаго, обрете бо ю муж ея радуется о ней, яко обрете честь со славою и яко сокровище, многих благ исполнено); este proverbio puede funcionar como el reverso del fardo cargado de males con el que se identificara anteriormente la mujer, al tiempo que refuerza la idea del hallazgo inusitado e inusual de la racionalidad femenina. *Daniel el Exilado* (Dmitrij Tschizhevskij y Barbara Conrad 1972: 47) elogia a la mujer sensata en contraposición con el desprecio de la fémina irracional: “La mujer sensata es la honra de su marido; pero la mujer insensata no es buena fama para el marido (varón)” (Жена смирена мужу честь; а спесива жена та мужу недобрая слава). La cordura conductual femenina también puede extraerse de proverbios del *Daniel el Exilado* (Tschizhevskij y Conrad 1972: 47) que comparan a la mujer con un insecto al que se le atribuye el rasgo de la laboriosidad: la hormiga: “La mujer buena en la casa es como una hormiga...” (Жена добра въ дому аки мрави). Los manuscritos de tradición peterburguense (Spс y Spс Sem) recalcan también que se trata sólo de la mujer buena, cuando identifican comportamientos sensatos en el género femenino. Además, el carácter y la mente mesuradas se alzan en *Daniel el Exilado* como elementos (ya acostumbrados en la antología proverbial) de juicio y evaluación de la mujer (Tschizhevskij y Conrad 1972: 46): “¡Hombre!, No pruebes la belleza de la mujer, sino prueba su mente buena” (Чловѣ че! Не пытаи женския красоты, но пытаи ума добра); he ahí que la razón

benigna evoca el comportamiento sensato femenino en el Menandro eslavo que vamos a analizar:

Ενεῖσι καὶ γυναιξὶ σωφρονεῖς τρόποι. (232)

También en las mujeres hay comportamientos sensatos.

Соутъ и въ женахъ смыслѣнаѧ дѣлаєѧ. (Sr 91)

сѹтъ и въ женахъ смыслѣнаѧ дѣлаѧ (G).

Соутъ и въ жена добрыѧ смыслѣнаѧ дѣлаєѧ :~ (Spс 87)

Соутъ и въ жена добры смислѣнаѧ дѣлаєѧ :~ (Spс Sem 86)

Se trata una vez más de una traducción bastante literal con la fuente griega. Aquí el escriba no tiene necesidad de cristianizar pensamiento reprobatorio alguno en contra de la mujer, puesto que esta vez se enfrenta con una fiel categorizada por el escriba bizantino en la positividad de las buenas acciones. Se predica de las mujeres el desenvolvimiento cuerdo como lo que las iguala a otro ser humano que presumiblemente identificamos con el varón, a través del “también”, καὶ- и. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el adjetivo en grado positivo σωφρων se traduce normalmente con los eslavos кроткъ, “moderado”, цѣломоудръ, “virtuoso”, цѣломоудрьно, “virtuosamente”. Aunque en esta crónica (*ibid.*) чистъ no constituya un vocablo que traduzca al término griego en análisis, en Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.) se atestigua este último en el sentido de цѣломоудренъ, “completamente sabio, moderado”, y en Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) se dan para el mismo vocablo los significados de “puro, limpio, saludable, inocente, virtuoso (no pecaminoso), virginal, casto”, lo que también puede alzarse como un factor que contribuya a la continuidad conceptual entre чистѣншю y σωφρονέστερον, por medio de la raíz модр-.

Gerhard Kittel (1976: s.v.) analiza una de las principales unidades léxicas del grupo σωφρ-, área semántica de la prudencia, en la Septuaginta y en el Judaísmo helenista, con el fin de encontrarle un equivalente hebreo al término griego más relevante del grupo, σωφροσύνη. Rescatamos parte de este análisis aquí, por la imbricación de las nociones del aprendizaje (educación), la contención o prudencia, y la mayor capacidad comprensiva. De acuerdo con Kittel (1976: s.u.), para la noción hebrea de templanza (prudencia, contención), el vocablo griego propuesto a menudo es παιδεία, “educación”, si bien el investigador descubre que el judaísmo evita este término que suele resultar tan popular en el helenismo griego.

Además nos explica (*ibid.*) que la palabra en la esfera judaica no se relaciona con la moderación o la modestia basadas en la autocorrección, sino en el trabajo de un maestro o de un padre, o del mismo Dios. Sólo en los textos judaicos griegos o en los influenciados por el helenismo, se da el grupo léxico σωφρ-. La mujer sensata igualmente podría reflejar esta suerte de interpretación hebrea de la moderación o modestia no como autocorrectivo, sino como obra educativa paterna, maestrodisciplinar o divina. En Proverbios 9:10-11, las virtudes cardinales (que también forman

parte del aprendizaje proverbial menandreo) como σωφροσύνη, “templanza”, φρόνησις, “sensatez”, δικαιοσύνη, “justicia, corrección”, se asocian con la sabiduría que habita la unión con Dios: “El principio de la sabiduría es el temor de Yahvé, conocer al Santo es inteligencia. Por mí vivirás muchos días y se te añadirán años de vida.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa ofrece: Начало мудрости-- страх Господень, и познание Святаго-- разум; потому что чрез меня умножатся дни твои, и прибавится тебе лет жизни. (*Texto Sinodal* 1876) En opinión de Gerhard Kittel (1976: s.v.), en el judaísmo se considera que la educación dada por la Ley provee al hombre (y tal vez a la mujer en tanto que prolongación varonil) con la habilidad para adquirir las virtudes cardinales estoicas: σώφρων νοῦς (“una mente moderada”, σώφρων λογισμός (“un razonamiento prudente”).

Se presenta a la mujer quizás como un niño, en continuo aprendizaje del que verdaderamente sabe, el patriarca de la casa, el varón. Sus acciones sensatas, *смыслъная дѣла*, quedan subordinadas en todo momento a la principalidad del género masculino, que se vuelve su espejo o referencia: *καὶ-η*. Un dato curioso lo proporcionan los escribas en Spc y Sem con la interpolación del adjetivo calificativo *добрыхъ*, “buenas”, tras las mujeres, *женѣ*. Consideramos que, de la misma forma en que el escriba distingue en proverbios precedentes a la mujer mala del resto de la femineidad, ahora resalta también la bondadosa, quizás también debido a que la colocación semántica *зла жена* funcione en la Edad Media eslava como átomo indivisible, en que *жена* se fosiliza y se vacía de significado y la mujer se define como simplemente “la mala”.

El proverbio griego 233 rescata la idea de la mujer como la infiel o la malvada y expresa una ideología que niega el rasgo de fidelidad a la mujer. La desconfianza de la mujer también queda probada en cualquiera de las redacciones de *Daniel el Exilado* (Tschizhevskij y Conrad 1972: 31), donde se escribe “Es mejor ir en un barco sin rumbo, que decir los secretos a una mujer mala: el barco sin rumbo busca puerto, pero la mujer mala hunde toda la vida de su esposo” (Лутче есть утли лодіи ездѣти, нежели злѣ женѣ тайны повѣдати: утла лодіа порты помочит, а злая жена всю жизнь мужа своего погубит); la verdad rara en las mujeres menandreas esclavas iría encarnada en los secretos revelados por la mala mujer danielina. Otros dichos populares como los compilados por Pavel Simoni (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 26) recuerdan que: “Por la mujer Adán fue expulsado del paraíso” (Женою Адам из пая изгнан), en una alusión a la culpa original de la mujer que cae en la tentación primera, y conduce al hombre a la infidelidad para con la divinidad. Así también en *Daniel el Prisionero* (Tschizhevskij y Conrad 1972: 46) se recalca: “La mujer mala la da Dios al hombre por los pecados” (Жену злу Богъ дастъ за грѣхи челоуѣку), en una línea inculpatória similar a la traición proverbial menandrea:

Εν γὰρ γυναίξει πίστιν οὐκ ἔξεστ' ἰδεῖν. (233)

Pues no es posible ver fidelidad en las mujeres.

ВѢ ЖЕНАХЪ ЖЕ РѢТЬКО ИСТИННОУ ѠБРѢСТИ. (Sr 93)

В' ЖЕНАХЪ ЖЕ РѢКО ИСТИННА ѠБРѢСТИ. (G).

ВѢ ЖЕНѢ РѢДЪКО ІѢ ѠБРѢСТИ ИСТИНА :~ (Spc 89)

ВѢ ЖЕНА РѢДЪКО ІѢ ѠБРѢСТИ ИСТИНА : (Spc Sem 88)

La traducción eslava resulta fiel al griego, si bien presenta matices. El grueso cristianizante de las versiones eslavas anida en la interpolación del adverbio de tiempo *рѣтько- рѣко- рѣдъко*, “raramente”. Al añadir esta forma, ausente del texto griego, el copista suaviza el “no” griego, οὐκ, que extirpa del todo la posibilidad de fidelidad en las mujeres. La traducción del griego πιστιν, “fidelidad”, como *истинноу* (la verdad, en objeto directo en acusativo singular femenino) o *истинна* (las cosas verdaderas, adjetivo plural neutro substantivado en objeto directo), *истинна* (lo verdadero, adjetivo singular masculino en genitivo de carencia o ausencia) merece algún comentario. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.), la forma πιστις se define en inglés como: *trust in others, faith, belief, -good faith, faithfulness, honesty*, entre otras. El antiguo eslavo con la raíz más general *истин-* no se centra tanto en la parte fidedigna de la mujer, que sería conminada por el esperable *кѣра*, sino que se abstrae a la verdad inespecífica.

Así pues, en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) el griego πιστις se traduce efectivamente al antiguo eslavo como: *кѣра тва*, “promesa”, *вѣра*, “fe”, mientras que *истина* responde a los griegos ακριβεια, “exactitud, precisión”, αληθεια, “verdad, franqueza”. Se nos ocurre pensar que los traductores eslavos no quieren iluminar la parte de la verdad que supone la fe (cristiana), ya que la mujer también entra dentro del precepto de tener esperanza en Dios. Al negarle la verdad, se vuelven más generalistas y evitan posibles confusiones que lleven a paganizar el género femenino. Henry Lidell y Robert Scott (2007: s.u.) describe ακριβεια como: *exactness, accuracy, perfection, -strictness, severity*, al tiempo que da los usos ingleses para αληθεια: *-truth, the character of one who speaks truth, frankness, sincerity*. La exactitud, la perfección, la severidad, la franqueza y la sinceridad se tornan elementos que caracterizan a la verdad, de acuerdo con el diccionario griego consultado.

En el ámbito eslavo, Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) nos da las acepciones de “fe”, “secta, religión”, “devoción, piedad” para *кѣра* y de “verdad”, “realidad”, entre otras. Así las cosas, sí podemos admitir que con la generalización, el escriba eslavo desvincula la infidelidad de la mujer de posibles connotaciones religiosas, si bien al mismo tiempo podemos aceptar que no existe cristianización y que la verdad, en su margen más amplio de significados, transmite cierta idea más específica de fidelidad en una relación humana del tipo que sea.

El proverbio griego 364 nos parece misógino a través del mecanismo de comparación de la mala mujer con un áspid venenoso, con el espectro

léxico de lo militar o bélico; en el proverbio eslavo se bestializa o animaliza la condición femenina. El cotejo de las mujeres con fieras resulta habitual en el espectro de la literatura didácticoreligiosa medieval traducida de Bizancio. Sirac advierte (Varvara P. Adrianova Perek 1972: 25): "Prefiere vivir con un león o con una serpiente, antes que con una mujer mala" (Пребывати изволи со лвом и змием, нежели с женою лукавою); la misma identificación de la hembra con la propia serpiente sucede en el refranero popular de Dal' (Perek 1972 : 26) como sigue: "La mujer mala, es igual que una serpiente" (Злая жена – та же змея). En *Daniel el Prisionero* (Tschizhevskij y Conrad 1972: 48), encontramos un dicho similar a las sentencias menandreas eslavas que equiparan a la serpiente con la mujer y que puede hallarse en el origen, en el monástico a comentar, de la sustitución del áspid venenoso griego por la serpiente eslava: "La serpiente asfixia al hombre con su veneno, y la mujer mala crea a escondidas filtros amorosos" (Змия чловѣка ядом погубляет, а жена зла зелием подтворят). En la colección aforística *Sabiduría en un verso* (Adrianova Perek 1972 : 25) ya no sólo se compara la mujer con la serpiente, el animal más maligno y pérfido en la mitología religiosa de la creación, sino que se escribe: "La fiera de todas las más feroces es la mujer" (Зверии всех свирепейши есть жена). En la misma línea de animalización, *Sacra Paralela* (Perek 1972 : 26) recogen del elenco de los proverbios salomónicos la variante: "Como una termita en la madera, así destruye la mujer al hombre" (Яко же червь в дереве, тако и жена погубить мужа), donde la destrucción recuerda al envenamiento proverbial menandro de la víbora o de la lanza:

Ἰὸς πεφυκεν ἄσπίδος κακή γυνή. (364)

Una mujer mala es el veneno de un áspid.

Тѣч'на ѣсть з'мнї зла жена. (Sr 162)

ТОЧНА ЁСТЬ ЗМІН ЗЛА ЖЕНА. (G).

La traducción eslava se ajusta bien al griego, por tanto en cuanto esta vez el verso griego también incluye el adjetivo calificativo κακή, “mala”, que pareciera liberar a una parte del género femenino de la perfidia o envenamiento que podrían emanar de un reptil. La sentencia data quizás de época cristiana, motivo por el cual el escriba bizantino ya ha transformado el aticismo menandro misógino sin restricciones. Pero no lo podemos probar, sino sólo suponer a día de hoy. En cuanto al griego ἄσπις, “áspid”, se atestigua en Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.) como: *body of men-at arms, -asp, Egyptian cobra, coluber haié, -ornament*. Entre estos empleos, el erudito bizantino escoge el sentido del armamento militar envenenado, mientras que el traductor eslavo queda más cerca del uso de “cobra egipcia”, al plantear з'мнї, “serpiente”. El griego ἰὸς, “veneno”, se malinterpreta por el traductor eslavo en тѣч'на, “el mismo/lo mismo/exacto”, de ahí que planteen una traducción como Тѣч'на- ТОЧНА, “justamente, la

misma”, quizás incluso influidos por otras sentencias del corpus de Menandro, como la que comentamos inmediatamente a continuación.

El monóstico 371 retoma la comparación como recurso estilístico para canalizar la misoginia y compara el ánimo de la mujer con el mar, intuimos que por su inestabilidad y su peligro mortal ocasional. La variabilidad de la mujer o la imprevisibilidad de su carácter también se juzgan negativamente en el *Relato sobre la conversación del padre sabio y maravilloso, entrega y enseñanza al hijo, granjeada de diferentes escrituras de los santos y sabios padres y del sabio Salomón, Jesús Sirac, y de muchos filósofos y artistas sobre la maldad de la mujer* (extraído por Adrianova Perec 1972: 59 del compilador y crítico literario del XIX Kušlev-Bezborodko), un padre advierte a su hijo sobre el carácter envidioso de la mujer, diciéndole: “Quiere la mujer que todos la halaguen, amen y estimen. Si alaban o estiman a otra, entonces ella no lo soporta y se convierte en enemiga y tira al pozo el piropo” (Хочет убо жена, дабы вси хвалили, любили и почитали. Аще ли иную похваляют, то она возненавидит и вменяет в недружбу и чужую похвалу в студ вьлагает); en esta afirmación, se puede ver hasta cierto punto la impermanencia femenina, sin el elemento de comparación marítimo, eso sí. El modo de ser cambiante se emparenta tradicionalmente con los animales o con el océano, incluso con ambos, como sucede en *Pčela* (Adrianova Perec 1972: 49), en los refranes sobre la maldad del halagador, a quien se compara con las “morsas/focas” (морскими свиньями). En lo que atañe específicamente a la mujer, el temperamento inestable se explora también en *Daniel el Exilado* (Dmitrij Tschizhevskij y Barbara Conrad 1972: 48), quien desconfía de la mujer como guardiana de secretos: “No reveles los secretos a tu mujer, ni buena, ni mala: como antes Lot confesara sus secretos a su mujer, y fue muerto malamente. La mente de la mujer no es firme (fiel)” (Не являи тайны женѣ своеи ни злои, ни доброй: яко же бо преже Лот тайну женѣ своеи повѣ дал, и он было погибе злѣ. Ум женский не твердъ есть):

Ἰσον ἐστὶν ὀργῇ καὶ θαλασσα καὶ γυνή. (371)

El mar y la mujer son iguales en temperamento.

Тѣчнн соутъ себѣ гнѣвъ, море тнѣ з'ла жена. (Sr 167)

тѣчнн сѣтъ себѣ гнѣвъ ꙗ море тн зла жена. (G).

Las traducciones eslavas se ajustan al griego original, como lo demuestran los trabajos lexicográficos. Sólo comentamos la recuperación de la interpolación cristianizante з'ла, “mala”, por la que se libera del pecado del temperamento inestable o enojón a la mujer que no se describe como mala. Los griegos ὀργῇ -θαλασσα, “enfado-mar”, van adecuadamente traducidos en los eslavos гнѣвъ- море, “enfado-mar”, si bien notamos que Sr pierde la primera de las conjunciones coordinadas griegas (no sabemos si por error del escriba o del editor), y tanto Sr como G utilizan el nexo arcaico de coordinación тнѣ-тн para responder al segundo καὶ, “y, incluso, también”. Notamos también el empelo del dativo reflexivo en соутъ себѣ,

“son uno para otro”, que refuerza la idea de identificación entre los elementos de la comparación y que constituye un rasgo típicamente eslavo, además de aparecer alguna que otra vez en la antología proverbial menandrea³⁰. La traducción de ἴσον, “igual”, como тъчнь, “puntual, igual”, se confirma en Franz Miklosich (1862: s.u.), donde тъчнь equivale a los griegos: ὁμοιος, “igual, parejo”, ἴσος, “igual, el mismo”, y a los latinos *similis*, *aequalis*.

El proverbio griego 823 retoma las comparaciones de la femineidad con los fenómenos naturales o las inclemencias del tiempo. Se arremete contra la presencia femenina en el hogar, debido a la opinión de la variabilidad temperamental de la mujer, descrita como un cambio atmosférico una vez más. La incomodidad que causa la mujer en la esfera doméstica en opinión de los escribas grecoeslavos del Menandro sentencioso, también puede enlazar con los versos salomónicos que escriben: “Como la termita en la madera, así carcome al marido la mujer malhechora (perversa). Es mejor vivir en el desierto con un león o con una serpiente, que vivir con una mujer mala y pagana (infidel)”, Якоже червь в древе, тако же мужа губить жена злодейца. Уне жити в пустыни с львом и с змиею, неже жити с женою лукавою и язычною (Perec 1972: 25). En los aforismos populares aparecidos en alguna de las redacciones de *Daniel el Exilado* (Tschizhevskij y Conrad 1972: 47) se compila un proverbio muy parecido a la sentencia menandrea en análisis, que aparece en contraposición a la mujer justa como avivadora de la casa y salvadora del esposo, y dice así: “la mujer mala es como una tempestad en la casa” (...жена лукава аки въялица в дому):

Χειμων κατ' οἶκους ἐστὶν ἀνδρασιν γυνῇ.³¹ (823)

Una tempestad en casa es para los hombres la mujer.

Зналица³² есть въ домоу мужю жена. (Sr 365)

въѡлица б' домоу' есть мъжеки зла жена. (H y G)

Los traductores eslavos preservan sin demasiada problemática la fuente griega menandrea. Falta determinar qué significa el término, raro en principio, въялица, que surge en las recensiones H y G, precisamente debido quizás a que la versión preservada en estos manuscritos comparte fuente (no menandrea) con Daniel el Prisionero. Además, vuelven a interpolar el adjetivo зла en el ramo de la tradición eslava de adscripción rusa (H y G). Podemos también comentar los errores ortográficos (editoriales o escribanos) que penden sobre la transmisión exitosa del corrupto въѡлица (así зналица), escogido para trasladar el griego χειμὼν,

³⁰ Cf. las sentencias Sr 7 y G como traducciones del griego 54.

³¹ Χειμων κατ' οἶκους ἐστὶν ἀνδρασιν κακη γυνῇ ζ F *apud* Siegfried Jäkel (1964: 80) *et* Vatroslav Jagić (1892a:20)

³² Jagić *corr. in* зналица *coll. gr.* (1892a: 20)

“tempestad”. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*), este lexema se traduce al inglés como: *winter, the season of winter, -wintry weather, a storm, tempest*. La tempestad, el invierno, o la estación invernal se traducen con los eslavos *бoypа*, “tormenta”, *зима*, “invierno, frío, tempestad”, *лють*, “tormento, angustia”, en registros de la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*). Ralja M. Cejtlin (1999: *s.u.*) no atestigua *вѣлици*, y tampoco *пиалици*.

El extraño vocablo *пиалици* nos conduce a la única forma atestiguada que se le asemeja ortográficamente: *пианици*, “borrachera” (Cejtlin 1999: *s.u.*). Sin embargo, la oración tendría un sentido algo absurdo si planteara que “una borrachera es para los hombres la mujer en la casa”. En todo caso, sí se nos antoja pensar en una asociación entre dos elementos evaluados tan negativamente en el seno de la tradición literaria cristiana medieval eslavo ortodoxa: la ebriedad y la mujer. La bebida en demasía se teme como una tormenta o una mala circunstancia meteorológica también; así, en el *Izbornik de 1076* (Varvara P. Adrianova Percec 1972: 41) se recoge el enjuiciamiento de la borrachera de la forma que sigue: “Tiniebla y oscuridad es para el alma la bebida a muerte” (*Мрак и тъма есть души пиянство в погибель*).

Cualquiera que consideremos la palabra en cuestión, se halla muy corrupta por el proceso de transmisión, de modo que somos incapaces de llegar con seguridad al término original. La forma *зималици* se origina muy probablemente en la interacción con un proverbio cercano en el corpus que contiene la palabra *зима* en combinación con *и́змѣняѣа*, “se cambia, se transforma”, en unas recensiones eslavas que también comparan el cambio emocional con los fenómenos climáticos, a saber:

Χειμων μεταβαλλει ραδίως εις ευδιαν. (821)

La tempestad se convierte fácilmente en calma

Зима и́змѣняѣа се въ тѣхостѣ, а катарѣ (sic) дроуговѣ въ любовѣ. (Sr 363)

Зима и́змѣняѣа в тѣхѣ ѿ дроуговѣ которѣ в ѡбѣ. (H)

Зима и́змѣняѣа в тѣхостѣ ѿ дроужна которѣ в ѡбѣ. (G)

La aliteración entre los sonidos *зи*, *и́з*, *ѣа* puede llevar también a la confusión del escriba y a la transcripción de un extraño *зималици*. La forma *вѣлици* constituye un error de lectura a partir de *зималици*, donde el grafema *з* se cierra en *в*, y las realizaciones fonéticofonológicas propias del traductor eslavo de adscripción rusa *ни* como *ѣа*. En todo caso, queda por identificar con exactitud la palabra propuesta por los traductores eslavos. Creemos que también se puede rastrear un lexema como *змиа*, “serpiente”, dada la proximidad de otras sentencias que incluyen a este reptil, en combinación con el término *лица*, “rostro, cara, persona”, de modo que la mujer en Sr se contempla como una serpiente personificada. En cuanto a la acción de ese anfibio, tempestad también una diferencia entre el dativo

singular escogido por el traductor de Sr, *мужу*, “para el hombre”, y el dativo plural de H y G *мужем*, “para los varones”, que responde con más cercanía al griego *ἀνδρασιν*, “para los hombres”.

En definitiva, se nos hace imposible ya reconstruir la palabra original, dado lo corrupto del texto. Está claro que los vocablos *зѣлѣница* y *вѣлѣница* están relacionados entre sí por un error gráfico. Lo único que podemos determinar radica en que *вѣлѣница* sucede anterior a *зѣлѣница* y que en esta segunda forma vemos las raíces de *зѣла* y de *зѣма*.

Matrimonio

El proverbio griego 147 evoluciona de la mujer en sí al matrimonio como institución que la contempla por supuesto siempre supeditada al varón; la percepción de la unión matrimonial resulta negativa en esta máxima, por la probable influencia del celibato monástico como opción de vida encomiable y superior, o también debido a la misoginia, esta vez no disimulada, que vertebraba el pensamiento medieval cristiano. Encontramos en la literatura didácticoreligiosa del entorno eslavo ortodoxo citas en donde puede haber enraizado la concepción pesimista del matrimonio. La obra aforística de Daniel el Prisionero (Varvara P. Adrianova Percec 1972: 26) afirma que: “La termita carcome la madera, y la mala mujer echa a perder la casa de su marido” (Червь дерево тлит, а зѣла жена дом мужа своего терять), en la que se yergue como una variante de un proverbio muy frecuente en la literatura proverbial salomónica, como vemos en esta sección³³. En el mismo *Daniel el Exilado* en edición de Tschizhevskij y Conrad (1972: 47), damos con un aforismo muy parecido al menandreo a analizar ahora, con ligeras variaciones léxicas o en el orden de palabras, que no afectan sin embargo al sentido general del arrepentimiento que sobrevendrá al (varón) casadero: “el hombre que se ha casado pronto se arrepiente” (Оженившись человекъ къ скоро раскается). Esta fuente danielina tampoco soluciona ciertos asuntos de traducción en las recensiones sentenciosas ajenas a la tradición manuscrita proverbial menandrea eslava menor preservada en S y P (que serían las más parecidas al Prisionero, sin ser del todo coincidentes):

Γαμεῖν ὁ μέλλων εἰς μετάνοιαν ἔρχεται. (147)

El que va a casarse se encamina hacia el arrepentimiento.

И жении се тѣщен раскаѣтъ се послѣди. (Sr 53)

Ѡжениѣтъ тѣщенѣ раскаѣтъ послѣдѣ. (G).

Ѡженивѣиѣ борзо скоро раскаѣтъ послѣ :~ (Spc 48)

Ѡженивѣиѣ борзо скоро раскаѣтъ послѣ :~ (Spc Sem 47)

Ѡженивѣиѣ борзо скоро раскаѣтъ :~ (S)

³³ V. la página 195 de esta misma sección.

Los traductores eslavos conservan la ideología griega en cuanto a la estigmatización catastrofista del matrimonio. Hay múltiples transformaciones sobre el origen griego dignas de comentario. En primer lugar observamos que el griego γαμεῖν, “casarse”, tiene un reflejo apropiado en el eslavo ѡЖЕННІТІА, “casarse”. No así en los manuscritos menores Spc, Spc Sem, S y P, donde encontramos el participio pasado ОЖЕННВЫНІА, “al haberse casado, quien se ha casado”, ni tampoco en Sr, donde aparece la combinación н ЖЕННТИ СЕ, “y casarse”, “el que se casa”. En cuanto a las formas participiales de pasado, refuerzan la negatividad del matrimonio en el territorio monástico, donde se promulga la soltería como alternativa sublime, por tanto en cuanto la persona ya no puede evitar el casamiento, porque se ha desposado. El ser que ya ha contraído esponsales se aparta del futuro griego, que Sr y G logran transmitir con justeza.

No obstante, en cuanto al testimonio guardado en Sr, н ЖЕННТИ СЕ ТЫЦЕН, “el que encaminándose a casarse”, podemos sospechar que la palabra н, o bien forma parte de un primigenio y desaparecido pronombre de relativo нЖЕ, “quien, el que”, que se percibe en conjunto con el participio de presente ТЫЦЕН, o bien constituye una partícula enfática del estilo de οὐκο, e incluso una conjunción coordinada, que liga esta sentencia con alguna otra máxima de alrededor³⁴. La interpolación de н vendría entonces justificada por la continuidad temática y situacional con la sentencia anterior en el corpus, donde el viejo enamorado redobla la estigmatización negativa del casamiento. La significación se traslada de la idea griega del encaminamiento a la idea eslava de la ida o el apresuramiento. El matiz vendría en que los traductores eslavos convierten la forma verbal de tercera persona de presente del singular griega ἔρχεται, “se encamina”, en un participio ТЫЦЕН, ТЫЦІА (la reflexividad obedece quizás a la influencia del primer reflexivo en ѡЖЕННІТІА), de manera que leen algo así como: “el que se encamina (va, se apresura) a casarse”, en lugar de “el que se casa se encamina”.

Los participios eslavos conservados sólo en Sr y G ТЫЦЕН, ТЫЦІА aparecen en respuesta del griego ἔρχεται. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.), este verbo se define en inglés como: *start, set out, -come or go, -to go to a journey*, entre otros significados. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), ТЫЦАТИА, “correr, darse prisa”, responde con frecuencia a los griegos σπουδαζω, “tener prisa, apurarse”, πειραω, “intentar, emprender, asumir”, σπευδω, “urgir, acelerar, precipitar”,

³⁴La sentencia sobre el viejo enamorado podría impulsar al traductor eslavo a imbricarla con un tipo de proverbio inmediatamente anterior en el entorno del código Sr y con enlace temático también (el amor en la vejez, el matrimonio del que uno se arrepiente), y a concebir las dos sentencias como textos que se explican uno a otro: Sr 52, Spc 47, Spc Sem 46, S y P como traducciones del griego 146.

mientras que el verbo griego ερχομαι, "ir, venir, volver", es decir, encuentra distintas traducciones entre las que destacamos шьѣтковаѣти ("ir, seguir", Ralja M. Cejtin 1999: s.u.), puesto que nos parece más próxima a la raíz que analizamos тѣш-. En efecto, en Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.), el verbo тѣшати ѣ nos reenvía a los griegos σπουδαζω, επιταχύνω, "urgir, acelerar", y a los usos eslavos "aspirar a, tender a" (ruso moderno стремиться) y "apresurarse, adelantar" (ruso moderno спешить).

Además, los traductores eslavos o bien ignoran el griego ὁ μέλλων, "el que va a, el que se quiere", o bien funden los sintagmas participial y verbal griegos ὁ μέλλων y ἔρχεται en único eslavo тѣшѣи, "el que se apresura, el que va, el que se adelanta". Así sucede en los manuscritos Sr y G, pero no en los testimonios menores Spc, Spc Sem, S y P, donde los escribas reinterpretan el apresuramiento eslavo connotado por тѣшѣи-тѣмѣиѣи en las formaciones ѡρζο ѡκορο, "aceleradamente pronto". En Franz Miklosich (1862: s.u.), se atestigua la forma antiguo eslava ѡρζζѣ, "rápido" (Cejtin1999: s.u.) en correspondencia con el griego ταχύς, "raudo, rápido", y el latín *celer*, mientras que ѡκορο se registra como equivalente del griego παρὰυτα, "inmediatamente", y del latín *illico*. La rapidez o la urgencia contenida en los dos adverbios, modifica en los manuscritos eslavos menores a la acción posterior de arrepentirse, más que al acto de casarse (como sucede en Sr y G).

Precisamente la traducción del griego εἰς μετάνοιαν, "hacia el arrepentimiento", con el eslavo ꙗскаѣтъ ѣѣ, "pena, hace penitencia" enfoca el momento cristiano de la penitencia, en un arrepentimiento griego más general. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.), μετάνοιας se traduce al inglés como: *change of mind or heart, repentance, regret, - rhetorically, afterthought, correction*, donde las transformaciones o cambios mentales o de corazón, el arrepentimiento, la corrección pueden estimarse morales, pero no necesariamente cristianas, quedan quizás más ambiguas. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el griego en cuestión se traduce al antiguo eslavo como покаѣниѣ, "castigo, arrepentimiento", y el verbo de raíz idéntica μετανοέω, "darse cuenta demasiado tarde, cambiar de opinión", con los eslavos каѣти сѣ, покаѣти сѣ. La penitencia del que ha contraído matrimonio (la confesión de las penas u ofensas morales que implica la canalización de lo sexual reproductivo por la vía del casamiento, por ejemplo) en los manuscritos Spc, Spc Sem, S y P, y el purgatorio del que va a casarse en Sr y G, encajan dentro de un ámbito eclesiástico donde el sacramento del matrimonio obliga al reconocimiento de los pecados o el pago por ellos.

En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), el infinitivo ꙗскаѣти ѣ se corresponde con los griegos μεταμέλομαι, "sentir arrepentimiento, lamentar, arrepentirse de", καταγιγνώσκειν, "descubrir, observar, reconocer", y se emplea en los usos eslavos de "arrepentirse". Cejtin (*ibid.*) ejemplifica la forma verbal eslava con una cita de Mateo 27: 3: тѣгда вѣдѣѣ

ЮДА • ΠΡΕΔΑΒΥ ΕΓΩ • ΕΚΟ ΟΙΣΤΗΝΩ Η • ΡΑΣΚΛΗΒΣ ΕΩ ΕΤΖΕΡΑΤΗ • ΕΤ ΣΑΡΕΒΕΡΕΝΗΚΣ • ΑΡΧΗΕΡΕΟΜΣ Ι ΣΤΑΡЦЕМΣ (“Entonces Judas, el que lo entregó, viendo que había sido condenado, fue presa del remordimiento y devolvió las treinta monedas de plata a los sumos sacerdotes y a los ancianos”, *Biblia de Jerusalén* 2009). En esta cita el arrepentimiento no se inserta en un contexto de penitencia o confesión eclesiásticas, pero sí en un dominio moral más amplio, e incluso imbricado con la justicia. En Frederick W. Danker (2000: s.u.), los lexemas griegos a los que responde el eslavo ΡΑΣΚΛΑΤΗ ΕΩ, es decir, μεταμέλεσθαι, καταγιγνώσκειν, se utilizan teológicamente en distintos sentidos; por su parte μεταμέλομαι denota en inglés: *to have regrets about something., in the sense that one wishes it could be undone, be very sorry, regret, -to change one's mind about something, without focus on regret, change one's mind, have second thoughts*. Tanto el cambio de opinión sin sentimiento de culpa, como la contrición se contemplan aquí. En lo alusivo al griego καταγιγνώσκω, también en Danker (2009: s.u.), se define en inglés como: *find blameworthy, condemn*.

Podemos sintetizar al fin y al cabo las versiones esclavas en afirmaciones de la suerte de: "El que se apresura a casarse se arrepiente después" (con una posible alusión no demostrable al lado penitencial del arrepentimiento) (Sr y G), "El que se ha casado pronto y rápido se arrepiente después" (donde nos inclinamos a pensar que los adverbios de tiempo "pronto" y "rápido" modifican a la acción de arrepentirse, pero también aceptamos la opción de que transformen al que contrajo matrimonio) (Spc, Spc Sem, S y P). Tanto en el caso de los testimonios esclavos mayores (en virtud de la omisión del participio griego ο μελλων, o de su reintegración en la mente eslava escribana con ερχεται), o en el de los manuscritos menores (por la casuística de los adverbios κορζο ικορζο en respuesta al griego ερχεται), resulta posible que todos los textos menandros esclavos provengan de una fuente distinta del sabio Menandro, por identificar a día de hoy.

El verso griego menandro compilado a partir de Estobeo que a continuación presentamos abunda en la misoginia, ahora desde la perspectiva de los rituales coincidentes con distintos ciclos de la vida y propios de la religión cristiana, como son el casamiento y el entierro. La traducción eslava parece cristianizar el juicio abrupto griego de la felicidad de la mujer exclusivamente en virtud del día que se casa y del que se muere, de modo que la transformación se produce en la pedida y en el acompañamiento al altar como los instantes más extáticos en la vida femenina. La subordinación de la mujer a su rol dentro de la estructura sociocristiana pasa por la creencia medieval de la propensión mayor de las mujeres a la diabolización de su imagen, por la que también *Daniel el Exilado* (Tschizhevskij y Conrad 1972: 31) afirma: “Pues la mujer mala no escucha las enseñanzas, ni estima a la iglesia, ni teme a Dios, ni se avergüenza ante la gente, sino que ofende y juzga a todos” (Зла бо жена ни учения слушаетъ, ни церковника чтить, [ни] Б(ог)а с[я] боить, ни людеи

ся стыдить, но всѣх укоряет и всѣх осужает); la percepción de la peligrosidad de la malignidad de la mujer para la convivencia, impulsa tal vez a los monjes menandros a trasladar un proverbio donde la misoginia se atenúa, pero donde se pretende encarrilar el elemento susceptible de volverse díscolo que vive en la mujer:

Δυ' ἡμεραι γυναικός εἰσιν ἡδισταὶ ὅταν γαμῇ τις
κακφερῇ τεθνηκυῖαν. (10, 1) (*Stobaei flor.* 68.8 *apud*
Vatroslav Jagić 1892a: 5 *et Stob.* 4, 22, 35 *apud* Moreno
Morani 1996: 36)

Dos días de una mujer son los más dulces: cuando uno se casa con ella y cuando la lleva a enterrar. (10 apéndice 1 Mariño y García 1999: 471-472).

Два д(ь)ни еста весела жены тѣхню • егда е просѣтъ ти егда приведеѣтъ ю. (Sr 78)

два еста дѣни женѣ точію слава егда ю просѣтъ ѥ егда ю приведеѣтъ. (G).

Два еста дѣни женѣ добра егда ю просѣтъ ти егда ю приведеѣтъ :~ (Spc 73)

Два еста дѣни женѣ добра • егда ю просѣтъ ти егда ю приведеѣтъ : (Spc Sem 72)

La sentencia eslava parece a primera vista fiel al griego, en la demostración abierta del repudio femenino, si bien el escriba eslavo lleva a cabo procedimientos de encubrimiento o eliminación del talante descaradamente misógino de la glosa menandrea grecobizantina. La mujer se define aquí en virtud de la institución de la boda y del rito del enterramiento, como los dos enclaves más importantes de su trayectoria vital; en las máximas esclavas de Menandro los puntos más culminantes revierten simplemente en momentos dulces, alegres o buenos de la existencia femenina. Notamos en el interior de la tradición eslava una oscilación, para la redefinición de sendos días de la hembra: δυ' ἡμεραι-два д(ь)ни, entre los adjetivos duales весела, “alegres”, слава, “dulces”, y добра, “buenos”, como respuestas al superlativo ἡδισταὶ, “más dulces”. El eslavo слава, “dulces, agradables, gozosos”³⁵ nos parece entonces más literal con el griego que los esclavos весела (веселъ aparece atestiguado en Cejtin (1999: s.u.) en los sentidos de “alegre, jovial” y de “alegre, gozoso, contento”) o добра, “buenos”, aunque también resulten afortunados los campos semánticos de la alegría y de la bondad como sinónimos de la dulzura. Puede tratarse también de un asunto recensional, por probar a día de hoy³⁶.

En el texto menandreo eslavo los días alegres de la mujer podrían remitirnos también a la etimología descrita del vocablo en cuestión: se trata de días sanos, intactos, buenos, merecedores, en los que la fémina se

³⁵ V. más detalles sobre la noción de la dulzura o de lo placentero en la sección de la tesis destinada al placer, en las páginas 589-657.

³⁶ Se consulta para indagar en lo recensional Slavova (1989) sin éxito.

construye socialmente por la pedida de mano y el casamiento, por ser esposa, o incluso por la igualación o la alineación de la muerte, por completar ciclos. De todos los rasgos positivos que entraña la raíz **vesel-*, arrancan, en opinión de Kolesov (*ibid.*), las nociones de la alegría de la suficiencia, la salud y el júbilo. A su vez, como también estudia el filólogo ruso (2001: 127), la forma *сладка* comparte con *добра* la equivalencia con el griego *ἡδύς*, en los sentidos de “dulce, sabroso, apreciado”. En versículos como 1 Corintios 7:27 (“¿Estás unido a una mujer? No busques la separación. ¿No estás unido a mujer? No la busques”, *Biblia de Jerusalén* 2009, y en la versión rusa: Соединен ли ты с женой? не ищи развода. Остался ли без жены? не ищи жены, *Texto sindodal* 1876), puede anidar la razón para la copia de una sentencia atribuida a Estobeo como la que estamos analizando.

La asociación de la bondad con las jornadas en la existencia de la mujer, reincide así pues en la imbricación conceptual de nociones como la dulzura, la alegría, la benignidad en los textos de tipo cristiano. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*) se describe la forma *ἡδύς* en su sentido más amplio, como: *sweet to the taste, smell or hearing: metaph. Sweet, pleasant, -of persons, pleasant, welcome, dear, glad*. Los conceptos del dulzor sensorial aplicados a la persona convierten a este ser en querido, agradable, bienvenido, que se manifiestan como calificaciones muy ligadas a la visión de bueno. La benignidad se torna tal vez el término que engloba al resto por las implicaciones semánticas e ideológicas de las bautizadas como jornadas más dulces.

En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*), el vocablo *весель* se hace anejo habitualmente al griego *χαριεις*, “gracioso, amoroso, agradable, placentero”, mientras que el lexema *ελαδικα* se vierte a la lengua griega como *γλυκὺς*, “dulce al gusto”, metafóricamente, “dulce, delicioso”, *ηδύς*, “agradable, placentero”, y el antiguo eslavo *добръ* (Ralja M. Cejtin 1999: *s.u.*) responde a los griegos *καλός*, “bonito”, *ἀγαθός*, “bueno”, *περικαλλής*, “muy bonito”, *εὐλαβής*, “cuidadoso, discreto”, “piadoso, devoto”, *ἡδύς*, *εὐθαλής*, “florecente”, *εὐγενής*, “bien nacido, de raza noble, generoso”, *καλλίνικος*, “triunfante, victorioso”, *χρηστός*, “bueno, excelso”, *συνετῶς*, “inteligente, sagaz, comprensivo”, entre otras múltiples voces (Liddell y Scott 2007: *s.u.*). Nos hallamos ante territorios léxicos todos ellos bastante similares, al iluminar distintas facetas del bien en conexión con la femineidad, pero convenimos en considerar el ruso *G* como la variante léxica más cercana al griego *ἡδίσται* que además está en un grado superlativo, frente al positivo eslavo.

Otros asuntos de traducción relevantes conciernen a la atenuación moralística de los verbos antiguo eslavos *проесть/прочесть*, “pide”, y *принесть/принесть*, “lleva”, elegidos para reflejar el tándem griego *γαμῆ*, “se casa”, y *φέρει τεθηκυῖαν*, “llevará a enterrar”. Se trata tal vez de

eufemismos para evitar señalar tan directamente el sacramento del matrimonio o para vadear el nombramiento de la muerte. Veámoslo.

En lo alusivo al eslavo proverbial *просесть*, en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), se atestigua el verbo *просити* en vínculo con los griegos *αἰτέω*, “pedir, preguntar, demandar”, *αξιόσομαι*, “esperar, requerir, pedir”, *ἐπερωτάω*, “consultar, inquirir, cuestionar, preguntar”. En cuanto a la utilización eslava de este infinitivo *просити*, encontramos en Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) los usos de “pedir”, “aspirar, tender”, “ansiar, codiciar”, “desear”, “necesitar”, “obtenerse, procurarse”, “pedir limosna”. Ninguno de los ejemplos de empleo citados por la autora incluye los explícitos casamenteros: “pedir en matrimonio” o “tomar por esposa”, si bien podemos sobrentenderlos en el conjunto del verso menandro. El que se rehúse traducir el vocablo con un esperable **πηνιτᾶ λα* para transmitir la idea del desposorio obedece tal vez a los motivos eufemísticos aludidos con anterioridad.

De hecho, el infinitivo *πηνιτᾶ λα* resultaría más adecuado al griego proverbial *γαμέω*, que aparece definido en Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.) como: *to marry, to take a wife, -to give in marriage, of the woman, to give herself in marriage, to wed, -of the parents, to get their children married, betroth, to get a wife for the son or a husband for the daughter, -passive, to be wedded or taken to wife*. Las traducciones eslavas responderían a los usos de “casarse” o de “tomar esposa”. En cuanto a la perífrasis griega del monóstico menandro *φερῇ τεθνηκυῖαν*, notamos que *φερῇ* responde al habitual y polisémico *φέρω*, “llevar” en su sentido más general, mientras que *τεθνηῶθι* en Henry Lidell y Robert Scott (1996: s.u.) nos remite a *θνήσκω* y se traduce al inglés como: *die, as well of natural as of violent death, -metaphorically: of things, perish*. La forma proverbial *τεθνηκυῖα* constituye el participio femenino, atestiguado según los autores (*ibid.*) en Hiponacte, 29, E. 476 en la cita: “la que muere, la que perece”. El concepto griego de “llevar a perecer a una mujer” puede resonar altamente pagano en los oídos monacales eslavos, de ahí que los traductores sustituyan por el más comedido *привести* en un afán eufemístico. En la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: s.u.) se recoge el general *привести* en relación con el griego: *φέρω*, en combinación con los prefijos *κατα-προς*. También en *Amartolos* (*ibid.*) se refiere una utilización eslava del verbo *привести* en combinación con la novia o futura esposa: *привести невестыю*, “conducir a la novia”, como respuesta habitual al griego *νυμφεύω*, “dar a una hija en matrimonio, prometer en matrimonio”, en la voz media y relativo al hombre, “tomar por esposa”.

De todos modos, en el proverbio eslavo la verbalidad *привести* descansa en el contexto contrario griego de “llevar a enterrar”, no “conducir a casar, portar al matrimonio”, de ahí que consultemos en Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) las utilizaciones de *привести*, a saber: “llevar, conducir”, “invitar, llamar”, “sacrificar, ofrecer en sacrificio”. ¿Acaso el escriba eslavo

escoge **πρὴκεδᾶν** para responder al griego **φέρη τεθνηκυῖαν**, pensando en el sentido verbal del ofrecimiento en sacrificio o del acto sacrificial, como alusión velada al rito funerario del enterramiento? ¿Tal vez los monjes eslavos repiensan la forma verbal **πρὴκεδᾶν** en los significados más primarios de llamar o invitar (se sobrentiende que a casarse) o incluso llevar y conducir al altar matrimonial? De esta forma, más que un empleo eufemístico, habría una sustitución de llevar a enterrar o cortejar fúnebremente por conducir al altar, en un nexo correlativo con el anterior **πρόσαν**, “piden”. Así pues, los traductores eslavos vendrían a cristianizar el texto griego ácidamente misógino con una reinterpretación del estilo de: “Los dos días alegres (dulces, buenos) en la vida de una mujer son cuando la piden (en matrimonio) y cuando la llevan (al altar, a casarse)”.

La construcción temporal griega con **ὅταν**, “cuando”, se preserva con éxito en las versiones eslavas, si bien por duplicado, a fin de reajustar la distribución sintáctica en dos proposiciones que jueguen un paralelismo apropiado, o bien a los verbos antónimos, o bien a los verbos correlativos que expresan dos acciones que se siguen una a otra: la pedida de mano y la boda: **ѿгда ѿ... ти ѿгда**, “tanto si/cuando...como si/cuando”, **ти ѿга** (Sr, Spc, Sem) o **и ѿга** (G), “y cuando/si”. Señalamos la diferencia entre las conjunciones **ти** e **и**, donde la primera constituiría un uso arcaico. Además apuntamos la interpolación del adverbio **тъчню-точню** que dota a los manuscritos Sr y G de un punto más de misoginia, al sostener que “sólo” dos días son alegres, dulces, buenos en la vida de la mujer, conectando en ese sentido de algún modo con el superlativo griego “los más”.

El proverbio griego 159 pasa del enfoque simplista de la vida de una mujer condensada en los instantes definitorios únicos de la boda y del entierro, a la consideración de la institución del matrimonio en sí como un mal, no desde la perspectiva femenina, sino desde la óptica de todos los seres humanos. La estigmatización pésima de la femineidad puede, no obstante, influir en la aceptación resignada del esponsal, a pesar de su consideración negativa. *Daniel el Exilado* (Tschizhevskij 1972: 29) recomienda encarecidamente en sus aforismos: “Pero sobre todo, hermanos, mirad la mala mujer. Le dice a su esposo: ¡señor mío y ojos míos!. Yo no puedo mirarte: si me hablas, entonces cojo y me muero, y me retienen todos los miembros del cuerpo, y caigo (me arrodillo) a tierra” (Но по сему, братіа, рассмотрите злу жену. И рече мужу своему: господине мои и свѣте очію моею! Азъ на тя не могу зрѣти: егда глаголеши ко мнѣ, тогда взираю и обумираю, и въздержат ми вся уды тѣла моего, и поничію на землю); ante esta pintura de la mujer falaz, hipócrita, teatrera, se puede entender que los escribas eslavos (independientemente del monacato), desestimen la unión matrimonial como un mal o una pena. De todos modos, no sólo la negatividad contra la mujer arraiga en estos argumentos. Además, la percepción del matrimonio como perversión puramente terrenal, pero no celestial se vuelve otro factor relevante. Podemos comprobarlo en Lucas 20:33-34: “Entonces, ¿de cuál de ellos será mujer en la resurrección? Porque fue mujer de los siete’. Jesús les dijo: ‘Los

hijos de este mundo toman mujer o marido;” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa ofrece: *итак, в воскресение которого из них будет она женою, ибо семеро имели ее женою? Иисус сказал им в ответ: чада века сего женятся и выходят замуж* (*Texto Sinodal* 1876):

Γαμος γὰρ ἀνθρωποισιν εὐκταῖον κακόν. (159)

El matrimonio es para los hombres un mal deseado.

ЖЕНИТВА ОУБО ЧЛ(О)В(Ѣ)КОМЪ ОБЫЧНО З'ЛО ІЕСТЬ. (Sr 62)

ЖЕНИТВА ЧЛКѠ ОБЫЧНО ЗЛО ІЕСТЬ. (G).

ЖЕНИТВА ЧЛКѠ ВСТѢМЪ ОБЩАЯ ПЕЧАЛЬ :~ (Spс 59)

ЖЕНИТВА ЧЛКѠ ВСТѢМЪ ОБЩАЯ ПЕЧАЛЬ :~ (Spс Sem 58)

La traducción eslava transmite la idea griega de lo contraproducente del matrimonio, si bien desde la órbita de lo necesario o acostumbrado (обычно), en lugar de lo deseado (εὐκταῖον). Otro aspecto notable radica en la consideración de los esponsales como un mal y dolor (з'ло, печаль, en respuestas al griego κακόν, “mal”³⁷) necesarios, lo que parece comprensible en una sociedad cristiana feudal donde las únicas vías posibles de definición religiosa resultan el celibato reglado en una orden monástica o el matrimonio contraído eclesiásticamente. El desposorio se convierte en una institución que el ser humano debe padecer o sufrir en carne propia o en las vidas ajenas, en lugar de intentar erradicar, quizás como conducto adecuado al sexo procreativo.

El lexema proverbial eslavo ЖЕНИТВА no se recoge en Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), pero sí el verbo ЖЕНИТИ СЯ, “casarse”. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*), el griego γάμος, “matrimonio”, se refleja con el eslavo бракъ, “matrimonio”. En Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), el antiguo ruso ЖЕНИТВА se recoge en los usos de: “matrimonio, casamiento”, “boda, nupcias”. El hecho de que el antiguo eslavo ЖЕНИТВА no se atestigue en los textos tempranos (X-XI, apud Ralja M. Cejtin 1999: *s.u.*) y se atestigue sólo en testimonios antiguo rusos como el *Izbornik de 1073*: Въ мироу, и въ бѣствѣ, и въ женитвѣ питании соущи, “En la paz, y en la riqueza, y en el matrimonio y en la comida estando”, Sreznevskij 1989: *s.u.*), nos devuelve a la existencia probable de un traductor o copista eslavo monástico sin acceso al matrimonio o a su reglamentación eclesiástica (sacramento que pueden recibir sólo las castas más altas de la jerarquía eclesiástica o que promulgan sólo los párrocos o sacerdotes, no los monjes), como consideramos al adaptador de las sentencias menandreas en análisis.

A la mujer se la sitúa fuera de la órbita eclesiástica del monje célibe, del espacio sagrado en la tierra reservado al varón, al apostolado. Así se

³⁷ Más detalles sobre este reanálisis en la sección de la tesis consagrada al dolor, en las páginas 693-695.

pone de manifiesto en el Libro III, *Sobre el sacerdocio*, de San Juan Crisóstomo (*New Advent*, Kevin Knight 2009):

Puesto que todas esas bestias, y más que esas, se alimentan de la roca de la que he hablado, y aquellas a quienes han capturado una vez se hunden inevitablemente en una profundidad tal de servidumbre que incluso para placer a las mujeres ofrecen muchas cosas que es mejor no mencionar. La ley divina de hecho ha excluido a las mujeres del ministerio, pero se esfuerzan en confiárselo; y puesto que no pueden efectuar nada por sí mismas, lo hacen a través de la agencia de otros; y no han sido investidas con mucho poder de modo que puedan asignar o rechazar curas a su voluntad: las cosas de hecho se invierten, y el dicho proverbial debe verse realizado- Los gobernados dirigen a los gobernantes: y es que acaso hay hombres que hacen esto, en lugar de las mujeres, que no han recibido la encomienda de enseñar. ¿Por qué digo enseñar? Porque el bendito Pablo quisiera las podía sufrir en la Iglesia. Pero he oído a alguien decir que han obtenido un gran privilegio de discurso libre, incluso para rebatir a los prelados de las Iglesias, y censurarlos más severamente que los dueños con sus siervos.

Se configura aquí una representación de la mujer como elemento que estropea, de ahí que la concepción matrimonial se interprete como pena sufrida con resignación. De nuevo los redactores de *Daniel el Exilado* (Dmitrij Tschizhevskij y Barbara Conrad 1972: 47) compilan un verso familiar para los escribas menandros del proverbio recién analizado: “El matrimonio es para todos los hombres un dolor (una pena)”, Жени́тва вся́кому чело́вѣкъ печал, donde las variaciones serían mínimas entre el Menandro el Sabio y Daniil Zatočnik.

El monástico griego 160 retoma la temática matrimonial, esta vez con el empleo del infinitivo γαμεῖν, “casarse”, en lugar del sustantivo problemático en la sentencia anterior γαμος, “casamiento, matrimonio”; contiene una mirada desfavorable en potencia hacia la institución matrimonial, si bien no se trata de una óptica tan explícitamente repudiable como la expresada en la sentencia inmediatamente anterior. La advertencia del aprendizaje a partir de los vecinos sobre la institución matrimonial puede provenir de pensamientos concernientes a las malas experiencias del prójimo, como las citadas por Varvara P. Adrianova Perec (1972: 47) en un extracto de la miscelánea *Pčela* del discurso “Sobre la pureza y la sabiduría”, que aparece entremezclado con un fragmento de algunas palabras de Crisóstomo; allí se demuestra el mal que causa el arribismo femenino, y se compara a la mujer con un león: “Como alguien que, al haber tomado un león, y haberlo visto [ser] orgulloso y terrible, y habiendo cortado sus crines, y habiendo arrancado sus dientes, y habiendo cortado sus garras, lo hará vergonzante y ridículo [quien era] previamente horroroso e impaciente, y aterrorizaba a todos con un simple rugido, así también [son]

las aproximaciones de una mujer.” (Яко же кто, им льва, гордаго и грознаго его зря, и потом постриг его криву и исторгав его зубы, и отрезав ногти, срамна его створить и смешна, древле страшнаго и нестерпимаго, и единемъ рыканьемъ вся пострясаящаго, тако же и женская приближенья). La leonización de la mujer y la crítica de sus intenciones ocultas pueden disuadir de casarse con ella a cualquiera. Sospechamos que se trata de un destinatario varonil, dada la contextualización aforística medieval, donde encontramos, por ejemplo en el ámbito de la literatura ruso medieval (Perec 1972: 59) el *Relato sobre la conversación del padre sabio y amante de las gentes y del sabio Salomón, Jesús Sirac, y de muchos filósofos y artistas sobre la maldad de la mujer*, que se distribuye entre los desarrollos descriptivos de la mujer buena y de la mala:

Γαμεῖν δε μελλων βλέψον εἰς τοὺς γειτονας. (160)

Cuando tengas la intención de casarte, mira a tus vecinos.

Женити се хотѣ смотри сусѣдѣ толи же. (Sr 63)

ЖЕНІТІСѦ ХОТѦ СМОТРИ СУСѢДѢ ТОЛИ ЖЕНІСѦ. (G).

ЖЕНІТІСѦ ХОТѦ ВЪПРОШАИ СУСѢДѢ ТОЖЬ СѦ ЖЕНИ :~ (Spc 61)

ЖЕНІТІСѦ ХОТѦ ВЪПРОШАИ СУСѢДѢ, ТОЖЬ СѦ ЖЕНИ : (Spc Sem 60)

ЖЕНІТІСѦ ХОТѦ ВЪПРОШАИ СЪСѢ ТѢ ЖѢ СѦ ЖЕНИ : (S)

ЖЕНІТІСѦ ХОТѦ ВЪПРОШАИ СЪСѢДѢ ТОЖЕЯ ЖЕНИ : (P)

Aunque la traducción eslava parezca en primera instancia fiel al griego, descubrimos en el análisis que los manuscritos eslavos en general (al menos sí con toda seguridad los menores: Spc, Spc Sem, S y P) modifican el sentido original griego, e instan al matrimonio como única salida, mientras que en el monástico griego la advertencia de observar al vecino como modelización o pauta en vistas al propio matrimonio, no encamina la resolución de la opción matrimonial en ninguna dirección: propensa o contraria al casamiento. La cuestión nupcial queda así más abierta en la sentencia griega que en los proverbios eslavos, por una serie de cambios morfosintácticos y léxicos que ahora analizamos. La transformación fundamental gira en torno a la parte final del proverbio: eslavos толи же (Sr), "entonces lo mismo", толи женися (G), "entonces cástate", тожь сѦ жени, "también cástate", тожея жени (Spc y Sem, P), "también cástate", тѢ жѢ сѦ жени (S), "también (¿?) cástate".

La variante de redacción antiguo serbia podría juzgarse relativamente cercana al griego δε, "pues", que se define en Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) como: *conjunctive particle, but, -if often serves to merely to pass from one thing to another, when it may be rendered and, further*, entre otros significados y funcionalidades. El antiguo eslavo толи se atestigua en Ralja M. Cejtlin (1999: s.u.) como "y después", "después de esto", en correspondencia con el griego και, "también". La conexión conceptual en la función coordinada entre δε en sus usos de *and, further* y

толи en sus acepciones de и потом, после, se nos antoja elevada, de ahí que consideremos la variante preservada en el manuscrito serbio толи acertada. La forma antiguo eslava же sería enfática.

La voz толи como se atestigua en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), entra en relación con una forma griega distinta de la proverbial, a saber: οὕτως, que significa en Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), entre otros muchos usos: *in this way or manner, so thus, -with a qualifying power, so, only so, simply, no more than*. Creemos que para el proverbio menandroo cabría aceptar la primera de las significaciones: “de esta manera, de manera tal”, que viene además reforzada por un же enfático. Parece que el traductor ruso en G reinterpreta este último же como parte del imperativo женица, en continuidad con el sentido de толи como “de esta manera, de manera tal”, o incluso en el sentido de “sólo entonces”, en una lectura como: “Si te vas a casar, mira a tu vecino, sólo entonces cástate”. El “cástate” eslavo emanado de la reelaboración de la partícula enfática же duplica el énfasis.

Los manuscritos eslavos Spc y Spc Sem dan un paso adelante en el reanálisis y no sólo añaden ца жени en un orden de palabras peculiar, sino que además convierten толи en тожь. Este misterioso тожь emanaría, ora del atestiguado en Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) тоже, en el sentido de “también”, ora de una realización pronominal enfática donde colapsan el pronombre тѣ con la partícula enfática же (Cejtin 1999: s.u., traduce тѣ же al ruso moderno тот же, “lo mismo”). En la versión preservada en P, тожея, el pronombre reflexivo se aglutina pospuesto a la voz originaria тоже. En cuanto a la recensión conservada en S, тѣ жѣ, se nos antoja un error ortográfico del escriba o del editor por haplografía del *titlo* en la palabra цаца, “vecinos”, en genitivo plural.

En resumen, las diferentes lecturas que podemos plantear para las redacciones eslavas que varían alrededor de la reinterpretación del griego δε, en combinación con las ampliaciones enfáticas sobre la base del imperativo жени ца, rezarían algo así como:

“Al quererte casar, mira a los vecinos de manera tal (толи же)” (Sr)

“Al quererte casar, mira a los vecinos, entonces (толи) cástate” (G)

“Al quererte casar, pregunta a los vecinos, cástate lo mismo (тожь)”

(Spc y Spc Sem)

“Al quererte casar, pregunta a los vecinos, cástate lo mismo (тѣ жѣ)”

(S)

“Al quererte casar, pregunta a los vecinos, cástate también (тоже(я))”

(P)

En cuanto a la variación léxica entre los eslavos смотре, “mira”, y въпроси, “pide, pregunta”, notamos que los manuscritos Sr y G quedan más próximos al griego βλεψον, “mira a”, mientras que los textos Spc, Sem, S y P responderían con más eficacia al griego ἐρωτάω-ἐπέρομαι,

“preguntar”, como se registra en Franz Miklosich (1862: s.u.), donde se da también el latino *interrogare*. Recordamos el proverbio de *Daniel el Exilado* (Tschizhevskij y Conrad 1972: 46): “Y tú, hombre, si no puedes casarte, pues primero pregunta a los cercanos” (И ты, человек, не моги о себѣ жениться, но прежде спрашайся зъ ближними своими), fuente que podría compartirse por las variantes Spc, Spc Sem, S y P, como indicamos al presentar el aforismo en análisis, y debido a la aparición de la forma спрашайся, “pregúntate” (literalmente, es decir, asesórate), que se relaciona con los verbos imperativos *въпрошати* recogidos en las sentencias menandreas eslavas menores que perviven como “traducciones” de la sentencia griega 160.

El cuestionamiento matrimonial en el proverbio analizado, nos reenvía, en suma, a Daniel el Exilado quien se niega a casarse con una rica (Tschizhevskij y Conrad 1972: 59); esta visión refuerza la estigmatización despreciativa de la actitud de la mujer dentro del matrimonio; así ocurre en el *Relato de la conversación del sabio y maravilloso padre, entrega y enseñanza al hijo, granjeada de diferentes escrituras de los santos y sabios padres y del sabio Salomón, Jesús Sirac y de muchos filósofos y artistas sobre la maldad de la mujer* en compilación de Kuševlev-Bezborodko, comentado por Perec (1972: 59), con declaraciones del tipo de que si “el varón no cumple sus deseos (de la mujer), entonces ella respira hondo, llora y solloza, no dice ni poco ni bueno, sus ojos cambian, la nariz se le atasca, y los dientes se le aprietan, y lo que dice el marido, ella lo pincha como un oso, y ante él llora día y noche, y no le deja en paz a su marido, tiene enfado/rabia” (en ruso: хотения его не исполнит, тогда она зельно воздыхает, слезит и шепчит, ни худа ни добра не глаголет, очи свои изменит, нос потупит, и зубы своими скрегчит, и что речет муж ее, и она что медведица пыхнет, и пред ним плачет день и ночь, и мужу своему покоя не даст, гнев имеет).

El matrimonio se percibe obviamente destructivo, pero más que desaconsejarse, como ya viéramos en proverbios precedentes, se ha de sufrir. En la compilación de dichos populares aparecida en la redacción P de *Daniel el Exilado* (Dmitrij Tschizhevskij y Barbara Conrad 1972: 46) aparece una expansión de la sentencia en análisis: “Si alguna gente de poca inteligencia, al querer casarse por su debilidad y por la belleza de la mujer: pues esa belleza es como miel en la lengua, y después deja el gusto amargo. Y tú, hombre, que no puedes casarte por ti mismo, entonces pregunta antes a tus cercanos” (Аще бо кои людие малоумниі, хотяще жениться слабости ради своя и красоты ради женскои: та бо красота аки мед на языке, а опосле горшие пельни. И ты, человек, не моги о себѣ жениться, но прежде спрашайся зъ ближними своими). Los cercanos se reemplazan por los vecinos en el Menandro el Sabio eslavo y las redacciones menores Spc, Spc Sem, S y P coinciden en el verbo de inquirir: “pregunta”, mientras que Sr y G difieren de Daniel al proponer una verbalidad relacionada con el sentido de la vista: “mira”, lo que nos inclina a pensar que Sr y G proceden de una fuente “auténticamente” menandrea y no así el resto de los manuscritos, de época ya cristiana.

El proverbio griego 296 explora el utilitarismo en las relaciones matrimoniales, y recomienda decantarse por el carácter (suponemos que sensato o virtuoso) de la pareja; sospechamos también que se trata de un verso dirigido al varón, que se yergue como el elemento de la pareja que normalmente elige a la esposa y no viceversa, en un entorno patriarcal, además de que los participios masculinos singulares delimitan por completo el género del casadero. Podemos estar ante una alusión velada a las asociaciones prematrimoniales, como en Hebreos 13:4: “Tened todos un gran respeto al matrimonio y conservad sin mancha el lecho conyugal, pues Dios juzgará a los fornicarios y adúlteros.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa escribe: Брак у всех [да будет] честен и ложе непорочно; блудников же и прелюбодеев судит Бог (*Texto Sinodal* 1876). En 1 Corintios 7:28 se advierte igualmente sobre los vínculos prenupciales indebidos: “Mas, si te casas, no pecas; y, si la joven se casa, no peca. Pero todos ellos padecerán tribulaciones, que yo os querría evitar” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso ofrece: Впрочем, если и женишься, не согрешишь; и если девица выйдет замуж, не согрешит. Но таковые будут иметь скорби по плоти; а мне вас жаль (*Texto Sinodal* 1876):

Ηθος προκρινειν χρηματων γαμοῦντα δεῖ. (296)

Quien se casa debe preferir el carácter al dinero.

Н'равѣ паче имѣннѣ лѣпо имѣти женѣщѣмоу се. (Sr 123)

нравѣ паче имѣнїѣ лѣпо ѣсть имѣти женѣщемусѣ. (G).

Los traductores eslavos se ajustan con bastante firmeza al texto griego. De todos modos, perviven matices translacionales que queremos comentar. El grueso de la traducción se asienta sobre el reflejo del griego προκρινεω, “preferir”, que en Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*) se atestigua como: *to choose before others, pick out, prefer before, -to judge before hand, decide*. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*), este lexema griego se traduce al antiguo eslavo como: изволити, “permitir, elegir”. Sin embargo, los manuscritos eslavos Sr y G utilizan el adverbio паче para denotar el “prefiere” griego. Puede tratarse de un mecanismo meramente lingüístico de adaptación más libre de la preferencia. Recordemos que el escriba antiguo eslavo podría haber empleado el esperable изволи (como ya hace en alguna otra sentencia destinada al tema de la mujer)³⁸, en lugar del propuesto паче. Creemos que nos hallamos ante un mecanismo de adaptación léxicosintáctica más que ideológica, puesto que al griego προκρινειν... δεῖ, “debe preferirse”, le corresponde el eslavo паче...лѣпо, паче...лѣпо есть, “es más preferible”. El genitivo griego γαμοῦντα, “el que se casa”, en función de encabezamiento actante, se transforma en un dativo, женѣщѣмоу се, “al que se casa”, también sujeto de la oración impersonal. De todos modos, la interpolación de имѣти, “tener”,

³⁸ Cf. páginas 159-163 de esta misma sección.

forma parte de un proceso de reelaboración oracional, de modo que en las recensiones menandreas eslavas consideramos al que se casa como quien debe tener mejor carácter que dinero, frente al griego en donde el que contrae nupcias debe optar por el modo de ser de la otredad, en lugar de por su pecunia. El cambio de perspectiva nos lleva de lo que se obtiene de los esponsales en el texto griego, a lo que se espera aportar al matrimonio en el texto eslavo, la personalidad por encima del sustento económico. Ahí sí emerge una suerte de ideología.

En cuanto a la traducción de los griegos *ηθος*, “carácter”, como el eslavo *нравъ*, y *χρημάτων* como *имѣннѣ*, podemos apuntar aquí que entran en contraposición la preferida espiritualidad con los bienes materiales denostados, una vez más como pauta habitual en el cristianismo. En la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: s.u.), *χρημα*, “bienes”, equivale a: *имѣннѣ*, “riqueza”, *злато*, “oro”, *златънькъ*, “dorado”, *стѣжаниѣ*, “adquisición”, *богатыство*, “fortuna, riqueza”, *злато и серебро*, “oro y plata”. Se desprende una idea de las riquezas contantes y sonantes, que entroncan de alguna manera con la dote física que alguien podría aportar al casamiento o percibir de la unión matrimonial. Los monjes eslavos aluden al receptor de las posibles riquezas, denunciando los matrimonios por interés, mediante la utilización de dos lexemas eslavos que por su semántica enfrentan las esferas de lo psíquicoanímico con lo crematístico o material³⁹.

El proverbio griego 300 contrasta la soltería con el matrimonio, en una exhortación escindida al celibato o al matrimonio donde uno gobierne, mande, domine, sea dueño. Esta ideología griega, connatural a la organización social patriarcal o monástica bizantina, se transforma en las traducciones eslavas en una defensa o de la boda humilde o del celibato, donde podemos sentir hasta cierto punto las ideas de *Daniel el Exilado* cuando se expresa sobre la naturaleza de las cosas en sus aforismos didáctico-religiosos de redacción A (Tschizhevskij y Conrad 1972: 26): “Ya se dice en los refranes populares: ni la cabra es ganado en los ganados, ni el animal vivo es fiera entre las fieras, ni entre los pescados es pescado el cangrejo, ni es pájaro entre los pájaros el vampiro, ni hay hombre entre los hombres sobre el que gobierne la mujer, ni hay mujer entre las mujeres que sea más noble (valiente) que su esposo” (Глаголетъ бо в мирскихъ причтахъ: не скоть въ скотѣхъ коза; ни звѣрь въ звѣрехъ ожь; ни рыба въ рыбахъ ракъ; ни потка въ поткахъ нетопырь; не мужъ в мужехъ, иже кимъ своя жена владѣть; не жена в женахъ, иже от своего мужа блядеть); de acuerdo con el pensamiento danielino, podemos entender que los traductores de Menandro promuevan una manera de actuación evitacionista del matrimonio o reforzadora de la soltería, dado que la lógica de la vida reside en que el varón rija sobre la mujer y que la hembra siempre sea menos virtuosa que él. En 1 Corintios 7:27 queda preclaro el mensaje

³⁹ V. más detalles sobre la traducción de los griegos *ηθος* y *χρημάτων* en las secciones de la tesis destinadas al carácter y a la riqueza, en las páginas 41-50 y 543-550.

antimatrimonialista también: “¿Estás unido a una mujer? No procures la separación. ¿No estás unido a mujer? No la busques” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el versículo ruso reza: Соединен ли ты с женой? не ищи развода. Остался ли без жены? не ищи жены (*Texto Sinodal* 1876):

Ἡ μὴ γαμει το συνολον ἢ γαμῶν κρατει. (300)

O no te cases o, si te casas, sé tú el amo.

Или (не) ѡженн се бѣх'ма или ѡт(ъ) жены бѣздрѣжи се. (Sr 131)

La traducción eslava intenta reflejar el sentido griego original para la primera parte de la sentencia, si bien en la segunda parte los traductores llevan a cabo una reelaboración ideológica significativa. Además la adaptación eslava se halla poco atestiguada, sólo en uno de los manuscritos, lo que puede deberse a errores en la transmisión textual o a que los copistas del resto de las tradiciones eslavas consideran este verso un tanto anticristiano, si tenemos en cuenta que insta a casarse gobernando o a no casarse, rompiendo tal vez con la cédula fundamental de la unidad familiar de esposo y esposa o de célibe monástico que dista de ser amo, para alzarse como humilde servidor de la divinidad. De hecho, el griego το συνολον, “el amo”, se traduce al antiguo eslavo en el único testimonio preservado, Sr, como бѣх'ма, que en Franz Miklosich (1862: s.u.) tiene las equivalencias griegas: ὁλως, “completamente, del todo”, συνόλως, “del todo, de una vez”, y latinas: *omnino, penitus, in universum*.

Vatroslav Jagić (1892a: 8) reconstruye la partícula negativa не quizás inspirado por el sentido cristiano de la humildad con que los contrayentes deben ir al matrimonio, de manera que propone una lectura del tipo de: “O no te cases siendo el amo, o absténate de las mujeres”, en lo que constituye toda una declaración de intenciones monásticas, donde a las dos alternativas de matrimonio de la fuente griega (casarse con todo el poder o no casarse) se respondería con la humildad cristiana (no casarse adueñándose, o no tomar mujeres). La abstinencia o restricción matrimonial expresadas en el griego γαμῶν κρατει, “abstente de casarte”, se plasman con cierta justeza en el eslavo ѡт(ъ) жены бѣздрѣжи се, “de las mujeres absténate”. El griego κρατειν se atestigua en Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) como “controlar, abstenerse, dominar”, entre otros significados. Frederick W. Danker (2000: s.u.) confirma estos sentidos: *to accomplish something by overcoming obstacles, attain, -to use one's hands to establish a close contact, hold, -to take control of someone or something, seize, control, -to hold up or serve as a foundation for something, hold, upright, support, -to control in such a way that something does not happen, hold back or restrain from, hinder in an action, -to adhere strongly, hold, -to cause condition to continue, hold in place*.

Las nociones del dominio, del control para que algo no suceda, del constreñimiento de algo, de causar que alguna cosa no continúe, de retener en un lugar, de tomar el control de algo, pueden enlazar a la perfección con la abstinencia o retención eslavas, si bien éstas se aplican a la mujer en

general, no al mero hecho de casarse. Además el matrimonio podría ir asociado al ámbito de los sentidos anatómicos, lo que se infiere de la utilización del verbo *βλῆδρῆναι* *se*, "conténte", que se usa en contextos relacionados con la retención sensorial, del estómago, de los apetitos, de la lengua⁴⁰. El traductor eslavo filtra o ideologiza el pensamiento griego al diferir del Menandro ático en la regencia varonil sobre el matrimonio, y volcarse en el alejamiento de la mujer por encima de la boda ominosa con ella.

El proverbio griego 591 nos devuelve una idea desdeñable del desposorio. El dolor se vincula al casamiento, lo que implica quizás que la soltería monacal se considera una vez más de manera positiva. A modo de interrogación retórica, en las redacciones de *Daniel el Exilado* bajo la grafía P (Tschizhevskij y Conrad 1972 : 44), en una adivinanza con resolución brutalmente escabrosa para la condición femenina, de nuevo se encuentra el semillero de la prevención antimatrimonialista menandrea: "¿Quién es más mala que el león de cuatro patas ? ¿o qué es más doloroso que las serpientes que reptan por la tierra? De todas estas la más mala es la mujer mala. No hay en la tierra más que la maldad de la mujer. Por la mujer nuestro primer antecesor Adán fue expulsado del Paraíso, en virtud de la mujer, Juan el antecesor de Herodes, fue deshonorado, por la mujer José fue encerrado en la cárcel, la mujer cegó al fuerte y valiente Sansón, por la mujer el antecesor Iljá fue expulsado al desierto, por la mujer Daniel el antecesor en un foso cayó y los leones le lamían las piernas, la mujer de Jehová el justo con la muerte jura (maldice)" (Что лва злѣе во четвероногих? или что змиі лютче у ползущих по земли? Всѣх тѣх злѣе злая жена. Нѣсть на земли боле женской злобы. Женою исперва прадѣд наш Адам изгнан бысть из рая; жены ради Иосие въ темницы затворен бысть; женою премудраго Соломана въ преступление введе; жена ослепи силнаго и храбраго Самсона; женою пророкъ Илія въ пустыню прогнан бысть; женою Данила пророка в ров вверже и лвовѣ ему нозѣ лизаху; жена Іева Праведнаго смертию кленяше). Al vivir separadamente de la mujer, como instan a hacer los textos menandreos, el varón evitará los males y estará quizás más conectado con la divinidad y libre de las caídas que describe la historia bíblica según *Daniel el Exilado*. En 1 Corintios 7:38 se refleja también la superioridad de la soltería, por ejemplo en la virgen: "Por tanto el que se casa con su doncella, actúa bien; y el que no se casa, actúa mejor" (*Biblia de Jerusalén* 2009); el correlato ruso deja leer: Посему выдающий замуж свою девицу поступает хорошо; а не выдающий поступает лучше (*Texto Sinodal* 1876):

Ο μη γαμῶν ἄνθρωπος οὐκ ἔχει κακά. (591)
El hombre que no se casa no sufre males.

⁴⁰ V. este ámbito léxico de contención física o emocional en sentencias como Sr 20, G, Spc 14-15, S y P para el griego 22; Sr 46, H, G, Spc 41, Spc Sem 40 para el griego 136; Sr 48, H, G, Spc 43, Spc Sem 42, S y P asignadas al griego 137.

НЕ ЖЕНЕН СЕ НИКОЛИЖЕ НЕ ПРИМЕТЪ З'ЛА. (Sr 245)
 НЕ ЖЕНАЊСА НИКОГДАЊ НЕ ПРИЖДЕТЪ ЗЛА. (H y G)

Los traductores eslavos se ajustan al texto griego con bastante eficacia. El grueso de la traducción iría en el griego ἔχει que se refleja en el antiguo eslavo *приметь*, "toma", *приждѣтъ*, "emplea". En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), el eslavo *примати* se atestigua en los usos de: "aceptar, tomar, admitir", "recibir, amar", "alcanzar", "decidir", "entregarse", "percibir, coger", "soportar, experimentar, sufrir", "embarazarse", entre otras. En el texto menandro traslucen algunos de estos sentidos, desde luego no los de "embarazarse" o "entregarse a". En cuanto al antiguo eslavo *приждѣтъ*, en Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), se registra *приждити* en los sentidos de "gastar, emplear". En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), el verbo ἔχω está recogido en múltiples sentidos, se trata de una verbalidad con un espectro muy amplio de significados, de modo que los traductores eslavos limitan el abanico y se centran en distintos aspectos del verbo general "tener" en sus utilizaciones transitivas: *to have, hold, -to have, possess, -to have to wife, to have in one's house, to entertain, -of a state or condition, -to imply, infer, -to hold, bear up, sustain, -to direct to, aim, -to keep doing or making, cause, -to hold in, check, stop, -to have means or powers, to be able to*, entre otras. El uso griego que indica un estado o condición nos parece amplio y puede ser perfectamente encajable en la traducción eslava de Sr, *приметь*.

Los testimonios de adscripción rusa H y G, al escribir *приждѣтъ* "gasta, emplea", están más lejos de la fuente griega, puesto que, si miramos las acepciones griegas para el infinitivo ἔχειν, es decir, "tener, sujetar, poseer, tener una mujer, tener en casa propia, entretener, de un estado o condición que se tiene, implicar, inferir, sostener, criar, sustanciar, dirigirse a, pretender, causar, retener, detener, tener medios o poderes, ser capaz de" ninguna se vierte de un modo, al menos claro para nosotros, en las significaciones de *приждѣтъ*, "gasta, emplea". Este verbo puede entonces antojársenos ilógico o fuera de contexto. Podemos considerarlo un error ortográfico a partir del adverbio *никогда*, donde las aliteraciones en los sonidos *жа* podrían anteceder a la reinterpretación de un originario *приметъ* en *приждѣтъ*, con lo que el escriba ruso acaba escribiendo un texto del tipo de: "El que no se casa no emplea males nunca". El canto al celibato se enfrenta desde la perspectiva de la actividad o de la acción, más que del padecimiento o experimentación, la recepción, sentido anidado en el original griego y en el manuscrito serbio, que vendría a decir: "El que no se casa no soporta/recibe/acepta/percibe males nunca". Además se produce una oscilación de posible índole dialectal no probada entre las formas *николиже* - *никогда*, "nunca"⁴¹.

⁴¹ Comentamos este dato oscilante en la sección destinada a la amistad, en la página 246 de la tesis, al pie.

Hemos querido dejar para el final un par de sentencias de Menandro relativas al tema femenino y matrimonialista, donde la mujer se considera la causa de la desgracia del varón por su capacidad generatriz del mal. Se trata de aforismos altamente imbricados también con la semántica del destino, que se analizan en profundidad en el apartado de la tesis dedicado a la fortuna⁴². Entornos literarios cristianos como 1 Corintios 7:1-3 parecen alzarse como orígenes factibles de una reelaboración ideológica de índole tal, en la cual se observan las dos caras del casamiento: “En cuanto a lo que me habéis escrito, bien le está al hombre abstenerse de mujer. No obstante, por razón de la incontinenencia, tenga cada hombre su mujer, y cada mujer su marido” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa expresa: А о чем вы писали ко мне, то хорошо человеку не касаться женщины. Но, [во избежание] блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа. Муж оказывай жене должное благорасположение; подобно и жена мужу (*Texto Sinodal* 1876).

Estos proverbios eslavos que ahora introducimos se caracterizan por la fragmentación textual transformada, y los traemos a colación en el presente apartado, por la posible supresión de la misoginia que llevan a cabo los escribas al reordenar muy probablemente los proverbios griegos 642, 643 y 628 en una secuenciación distinta a la original, y eliminar supuestamente el polémico 643 que condena a todo el género femenino como demiurgo del mal para el varón, sustituido por una afirmación expiatoria del estilo de: "y muchos (varones) por su parte (caen) en el bien, pero no se dan cuenta"; algunos editores dan en ligar esta sustitución eslava con el monástico griego 628 (Siegfried Jäkel 1964 : 69, Vatroslav Jagić 1892: 17-18, Moreno Morani 1996 : 95), aunque no conforme la traducción exacta de este verso. De acuerdo con los distintos editores, los copistas eslavos juntan el proverbio 642 al verso anterior en la antología griega de las sentencias menandreas, el número 628 (no relacionado originariamente con la mujer, pero sí con el destino o la fortuna de la que el ser humano se vuelve inconsciente a veces); de esta forma, los traductores eslavos dejan menos maltrecha la imagen de la mujer, permitiendo que la fémina sea ora causante del mal, ora causante del bien o inspiradora de la fortuna del varón. A continuación reproducimos las máximas griegas con su correspondiente parangón eslavo allí donde lo tienen, o, en todo caso, su atribución propuesta:

Πολλοὶ γυναικῶν δυστυχοῦσιν εἵνεκα, (642)

Muchos son desdichados por causa de las mujeres,

Мнози жєнь ради вьпадають вь бѣдоу. (Sr 314)

мнóзи жєны дѣла вьпадають вь бѣдѣ. (H y G)

πᾶσαι γὰρ εἰσιν ἀρχιτεκτονες κακῶν. (643)

⁴² Páginas 390-395 de la tesis.

pues todas son constructoras de males.

Πολλοὶ μὲν εὐτυχοῦσιν, οὐ φρονοῦσι δέ. (628)

Muchos son afortunados, pero no sensatos.

Мнози же и въ добро, нь не смыслеть. (Sr 315)

Мнози же и въ добро но не смыслать. (H y G)

Y muchos por su parte en el bien, pero no se dan cuenta. (Mi traducción)

Como anticipábamos, las máximas recién introducidas emulan pensamientos paulinos, ya familiares en la esfera de esta sección, del estilo de 1 Corintios 7:10, donde tanto el hombre como la mujer se deben apoyo mutuo (lo que en los argumentos sentenciosos menandros traducidos se reanaliza en que muchos hombres son salvados en virtud de sus mujeres, no solo condenados): “En cuanto a los casados, les ordeno – no yo, sino el Señor-: que la mujer no se separe del marido; pero, en el caso de que lo haga, que no vuelva a casarse, o que se reconcilie con su marido; y que el marido no se divorcie de su mujer” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en la variante rusa se lee: А вступившим в брак не я повелеваю, а Господь: жене не разводиться с мужем, (*Texto Sinodal* 1876). En 1 Corintios 7:32-34, el Apóstol desarrolla ideas semejantes, siempre con el trasfondo de la preeminencia que le otorga a la soltería: “Me gustaría veros libres de preocupaciones. El soltero se preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradarle. El casado se preocupa de las cosas del mundo y de cómo agradar a su mujer, lo que le obliga a estar dividido. La mujer soltera, lo mismo que la doncella, se preocupa de las cosas del mundo y de cómo agradar a su marido. Os digo esto para vuestro bien, no para tenderos un lazo; sólo pretendo que accedáis a lo más digno y al trato asiduo con el Señor, sin distracciones” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la recensión rusa aporta: А я хочу, чтобы вы были без забот. Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене. Есть разность между замужнею и девицею: незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом и духом; а замужняя заботится о мирском, как угодить мужу. (*Texto Sinodal* 1876).

La mujer constructora del mal del proverbio griego anterior podría reaparecer en la figura de la prostituta del monóstico 584. Claudia V. Camp (1985: 112-120) explora el trasfondo sociológico de las imágenes de la mujer prostituta y de la adúltera en la literatura sapiencial bíblica. Según la autora (1985: 112), las evidencias bíblicas de la prostitución y del adulterio en la narrativa y en la ley judías dan una clara perspectiva sociológica del fenómeno de la desviación sexual en las mujeres. La prostituta es el símbolo primario del doble estándar moral en Israel. Constituía una figura de reputación y vergüenza (Génesis 34:31), pero también se toleraba en ciertas etapas por parte de hombres que utilizaban sus servicios, que no incurrían

en penas legales o censura por haberlas disfrutado (Génesis 38:15). Hasta cierto punto, subsiste una institucionalización de la prostituta (Camp 1985: 113). Se castiga más que por horror moral, por la categoría social particular en que entra la novia joven, quien, o bien es una virgen soltera en casa de su padre, o bien es una esposa fiel y fértil en la casa de su marido o de la familia de su marido. La expectativa en torno a la novia estriba en que efectúe una transición limpia entre los dos estatus. Los traductores eslavos menandros parecen querer perdonar la falta del orador y de la puta o la viuda, como seres en un limbo transitorio. La prostitución en la *Slavia Orthodoxa* podría considerarse, como en Israel, un estado liminal, en tanto en cuanto se trata de una condición marginal aceptable si no nos hallamos ante el caso de una hija virgen o de una esposa de varón (la viuda también se incluye en esta liminalidad, entonces, como quizás el orador que ha de ser reconvertido en un sacerdote ortodoxo, en alguien con fe). La prostituta, al margen de la unidad familiar y más allá de la estructura social normal y sus fronteras (como también el retor incomoda en una sociedad cristiana), puede ser estimada en buenos términos cuando se acaba en la prostitución (incluso una viuda) para sacar a la familia de la pobreza o la penuria (Camp 1985: 114), de ahí que los copistas bizantinos o los traductores eslavos queden ambiguos en la caracterización de prostituta, viuda u orador:

Ομοια πορνῆ δακρυ<α> και ῥήτωρ ἔχει. (584)

Son las mismas las lágrimas de la prostituta y las del orador.

Ї҃дѣнакѣ слѣзы блѣудниѣ ти и вѣтїи нмаатѣ⁴³. (Sr 240)

Ѣдннакѣ слѣзы ѡ блѣудница ти вѣтїа [мѣ] ѡмѣтѣ. (H y G)

Las traducciones eslavas ideologizan en grados distintos la percepción negativa de la mujer. Para el griego πορνῆ, “mujer mala, idólatra”, el manuscrito serbio propone блѣудниѣ, “mujer errante, perdida, extranjera”, y los manuscritos rusos plantean блѣудница, “viuda”, en una moralización ya más clara. En la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: s.u.), πορνῆ se traduce con el eslavo блѣудньца. Así las cosas, la versión блѣудница obedece a una cristianización por la que los responsables de la sentencia antiguo eslava en su recensión rusa ven en блѣудниѣ un peligro asociativo de la perdición con la errancia sexual. Comentamos además cuestiones gramaticales de las formas de dual нмаатѣ y de plural ѡмѣтѣ; el último puede obedecer a una lectura de la terminación –а como reflejo (vocalizado) de una nasal previa originaria, de modo que estamos ante un plural, “las viudas”, en concordancia con вѣтїа. Resta resolver entonces la restitución editorial de la desinencia de dativo plural [мѣ]⁴⁴ (“para los oradores”). En todo caso, мѣ podría alzarse también como un error anticipatorio originado en el posterior ѡмѣтѣ.

⁴³ En Jagić (1892a: 14) se proponen las variantes verbales нмоуѣть, нмаюѣть.

⁴⁴ Semenov (1892: 29)

Conclusiones

En el corpus eslavo de las sentencias menandreas, el tema de la mujer se acerca desde distintos prismas, que suavizan la misoginia propia de la época en que se traducen estos versos o ensalzan el celibato frente al matrimonio por la razón más que probable de que los copistas o traductores eslavos pertenezcan al ámbito monástico. También pervive una influencia clara de la visión bíblica y del Viejo Testamento sobre la femineidad que heredan las compilaciones aforísticas cristianas. La problemática esencial con las sentencias de traducción eslava estriba en que hay dificultades en la atribución de muchas de ellas a una fuente menandrea y creemos que en algunas ocasiones, las máximas eslavas pertenecen a antologías cristianas, y no menandreas. Este grueso temático de la mujer y del matrimonio se utiliza especialmente por los editores y filólogos con fines reconstructivos de la fuente griega desaparecida.

En general, la mujer se percibe como un dolor (G, Spc 143, Spc Sem 142) o un mal en fardos (G para el griego 459), aparece animalizada (como una serpiente que cristianiza la lanza o el áspid griego, como Sr 162 y G) o naturalizada (su temperamento se compara al mar, como en Sr 167 y G) e identificada con circunstancias atmosféricas, como la tempestad (Sr 365, H y G, con problemas de transmisión e interferencias de otros lugares textuales en la forma eslava para el griego χειμῶν). El adorno de la mujer se considera en rasgos como el silencio (por un lado Sr 49, H y G para el griego 139), la sensatez (donde las buenas costumbres griegas se reanalizan en el ser sensata, como en Sr 169 y G), el carácter (al que se añade en las versiones eslavas probablemente cristianas y no menandreas la mente, como en Spc 44, Spc Sem 43 para el griego 148), si bien se rehúsa la imitación de la forma de ser de la mujer aunque se pueda conocer con el fin de no convertirla precisamente en modelo (Sr 160 y G). La virtud (excelencia, justicia) de la fémína encaja con nociones cristianas y feudales *per se*: la salvación de la casa (Sr 61, G, Spc 56, Spc Sem 55, S y P), de las riquezas y de la vida, la guardia del hogar (Sr 51, G, Spc 46, Spc Sem 45), la salvación de la casa (Sr 55 y G). En la función de salvadora de la hacienda, para ciertas versiones eslavas, la mujer salva además la vida y el marido la finca (Spc 49, Spc Sem 48, S y P).

De cualquier modo, otro conjunto de proverbios advierte de la dificultad de encontrar excelencia femenina (Sr 56, G, Spc 52, Spc Sem 51, S y P) o de la rareza de los comportamientos sensatos en la mujer y la sorpresa por la existencia de los mismos (Sr 91, G, Spc 87, Spc Sem 86); la dificultad del hallazgo de mujer prudente en el eslavo cristianiza con tomar esposa (Sr 391, H, G, Spc 278, Spc Sem 281, S). La naturaleza de la mujer también resulta objeto de exploración en la antología menandrea: no le permite reunirse en asamblea, sino sólo hilar telares (Sr 163, G), como tampoco le deja mandar (Sr 60, G, Spc 55, Spc Sem 54, S y P). Otros dichos nos recuerdan en este sentido que no se debe admitir a las mujeres a consejo (G para el griego 486) y tampoco hacerlas partícipes de nada provechoso (G para el griego 501). La extrema negatividad en el enfoque de la naturaleza o

el carácter de la mujer puede conllevar la ironía menandrea de buscarlas como aliadas en lugar de enemigas, si bien en el texto eslavo esta ironización se pierde y leemos la simple invocación cristiana a asociarse en matrimonio, si acaso no se escoge la vía monástica (Sr 115 y G).

El amor entre hombre y mujer, si cabe, está enfocado sólo desde la perspectiva de los celos o la envidia de la mujer como corruptores del espectro doméstico (Sr 113, G, Spc 103, Spc Sem 102), además de que a la mujer se le tacha de infiel en las versiones eslavas, a la par que en las greco-eslavas se comenta que la fidelidad en ella es imposible. Como contrapunto, se registran producciones gnómicas donde la fidelidad se torna posible en las mujeres (en Menandro sospechamos de un cariz irónico, que en el monje eslavo quizás se convierte en una inspiración instructiva a la fidelidad, como en Sr 93, G, Spc 89, Spc Sem 88). Pese a todo, existe alguna máxima que podría apuntar a la defensa o protección física de las mujeres, en la que se exhorta a no reprender ni injuriar a una mujer, con observación quizás de los castigos físicos (G para el griego 484).

En cuanto al tema del matrimonio, la antología proverbial menandrea grecoeslava tampoco se siente muy optimista. El matrimonio se estima desde el arrepentimiento del que se va a casar en el texto griego, del que se casó en la máxima eslava (Sr 53, G, Spc 48, Spc Sem 47, S y P), se juzga como un mal deseado (en la cristianización eslava, un dolor acostumbrado, como en Sr 62, G, Spc 61, Spc Sem 60, S y P), se advierte al casadero que se fije en el prójimo antes de desposarse, como si el matrimonio se intuyese peligroso (Sr 63, G, Spc 61, Spc Sem 60, S y P). La cuestión de las dotaciones económicas asumidas en el contrato matrimonial medieval también halla reflejo en las sentencias menandreas donde se insta a preferir el carácter por encima de la dote en la versión griega, o a aportar el carácter en el texto eslavo (Sr 125 y G); incluso también se exhorta entre los eslavos, en sustitución de la disyuntiva griega entre renegar del matrimonio o convertirse en su dueño, a la nupcia humilde (podemos intuir que sacerdotal, como en Sr 131) o al apartamiento de las mujeres, en lugar de la recomendación griega de unirse en matrimonio a la mujer en vez de con la dote (Sr 59). Este alejamiento se alinea con la percepción de que el no casarse evita los males (Sr 245, H, G). Por último, se cifran dos sentencias tremendamente esclarecedoras de la misoginia descubierta griega: la que prefiere enterrar a una mujer que casarse con ella (Sr 57, G, Spc 53, Spc Sem 52), y la que indica que los dos días más felices en una mujer son aquellos en los que uno se casa con ella y la lleva a enterrar (Sr 78, G, Spc 73, Spc Sem 72). El traductor eslavo filtra tal vez el entierro en la excavación y el casamiento en la pedida de mano, así como plasma el cortejo fúnebre en la conducción al hogar. Además se interpola en los textos eslavos para estas máximas el adjetivo “mala”, que libera del elemento condenatorio extrapolable al género femenino al completo. En última instancia, a partir de lo observado en los florilegios menandreaos eslavos de tema femenino, podemos decir que la ideología cristiana eslava permea muy bien en la reordenación de dos versos griegos muy negativos con la mujer, en los que se las tilda de culpables de la caída del varón, puesto que todas

son constructoras de males, donde los esclavos prefieren hacer aneja la culpa femenina de la caída del varón a una sentencia que le cree contraste: algunos también caen en el bien en virtud de la mujer (Sr 314, H y G, por un lado, Sr 315, H y G, por otro).

Podemos terminar esta sección con la muestra de un grueso de proverbios de tradición eslava que carecen de verso griego alguno relacionado, que podrían proceder de otras antologías aforísticas al uso en la Edad Media. La mujer se polariza en la laboriosidad, construcción, creación de hogar o en la destructividad inclemente en la casa. Arruina al esposo o lo salva. Mala como veneno de serpiente o voluntariosa como hormiga. A la mujer se la cela e incluso se la desea. Las citas que indexamos a continuación, como Jennifer L. Anderson (1995: 1-2) lo expresa, ejemplifican dos tipos de imágenes esperadas de la hembra en la literatura medieval antiguo rusa: mentirosa, peligrosa, evitable, pero también correcta y bastión de fe y moralidad. Los historiadores rusos del siglo XIX intentan resolver la “cuestión femenina” volviendo los ojos al periodo medieval para buscar las semillas de la opresión en contra de la mujer. Como Anderson constata (*ibid.*) no resultan pocos los sermones y ataques satíricos como los compilados en *Pčela*. El compendio didáctico *Domostroj* también demuestra la naturaleza patriarcal de la sociedad rusa medieval, si bien, en opinión de Jennifer L. Anderson (1995: 4) tampoco conviene ignorar el tratamiento total de la mujer y enfatizar sólo la autoridad masculina y la sumisión femenina; el *Domostroj* aconseja por igual a ambos sexos, recomendando a la mujer consultar a su marido y al esposo, mantener informada de todo a la esposa. Los historiadores más recientes, como confirma Anderson (1995: 5) corrigen nuestras ideas sobre los roles femeninos en tal sociedad: así por ejemplo, las mujeres de la élite poseían y controlaban la propiedad, aunque no tuviesen igualdad a la hora de reclamar. Así mismo (Anderson 1995: 6), a pesar de que los investigadores se esfuerzan por mostrar el estatuto real de la mujer ruso medieval, nadie ha cambiado aún la concepción de la literatura ortodoxa como *ralentlessly anti-woman*. La literatura religiosa ofrece, entonces, elementos misóginos a la par que aparecen mujeres santas, sabias, ermitañas y oradoras. Jennifer L. Anderson (*ibid.*) trae a colación un documento habitual de contextualización que usamos en esta tesis, el *Izmaragd*, y, según la autora de los 165 capítulos, tres se quejan del comportamiento femenino o advierten al hombre de los peligros de interactuar con la mujer, cinco combinan consejos sobre las malas y las buenas mujeres, ensalzando a estas últimas y posicionándose contra las primeras, mientras que el resto de los capítulos no tratan de la mujer en absoluto, o lo hacen de un modo positivo como cristianas que intentan vivir de acuerdo a los ideales cristianos. No obstante, a partir de la exploración de Menandro, al que tildamos a la vez de misógino y misántropo, percibimos una sociedad no sólo patriarcal, sino célibe y monástica, tendenciosa; de hecho, muchos ven el *Domostroj* como una suerte de regla monástica transplantada al hogar (Anderson 1995: 22):

Una mujer buena es el cuidado y el control de todo mal. (Mi

traducción)

ЖЕНА БЛГА ЛЮБИТЬ СТРАДОУ Н ВЪЗДЕРЖАННЕ ѿ ВСЕГО ЗЛА ∴ (Spc Sem 50)

ЖЕНА БЛГА ЛЮБИТЬ СТРАДОУ Н ВЪЗДЕРЖАННЕ ѿ ВСЕГО ЗЛА ∴ (S)

ЖЕНА БЛГА ЛЮБИТЬ СТРАДОУ Н ВЪЗДЕРЖАННЕ ѿ ВСЕГО ЗЛА ∴ (P)

De los siervos es conocida la mujer mala e infiel. (Mi traducción)

ѠТЪ РАВЪ ВѢДОМА ІЕСТЬ ЖЕНА ЗЛА Н НЕИСТОБА ∴~ (Spc 57)

ѠТЪ РАВЪ ВѢДОМА ІЕСТЬ ЖЕНА ЗЛА Н НЕИСТОБА ∴ (Spc Sem 56)

ѠТЪ РАВЪ ВѢДОМА ІЕСТЬ ЖЕНА ЗЛА Н НЕИСТОБА ∴ (S)

ѠТЪ РАВЪ ВѢДОМА ІЕСТЬ ЖЕНА ЗЛА Н НЕИСТОБА ∴ (P)

La serpiente con el veneno irrita al hombre y la mujer mal dispuesta veneno. (Mi traducción)

ЗМНІА ІАДОМЪ ПОГОУБЛЯЕТЪ ЧЛѢВЫ . А ЖЕНА ЗЛООУМНА ЗЕЛН ∴~ (Spc 60)

ЗМНІА ІАДОМЪ ПОГОУБЛЯЕТЪ ЧЛѢВЫ, А ЖЕНА ЗЛООУМНА ЗЕЛН ∴ (Spc Sem 59)

ЗМНІА ІАДОМЪ ПОГОУБЛЯЕТЪ ЧЛѢВЫ, А ЖЕНА ЗЛООУМНА ЗЕЛН ∴ (S)

ЗМНІА ІАДОМЪ ПОГЪБЛЯЮЩІ ЧЛѢВЫ, А ЖЕНА ЗЛООУМНА ЗЕЛН ∴ (P)

En el agua pantanosa no se ve el fondo, y en la novia no se comprende la verdad. (Mi traducción)

ВЪ МОУТНѢ ВОДѢ НЕ ВИДѢТИ ДНА . А ВЪ НЕВѢСТѢ НЕ РАЗОУМѢТИ ИСТИНЫ ∴~ (Spc 62)

ВЪ МОУТНѢ ВОДѢ НЕ ВИДѢТИ ДНА, А ВЪ НЕВѢСТѢ НЕ РАЗОУМѢТИ ИСТИНЫ ∴ (Spc Sem 61)

ВЪ МОУТНѢ ВОДѢ НЕ ВИДѢТИ ДНА, А ВЪ НЕВѢСТѢ НЕ РАЗОУМѢТИ ИСТИНЫ ∴ (S)

ВЪ МОУТНѢ ВОДѢ НЕ ВИДѢТИ ДНА, А ВЪ НЕВѢСТѢ НЕ РАЗОУМѢТИ ИСТИНЫ ∴ (P)

Un viento del norte en casa es la mujer perversa. (Mi traducción)

ВѢТРЪ СѢВЕРЪ В ДОМОУ ЖЕНА ЛОУКАВА ∴~ (Spc 66)

ВѢТРЪ СѢВЕРЪ В ДОМОУ ЖЕНА ЛОУКАВА ∴ (Spc Sem 65)

ВѢТРЪ СѢВЕРИТЬ В ДОМОУ ЖЕНА ЛОУКАВА ∴ (S)

ВѢТРЪ СѢВЕРИТЬ В ДОМОУ ЖЕНА ЛОУКАВА ∴ (P)

Sólo es penoso liberar en las personas el deseo por la mujer. (Mi traducción)

ЕДИННОГО ІЕ БѢДНО ІЗЪБЫТИ ВЪ ЧЛѢВЦѢХЪ ХОТѢНІА ЖЕНЬСКА ∴~ (Spc 146)

ЕДИННОГО ІЕ БѢДНО ІЗЪБЫТИ ВЪ ЧЛѢВЦѢХЪ ХОТѢНІА ЖЕНЬСКА ∴ (Spc Sem 149)

ЕДИННО ІЕ БѢДНО ІЗЪБЫТИ ВЪ ЧЛѢВЦѢХЪ ХОТѢНІА ЖЕНЬСКА ∴ (S)

ЕДИННО ІЕ БѢДНО ІЗЪБЫТИ ВЪ ЧЛѢВЦѢХЪ ХОТѢНІА ЖЕНЬСКА ∴ (P)

Se trata de sentencias no menandreas adheridas al corpus con intención moralizante, pero muy útiles para exponer cómo conjuraban los escribas menandreas, solteros y quizás vírgenes, su miedo a la mujer impuesta. Arístides (Grube 2005: 66), un filósofo cristiano ateniense del 137, ayuda a comprender la visión de la fémina en el entorno eslavo ortodoxo medieval: "Las mujeres cristianas son castas, amables y gentiles. Los hombres se retienen de toda relación íntima ilegítima. Se mantienen libres de toda impureza, porque viven a la espera de las recompensas del otro mundo", mientras que San Juan Crisóstomo (Grube 2005: 68) colabora con la integración de estos razonamientos en la disyuntiva entre laicismo y monasticismo: "¿Por qué pensáis que las bendiciones de Cristo se dirigen sólo a los monjes? ¿Pensáis que sólo ellos están preocupados por la castidad y la decencia? Los que se encuentran en estado marital también están llamados a ello. Cualquier idea en contra sería la ruina de todos nosotros".

El monaquismo eslavo ortodoxo puede precisamente apreciarse en todo su esplendor a través de una esfera conceptual que cubre palabras clave como el matrimonio y la mujer. La hembra se contempla desde prismas sociales distintos en la Edad Media eslavo ortodoxa: desempeña las funciones de madre, esposa y mujer. Como observa tristemente Fedotov (1966 II: 75), la misma madre que debe ponerse en tan alta estima por los hijos, aparece humillada hondamente como esposa y mujer. El autor se hace eco de cómo la literatura antiguo rusa desde los tiempos de Kiev abunda en sátiras contra la mujer, en su mayoría tituladas *Sobre las Buenas y Malas Mujeres*. Su fuente principal la constituyen sermones espúreos de Juan Crisóstomo, Efrén el Sirio y Herodías. De aquí pueden arrancar todas las sentencias menandreas de temática matrimonial y femenina con tantos problemas de atribución. Pero, mientras que los Padres de la Iglesia retratan dos tipos opuestos de mujer, como también intentan hacer los escribas menandreas eslavos con las interpolaciones de "mala" o con el mecanismo de conjunción textual con posibles visos ideológicos, como bien advierte Fedotov (1966 II: 76), los compiladores rusos en general abrevian estos contenidos y suelen contentarse sólo con el aspecto maligno asignado a lo femenino. Desde la etapa pre-mongola *Daniel el Exilado* se vuelve famoso por sus invectivas contra las mujeres, de ahí que lo hayamos utilizado como principal manantial contextualizador para los casos de estudio atendidos en esta sección.

Con todo, en el *Izmaragd* aún se pinta a la fémina desde dos perspectivas: la cáustica sátira y la instrucción positiva. Fedotov (1966 II: 76-77) constata que se toman aforismos del Antiguo y del Nuevo Testamento, de *Daniel el Exilado* y de la colección rusa de escrituras misceláneas sagradas denominada *Melissa* ("Abeja"):

'It is better to suffer from fever than to be mastered by a bad wife. A malicious wife is like a storm in the house. Better to boil iron than to teach a bad wife... Do not entrust your secrets to a bad wife lest you perish. Rare is the wife who would not tell your secret to others'.

Las sentencias menandreas de difícil atribución podrían ser reelaboraciones de estos tipos de ideologías.

El ideal positivo de mujer se describe a través de Pablo sobre todo. La obediencia y el silencio (como ya hemos visto en la presente sección), se estiman las virtudes básicas en la mujer, de lo que Fedotov (1966 II: 77) también se hace eco, en su cita del “apóstol” en inglés: *‘Listen, o wives, to the precept of God and learn to obey your husbands in silence’*. Al historiador se le antoja especialmente reseñable que la buena mujer sumisa disfrute de la confianza de su marido, quien, de acuerdo con San Pablo, también debe pedirle consejo para el ayuno y la abstinencia. Se trata de un tipo de mujer que siempre hace algo bueno por alguien:

‘Having found linen and wool she makes various and fair cloths and sells them to merchants, and she herself is clothed in fair garments, red and purple... she gets up by night and distributes sufficient food to the servants... all the night her lamp is not quenched. And she gives to the poor the fruits of her toil’.

Credos como estos pueden constituirse en la raíz de proverbios menandreas como el que sostiene que la actividad de la mujer son los telares o todos los que la adornan con el silencio en lugar de las joyas.

Fedotov (1966 II: 77-78) concluye con cierta tristeza en torno al imaginario femenino que circula por “Esmeralda”:

The endeavor of the *Izmaragd* to preserve a just balance in portraying the good and bad wife is evident. Unfortunately the negative features show a richer and more striking development and thus the general picture of a wife coming from the pen of either Greek or Russian authors turns out to be a rather gloomy one [...]

Estas ideas poco más o menos pueden predicarse de la antología proverbial menandrea eslava en lo tocante a la mujer y esposa, y nos retrotraen al proverbio con el que iniciábamos este análisis: el preferir el entierro (simbólico o real) de una mujer al casamiento con ella.

El monaquismo cuenta con una peculiar historia en la gestación del pensamiento religioso ruso. El historiador George Fedotov (1966 II: 193) lo expresa con las siguientes palabras:

No one in ancient Russia ever doubted that Christian perfection was attainable only in the *angelica skhema* of a monk. The typical saint, canonized by the Church was the ascetic hero. Thus, it is all the more surprising that in the first century after the Mongol conquest, Russia produced almost no saint of the type that the Greek Church designates by the particular name, *hosios* (Russian *prepodobni* – ‘similar to Christ’). [...] Yet, the physical destruction and the hardships involved in mere existence were so great that a general

brutality and disorderliness of life were the natural result. A unique type of the holiness canonized by the Church at this age is found in the noble and dignified service to society by the princes, and in some measure, the bishops. The need to protect a Christian people from absolute destruction relegated purely spiritual vocations to a secondary plane.

¿Puede servirnos este pensamiento como explicación relativa de la particular difusión de los proverbios menandreos en entornos cristianos más que específicos, y como aclaración de la singular atención a las cuestiones cotidianas más entramadas con la realidad eclesiástica que con la abstracción religiosa?

Sea como fuere, tras el adormecimiento inicial, el monacato resurge en tierras rusas con el ascetismo monástico (segunda mitad del siglo XIV), que también puede producir la continuidad de la copia de escritos menandreos proverbiales con fines a reforzar, una vez en tiempos de paz, la decisión del monje que se aparta del mundo para restaurar su sed espiritual. Los copistas (adaptadores o incorporadores al territorio eslavo del Menandro grecobizantino) pueden acudir para ello a monjes del desierto como Sergio de Radonež o misioneros como Esteban de Perm' o ermitaños como Nilo del Sora, e incluso pertenecerle a las doctrinas del monasterio y su estricta regulación comunitaria, como San Pafnucio de Borovsk o San José de Volok. En todo caso, los traductores menandreos eslavos beben de las enseñanzas entrelazadas de todas estas corrientes monacales, especialmente en las batallas espirituales contra el pecado: la aceptación de los pensamientos humanos esclaviza y lleva a la pasión. Los estados pecaminosos más fuertes llegan cuando el ser humano deja de luchar contra la pasión, codificada en ocho tentaciones principales en el Este: gula, fornicación, codicia, ira, tristeza, alabanza, vanidad y orgullo, que se corresponden principalmente con los siete pecados capitales en Occidente (Fedotov 1966 II: 275). Así por ejemplo, Nilo de Sora advierte en contra las conversaciones ilimitadas con amigos y con ancianos, pero desde una perspectiva distinta a la de Efrén el Sirio (Fedotov 1966 II: 279):

This seclusion from the world of human beings, even from one's fellows in the religious life is, perhaps, the most arduous part of Nilus' asceticism. Certainly he would never say with Ephrem the Syrian: 'He who has become dead in heart to this nearest ones, for him the devil has become dead'. Nilus retains in his heart a love, and a burning one, for his many spiritual sons and friends, but he prefers to curtail intercourse with them in order not to interrupt his intercourse with God.

Básicamente a través del bautizo del matrimonio como pena acostumbrada, los monjes eslavos menandreos dejan escapar un sentimiento similar al de Nilo.

Nilo de Sora llega a citar a Simeón el Nuevo en unas afirmaciones donde el teólogo se expresa sobre los estados más elevados de unidad con lo divino: “En tal estado, el ser humano no sólo desea abandonar su celda, sino que le gustaría esconderse en un foso en la tierra para que allí apartado de todo el mundo pueda ver a su Dios inmortal y Creador” (Fedotov 1966 II: 278). El ideal monástico reniega de la mujer y del matrimonio, como distracciones que evitan la fusión con Dios. No obstante, se debe atender también a la vida terrenal. El historiador ruso comenta cómo el santo (y nosotros podemos añadir que los traductores menandros inspirados por una misma veta ascética en conflicto con lo mundano) se da cuenta de la imposibilidad de residir perpetuamente en las alturas de la bendita oración. Fedotov (1966 II: 283-284) considera que la frustración del monje en este aspecto obedece no sólo a la debilidad de la naturaleza humana, sino también por la “economía” del amor: “Debemos tener tiempo para trabajar por nuestros prójimos y para servirlos con nuestra palabra’. Este amor fraternal, a pesar de todo, en un nivel espiritual más bajo, representa otro aspecto de su alma vuelta hacia el mundo, que priva su representación de austeridad”.

El amor, ni en Nilo ni en los traductores eslavos de Menandro, se actualiza dentro del matrimonio, pero incluye la compasión hacia las mujeres o para con los que no encuentran otro remedio que casarse. La acción social con el desfavorecido asoma aquí, y justifica que los copistas monásticos, a pesar de su lado misógino y misántropo, en su búsqueda de la otredad como medio de perfeccionamiento espiritual, dediquen aforismos traducidos a la excelencia de la mujer de virtud cristiana, hogareña, soporte del marido, fiel, discreta, de carácter bello, más que guapa por fuera:

The love of St. Nilus excludes the condemnation, even sprung from a zeal for virtue of anyone. (...) ‘Guard yourself and do not try to blame or condemn anyone, even though something seems to you not right’⁴⁵.

Pese a todo, se encierra a la mujer dentro del matrimonio o de la muerte, en virtud del amor de la divinidad: “¡Oh, hermano mío!, amado en Cristo y queridísimo a Dios entre todos”, ‘*O my brother, beloved in Christ and dearest to God among all*’, se dirige Nilo del Sora a su hermano espiritual (*apud* Fedotov 1966 II: 284). Ahí reside la primacía, por parte del monje, de la verdad de Jesucristo: “No hay bien en el deseo de agradar a todos los hombres. Debes elegir lo que te gusta; o cuidar de la verdad y morir en virtud de ella, vivir eternamente o hacer lo que es agradable para la gente y ser amado por las personas pero odiado por Dios” (*ibid.*). La prontitud de

⁴⁵ El mismo espíritu de amor compasivo muestran las sentencias atestiguadas en la antología eslava de Menandro que a continuación referimos: Sr 117, H y G; Sr 218, H y G; Sr 38, H, G, Spc 32, Spc Sem 31.

Nilo o de los monjes menandreos esclavos a testimoniar la verdad en la que creen los conmina al martirio y al sufrimiento, que los aboca al sacrificio de la mujer y del matrimonio, como se patentiza en el enclaustramiento de sí y en la sepultura de la fémina.

“No rehúyas a un amigo que se encuentra abatido entre males.”

Menandro (siglo IV a.C.)

Amistad

La palabra φίλος, “amigo, querido, amado”, se traduce como norma por дружба, “amigo” en la antología eslava de los proverbios menandros. El concepto de amigo o de amistad con probabilidad resulta distinto en la época clásica, en la Antigüedad tardía o en la Edad Media, del mismo modo que varía en civilizaciones diferentes. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), φίλος se traduce al inglés como *friend*, *fellow*, *acquaintance*. En Ralja Mixailovna Cejtlin (1999: s.u.), se reflejan usos distintos para el eslavo дружба, “amigo, compañero”, y los equivalentes griegos dados por la lexicógrafa son: φίλος, ἑταῖρος, “compañero, camarada, ayudante, amigo”, σύσκηνος, “vecino, camarada”. La palabra дружба se pone en relación con los siguientes términos antiguo eslavos: клекрѣтъ¹, подруга², y se traduce como “amigo, compañero” (rusos друг, товарищ) entre otras propuestas de traducción.

Necesitamos esclarecer qué podría implicar un amigo o un compañero en los periodos históricos ya aludidos. Para ello, exploramos la obra de Anna Wierbizcka (1997: 55-120), puesto que da información relevante sobre cómo los conceptos de “amigo” o “amistad” cambian en nuestros días a través de las variadas culturas. La investigadora (*ibid.*) analiza sobre todo los usos contemporáneos de palabras como las voces inglesas *friend*, *colleagues*, *family*, la angloaustraliana *mate*, las rusas *drug*, *podruga*, *prijatel'*, *tovarišč*, *rodnye* y las polacas *koledzy*, *przyjaciół/przyjaciółka*, *znajomi*, *rodzina*. En la antología grecoeslava de los proverbios menandros hallamos los términos antiguo eslavos дружба, “amigo”, друзья, “amigos”, дрѣжѣти, “trabar amistad”, родство, “parientes”, оужичѣ, “compañeros”, родителѣи, “compañeros”, como plasmación de los lexemas griegos ἑταῖρος, φίλος, συγγενεῖς. Aunque el estudio de los modelos de amistad a través de las culturas se enfoque en el uso contemporáneo de los lexemas que significan “amigo” o “amistad”

¹ De acuerdo con R.M. Cejtlin (1999: s.u.) el término клекрѣтъ significa en efecto товарищ, que alude al compañero de trabajo. Este término deriva de la voz “collibertus”, que se relaciona con el griego συνδουλος. Así lo refieren L. Sadnik y R. Aitzetmüller (1955: 249), y también Maks Fasmer (1986: 671).

² Ralja M. Cejtlin (1999: s.u.) describe el término подруга como “compañero”, o como “cercano, vecino”, por lo que se sitúa en un espacio semántico próximo a дружба, a pesar de que no signifiquen lo mismo.

con sus especificaciones conceptuales distintas en cada constructo cultural, y nuestra antología nos provea con información que nos permite tratar con los usos semánticos de estos vocablos en las épocas tardoantigua y medieval, es decir, pese a la disparidad temporal, sí podemos servirnos de los presupuestos metodológicos de esta autora y de algunas conceptualizaciones de la “amistad”, acaso comunes a todas las edades del ser humano en múltiples civilizaciones.

Anna Wierzbicka (1997: 32) parte de la necesidad de comprender la forma en que las personas categorizan y conceptualizan sus relaciones con otra gente, a través de palabras clave como la “amistad”. La autora observa que estas relaciones humanas a menudo se han analizado desde la óptica de una taxonomía particular, cito, *especially that embodied in the (modern) English language* (1997: 118). Al analizar la noción de “amistad” en la tradición eslava de los proverbios de Menandro, pretendemos aplicar la intencionalidad científica de la investigadora: evitar el análisis de tales conceptos sobre la base del inglés o del castellano, que es aquí mi lengua nativa. Adeudamos el método de Anna Wierzbicka en el intento de explorar los términos relevantes, incluyendo los nuestros propios, desde una “perspectiva cultural universal e independiente” (1997: 120).

Sin duda la praxis traductora de los monjes medievales eslavos dificulta la tarea, pues debemos discurrir no sólo a través de las culturas, sino también de los tiempos. De todos modos, aprovechamos las modelizaciones contemporáneas de la amistad que la autora diseña para la esfera rusa y polaca (Wierzbicka 1997: 55-101), puesto que reflejan ciertas explicaciones de los conceptos que ya anidan en las fases humanas de la Antigüedad tardía y en el Medioevo, cuando quiera que se empiecen a traducir las compilaciones de proverbios menandreos al antiguo eslavo. Además, somos conscientes de los cambios semánticos de las palabras eslavas utilizadas para nombrar la “amistad”; estas transformaciones son propiciadas por la permuta en el modelo y el concepto de relación con la entrada paulatina de las sociedades en la modernidad.

La forma *друг* es analizada por la lingüista como una de las palabras del léxico ruso más frecuentes y que más resiste al cambio desde la etapa zarista a nuestros días, pasando por la era soviética. El motivo del protagonismo de esta voz estriba en la opresión política como propulsora de un fortalecimiento de las redes humanas de apoyo mutuo y solidaridad (1997: 59-65). En el caso de los proverbios eslavos de Menandro, la dureza y la inestabilidad de las sociedades feudales pueden servir de acicate a la estrechez e intimidad de la amistad. Las colocaciones semánticas del moderno *друг* incluyen adjetivos que denotan la cercanía y la especialidad del vínculo amistoso: *blizkij drug*, *lučšij drug*, o la confianza: *vernyi drug*, *nadežnyj drug*. En los proverbios menandreos seleccionados para su traducción y compilación eslavas, el antiguo eslavo *друѡѣ* se explica

mediante mecanismos distintos a la adjetivación, pero se coloca también en sentencias que describen los rasgos de la fidelidad o la cercanía³.

De acuerdo con las categorizaciones propuestas por Anna Wierzbicka (1997: 63), la palabra clave *mi друг* se conceptualiza bajo las siguientes consideraciones:

todos saben que es:

una persona que conozco muy bien,
pienso cosas buenas de esa persona,
quiero estar a menudo con esa persona,
quiero hablar a menudo con esa persona,
sé que puedo decir todo a esa persona,
quiero que esa persona sepa lo que pienso,
quiero que sepa lo que siento,
quiero hacer cosas buenas por esa persona,
cuando algo malo le ocurre a esa persona no puedo no hacer
algo bueno por ella;

yo sé que:

esa persona piensa lo mismo que yo,
cuando las gentes piensan así sobre otras personas, sienten
algo bueno,
pienso de igual manera sobre esta persona.

Algunas de estas explicaciones del concepto de amistad ofrecidas por la profesora pueden observarse en el corpus proverbial eslavo. Componentes como la confianza (“sé que puedo decir todo a esa persona”) o la voluntad y obligación de ayudar (“quiero hacer cosas buenas por esa persona”, “cuando algo malo le ocurre a esa persona no puedo no hacer algo bueno por ella”) son los que más resaltan en los versos grecoeslavos menandreo. Resultan patrones universales de la amistad, pero se subrayan de manera especial en las sentencias escogidas para su traslación al eslavo.

Además se identifican hasta cierto punto en las máximas eslavas que incluyen *дружба*, los siguientes elementos del uso contemporáneo de la voz “amistad”: la presunción de que la amistad es simétrica (“esa persona piensa lo mismo que yo”, “pienso de igual manera sobre esta persona”) y la emoción intensa que esta creencia conlleva (“cuando las gentes piensan así sobre otras personas, sienten algo bueno”). El traductor monástico eslavo pone el énfasis en la unidad moral de la amistad, dada la importancia de los juicios de valor absolutos en la cultura ortodoxa medieval (que sobrevive en la manifestación cultural rusa contemporánea, como se muestra en Anna Wierzbicka 1997: 64).

La semanticista (*ibid.*) añade dos componentes semánticos a su explicación del concepto de amistad: la exclusión del parentesco como base de la amistad y la inclusión de la cercanía espiritual, con el matiz de que un

³ V. las páginas 249-253, 257-260 y 270-273 de esta sección.

miembro familiar en ruso puede ser descrito como un друг, aunque los vínculos familiares no parecen relevantes en este tipo de relación. La familia goza de una elevada estima en los planteamientos morales de la sociedad cristiana y feudal, por ende monástica quizás (los monjes se tildan de hermanos espirituales), que se alza como destinataria de los aforismos del sabio Menandro. En ese sentido, merece la pena situar entre paréntesis el elemento descartable del parentesco en la amistad del moderno друг. Pensamos que en la Edad Media los nexos parentales y amistosos definen menos sus fronteras y distan mucho más de ser excluyentes, a juzgar por los textos del entorno de la literatura sapiencial o edificante y por los proverbios menandreos eslavos en sí.

En compilaciones didácticas como el *Izmaragd* o en obras posteriores del mismo género de “enseñanza” (поучение), como el *Domostroj* (según Varvara P. Adrianova Perec 1972, 1974 o Vladimir V. Kolesov 2004), investigamos las nociones de “amistad” o “amigo” que ayudan en la educación del buen cristiano. Vemos que se comentan con profusión los derechos y obligaciones de los miembros de la familia, los parientes y los sirvientes domésticos. Persiste una clara defensa de la entidad familiar, las relaciones paternofiliales y la educación de los hijos, que en el *Domostroj* (Perec 1974: 25) queda patente en el discurso sobre: “cómo los hijos (deben) amar al padre y a la madre y protegerlos y resignarse a ellos y calmarlos en todo” (како детям отца и матери любить и беречи и повиноватися им и покоити их во всем). Este pensamiento ya se contiene en el *Izmaragd* (*ibid.*), donde se propugna la enseñanza del amor a todos los miembros de la entidad familiar, incluidos los criados: “no ofender... no recordar mal... con los más elevados (socialmente), ser obediente y humilde, con los medianos (desde la perspectiva social), amoroso, con los inferiores y los pobres, hospitalario y misericordioso” (не обидети... не помнити зла... к большим быти послушну и покорну, к средьним любовну, к меньшим и убогим приветну и милостиву). El que se incida en la relevancia del clan, no significa que se ignore la relación amistosa. Sospechamos que confluyen las nociones del ámbito familiar y de la unión amistosa, o que la amistad enraíza en el espacio doméstico.

En el marco de las sentencias de Menandro de tradición eslava, las alternancias léxicas entre recensiones para el reflejo del par griego συγγενεῖς, “parientes”, φίλοι⁴, “amigos”, dejan sentir que el parentesco sí puede incluirse en la asociación de amistad (incluso utilitaria), de manera que un amigo puede convertirse en un pariente también, puesto que se contemplan las palabras plurales друзѣ, “amigos”, родоболѣ, “parientes”, en un dominio semántico similar y en entornos textuales afines. De hecho, la palabra родоболѣ usualmente traduce al griego συγγενής (*born with, congenital, natural, inborn, -of the same stock, descent or family, akin*, Liddell y Scott 2007: s.u.). El término eslavo lo constituye un compuesto

⁴ V. las traducciones eslavas de la sentencia griega 748, que se comenta más abajo, en las páginas 273-277 de esta misma sección.

que comprende las mismas raíces que los lexemas *сръдѣце*, “corazón” y *болѣти*, “doler”.⁵

Este sentido del amigo se puede corresponder con la explicación de uno de los componentes semánticos de la “amistad” propuesta por Anna Wierzbicka (1997: 63): la emoción intensa. Distinto es el caso en que, en lugar de la oscilación textual *συγγενεῖς- φίλοι*, se recoge una versión griega única *συγγενεῖς* en su vertiente metafórica, y se traduce al eslavo con las variantes *сoγγhтeлbнhцh -oγγhцhнh*, “vecinos, cohabitantes”. En los proverbios eslavos Sr 7 y G, la idea existencialista del acompañamiento del dolor y de la vida, conduce a una revisión del concepto de la amistad, donde irrumpe el elemento del compañerismo, nombrado esta vez por voces eslavas diferentes del *другъ* habitual:

Ἀρ εστὶ συγγενες τι λυπη καὶ βιος; (54)
¿No son acaso compañeros el dolor y la vida?
вѣждь, ꙗко оγγhтeлbнhцѣ ꙗста печаль ти и жhзнь чhя. (Sr 7)
вѣждь ꙗко сoγγhтeлbнhцh сeбѣ сѣтъ печаль ти жhзнь чїа. (G)⁶

La significación del “compañero” en este contexto nos remite al estudio de Anna Wierzbicka (1997: 71-77) sobre la palabra rusa *tovarišči*. La explicación conceptual propuesta por la autora en torno a los componentes semánticos del “compañero” refleja vínculos fuertes, tan rotundos como los contenidos en *drug*, si bien cuenta con el añadido importante del destino como base sobresaliente en la interpretación de las interacciones humanas categorizadas con el término *tovarišči*. Las circunstancias vitales compartidas no forman parte de las variaciones semánticas de esta palabra, pero otorgan matices al significado. De acuerdo con la investigadora (1997: 76), mi *tovarišči* se enmarca bajo las categorías:

todo el mundo sabe que:
muchas gente piensa así sobre otra gente algunas veces,
esta gente es como yo,
esta gente está en el mismo lugar que estoy yo,
a esta gente le suceden las mismas cosas que a mí,
no quiero que a esta gente le sucedan cosas malas como
tampoco quiero que me sucedan a mí,
cuando la gente piensa así sobre otra gente, sienten algo
bueno,
muchas personas piensan así sobre otras
personas,
yo pienso así sobre esta persona.

⁵ Maks Fasmer (1987: 605).

⁶ V. las páginas 277-278 de esta sección de la tesis.

En los proverbios menandreos eslavos colacionados, la vida y el dolor conforman un engarce que simboliza al ser humano y su sufrimiento, de ahí que podamos aplicar a la vida y al dolor personificados algunos componentes de la explicación semántica de la Wierzbicka (*ibid.*) en torno al “compañero”, a saber: la conjunción (“esta gente es como yo”) y el condicionamiento compartido (“esta gente está en el mismo lugar que estoy yo”). El resto de los integrantes semánticos, como la perspectiva colectivista, la igualdad de los miembros del grupo, la solidaridad e identificación grupales implícitas, el estatus de pacientes más que el de agentes, pueden intervenir en el modo en que el lector (monástico) es capaz de aplicar el texto a sí mismo y en particular a cómo vivir con otras personas. Estos ingredientes se reflejan en los versos eslavos no sólo a través del tándem *роумительници - оумници*, sino también de las voces alternas *ръдоболе - дрѣзи*⁷.

Los factores del calor anímico y de la perspectiva individual del “camarada, compañero” van también implícitos en las sentencias menandreas, sobre todo para los vocablos *дрѣз- дрѣзи*, puesto que son los más frecuentes en el corpus proverbial comentado. El sentido de compañerismo que se nota en la conceptualización del vocablo *tovarišči*, “camarada, compañero”, a raíz de su aparición frecuente en ruso moderno junto con el verbo *žalet’*, entronca con el significado de la compasión intensa y cálida, que también se desprende de las sentencias grecoeslavas cristianas atribuidas a Menandro sobre la amistad. De hecho, la conmiseración hacia el amigo abatido resulta uno de los rasgos más sobresalientes en la representación ortodoxa de la amistad que puede trazarse a partir de los proverbios menandreos.

El nexa entre la amistad y el parentesco también viene contenido en el ruso moderno *rodnye* (“parientes cercanos”, “mi gente”); de acuerdo con Wierzbicka (1997: 79-84), este concepto se yergue como una categoría de pensamiento también muy importante en el ámbito ruso. La autora (1997:79) apunta que se traduce al inglés con el término *relatives*, si bien anota que no debemos considerar estas palabras equivalentes ni de lejos, porque para la voz inglesa *relatives* sería más apropiado el ruso *rodstvenniki*, por tanto en cuanto denota los parientes distantes, no los cercanos. No constituyen miembros de la familia inmediata, como sí lo serían los *rodnye*. La conceptualización de *rodnye* se le antoja a la investigadora (1997:84) más difícil, pero propone una aproximación parcial

⁷ El elemento colectivo que se refiere en particular a grupos de hombres, aunque a veces permite la inclusión de mujeres, tiene cabida en nuestro texto hasta cierto punto. El compañerismo asignado al dolor y a la vida como entidades alegóricas no cifra géneros. Sin embargo, en el uso no figurado de *дрѣзи* que se baraja en otras sentencias, la mujer dista de incluirse y se muestra una tendencia prototípica a que la palabra refiera grupos de varones, como así también lo analiza Wierzbicka (1997: 71-77) para el ruso *tovarišči*.

al concepto. Mis *rodnye* se conceptualizan como gente en la que pienso de la forma ulterior:

son parte de mí,
soy parte de ellos,
no puede ser de otra forma,
cuando pienso en estas personas, siento algo muy bueno.

El adjetivo *rodnoj* se maneja también como una parte inalienable de la vida propia y de la identidad, para referir a las personas a las que uno está ligado existencial y emocionalmente en un sentido absoluto. Además la autora (*ibid.*) recalca que, aunque como norma la importancia de la amistad crece en la sociedad a medida que los lazos familiares se debilitan, no se considera éste el caso de Rusia, donde la amistad y los lazos familiares se valoran en extremo. Si sucede así en ruso moderno, estimamos este fenómeno también como un rasgo característico de la medievalidad eslava y de nuestros proverbios, donde los términos ἀρῶγῃ (amigos), ροδῆτεα (padres) surgen en proverbios en los cuales se exaltan las figuras del amigo, del padre y de la madre de un modo parecido.

De todas las palabras griegas que designan algunas de estas formas de “amistad” en la colación grecoeslava de las sentencias menandreas (ἑταῖρος, φίλος, συγγενεῖς), la unidad léxica ἑταῖρος (*comrade, companion*, en Danker 2009: *s.u.*) resulta menos común que el sinónimo φίλος. De todos modos, sí ocurre en las compilaciones bizantinas de las sentencias menandreas. El siguiente verso griego lo demuestra, en un contexto proverbial que gira en torno a la protección del amigo sufriente:

Μὴ φεῦγ' ἑταῖρον ἐν κακοῖσι κείμενον. (467)
No rehúyas a un amigo que se encuentra abatido entre males.
НЕ ѿбѣгаи дрѣга к' бѣдѣ сѣиш. (H)
НЕ ѿбѣгаи дрѣга к' бѣдѣ сѣиш. (G)

En las únicas versiones eslavas disponibles, la palabra griega ἑταῖρος se traduce como дрѣга. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*), este término se define como *fellow, friend*, con el énfasis puesto en la idea de compañerismo. El antiguo eslavo дрѣга puede traducir este vocablo, pero también se atestigua como traducción del griego ἕτερος, “otro”. En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*) se ejemplifica este último significado (otredad) con parte de una cita de Colosenses 3:13: πρηνεμασιε ἀρῶγῃ ἀρῶγα, “soportándoos unos a otros” (*Biblia de Jerusalén* 2009), donde se subraya el matiz del prójimo, además del elemento del compañero. Nuestro pasaje proverbial parece demasiado limitado para certificar una utilización de дрѣга en el sentido general de otredad, o más específico en los diccionarios de compañerismo o amistad (Ralja M. Cejtin 1999: *s.u.*).

Los lexemas φίλος, ἑταῖρος, ἕτερος, por un lado, y ἀδελφά, por otro, están incardinados en dominios léxicos similares, donde se incluyen diversos matices de uso que somos incapaces de atribuir a alguno de los términos por separado y que todos ellos pueden compartir: otredad, proximidad, cariño, respeto, piedad. La traducción resulta entonces bastante fiel al original griego, salvo porque introduce una ambigüedad entre vínculo amistoso y alteridad (ἑταῖρος, “amigo, compañero”, ἕτερος, “otro, uno de dos, diferente”). La perífrasis eslava в' бѣдѣ ѿ҃шѣа, “que está en desgracia”, se alza como el reflejo de ἐν κακοῖσι κειμενον, “que se encuentra abatido entre males”; бѣдаа, “infortunio, desdicha, miseria”, parece una delimitación de κακός, “mal”, del mismo modo que este último puede ser interpretado también en el sentido de “daño” o “desgracia”.

Nos inclinamos a pensar que a través de la propuesta de traducción eslava з'лобѣа para el griego sustantivado neutro plural, κακά, “los males”, y a pesar de que normalmente este vocablo venga traducido por el antiguo eslavo singular з'ло como indicativo del mal moral, frente al natural o filosófico, es decir, como referencia del pecado en el que caen y del que son víctimas todos los seres humanos, aquí lidiamos con un pensamiento teológico de tipo teórico, más que con regulaciones morales del orden de conducta monástico. El traductor eslavo prefiere ahora utilizar una palabra que le ayude a crear una abstracción en torno al dominio del pecado original, arrancando la falta u ofensa de la esfera cotidiana. El escriba rehúsa esta vez el habitual з'ло que como norma elige para denotar el mal específico en este mundo pecador.

En ese sentido, Gerhard Kittel (1976 III: 480) aclara que en el Nuevo Testamento leemos el griego τὰ κακά en vínculo con los designios salvacionistas o condenatorios de la divinidad, pero también en virtud de la responsabilidad personal humana en torno a las nociones de bien y de mal:

[...] the ruin which comes on man, whether in his temporal existence or his eternal. [...] Earthly loss and heavenly salvation, earthly salvation and eternal loss, correspond to one another. This lordship decides salvation and perdition. [...] But it is not fully worked out in this life. Hence we are left without an answer if we put the question of salvation and perdition only in terms of this life. [...] τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακά arise out of the divine lordship, i.e., not by mechanical retribution, but by a decision which we make in earthly life when confronted by God's claim for obedience and the commandment of love.

De esta manera, el mal moral, el que responsabiliza al ser humano en esta vida, se vincula con el mal que puede emanar, como el bien, de Dios. En palabras de Kittel (*ibid.*), la cuestión importante aquí estriba en que la pérdida terrenal y la salvación divina, la liberación terrenal y el extravío eterno se corresponden unos a otros, de modo que Dios decide sobre la

redención y la condena, pero sólo en términos de esta vida, porque los bienes y los males emergerían de la divinidad, por una decisión responsable que el ser humano toma por obediencia divina y por el mandato de amor al prójimo, de ahí que en el texto menandro se exhorte a olvidar el mal pasado, como forma de exención y perdón del pecado.

El lexema griego φίλος ocurre en un número de colocaciones adjetivales: un amigo noble, un amigo verdadero, y también en combinación con las palabras: posesión, mal hombre, juicio, espectáculo, dinero, ocasiones. Los atributos de amigo y de amistad en los proverbios de Menandro en sus versiones griega y eslavas son interesantes. Responden a una ideología acuñada incluso desde antes de la cristianización de los eslavos, con su pervivencia en el lenguaje contemporáneo a través de los cambios semánticos naturales por la transformación de las sociedades (Anna Wierzbicka 1997: 35). Por ejemplo en la *Crónica de los años pasados*⁸, el campo semántico de la amistad resulta bien frecuente. Vladimir V. Kolesov (2000: 52) contempla distintos términos que nombran la amistad en este entorno temprano de la creación literaria rusa: дружина, “armada, cuadrilla”, con una frecuencia de 97 veces, другой, “segundo, otro”, que aparece 85 veces y nuestro друг, “amigo” menos frecuente, registrado en cuatro ocasiones como rareza. El hecho de que друг constituya una forma poco frecuente lo explica Kolesov (*ibid.*) en referencia a que el uso de este término se vuelve monástico y se emplea en el sentido de братъ, “hermano”. Al margen de constituir una forma de dirigirse a otros monjes en el monasterio, другъ nombra sobre todo a quien es cercano en la guerra y en el camino, aquel que se declara amigo, y no enemigo, en el campo de batalla.

La amistad se opone a la enemistad y también a la injusticia del dolor causado en el seno de una relación de “amigos”. Introducimos un monóstico que evalúa como injusta la aflicción del amigo. En Job 17:5 también se rechaza la pena impía infligida al amigo con una amenaza atroz: “Como el que invita generoso a sus amigos, mientras los ojos de sus hijos se apagan” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso ofrece: Кто обрекает друзей своих в добычу, у детей того глаза истают (*Texto Sinodal* 1876). Para analizar los cambios en la traducción del proverbio griego 11, hay que tener en cuenta que el tratamiento eslavico del sintagma griego ἀδίκον το λυπεῖν, “es injusto afligir”, se ve influido por el análisis del participio adverbial ἐκουσίως, “voluntariamente”:

Αδίκον τὸ λυπεῖν τοὺς φίλους ἐκουσίως. (11)

Es injusto afligir voluntariamente a los amigos.

Врнеко ѿесть печаль творити другомуь сво(н)муь хотеще. (Sr 9)

не правко ѿ нж другѡмъ своѡмъ творити печѧ хотѧще. (H)

неправко ѿесть нже другомъ своѡмъ творити печѧль хотѧще. (G)

⁸ V. Donald Ostrowski (2003) o Inés García de la Puente (2006).

De acuerdo con Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), ἐκουσιαζομαι, “actuar de libre voluntad”, denota en inglés: *offer or be offered freely, - rarely of persons, willing, acting of free will*. Los traductores eslavos contemplan aspectos de este libre albedrío griego, usando un término más general, *хотѣиѣ*. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), *хотѣти*, “querer”, alberga una gran cantidad de usos, entre los que destacamos: (1). “querer, desear”, ruso *хотеть, желать*, (2). “intentar, medirse, esforzarse” *Пытаться, намереваться, собираться*, donde se incluye el ejemplo del Supr. 525, 11: *Двоѣ себѣ приобрѣтаа свѣтъ и прѣкоѣ...коупно же и себѣ оутѣрѣждение бѣдѣшнѣхъ по томѣ хотѣа притворити*, “el santo al recibir dos cosas para sí mismo: la primera... la segunda, la confirmación para sí mismo de las cosas futuras (que) querrá hacer después de esto”. Esta muestra corrobora el sentido griego de deseo o creación según la voluntad propia, de acuerdo con el intento personal. La idea de la “tenencia” o la “propiedad” del amigo contenida en el pronombre posesivo *єко(н)мѣ*, “a los propios”, se liga con el campo semántico en donde se incluye “nuestra gente”, *родство*. A través de los tiempos, este término eslavo se emplea para designar a personas distintas.

El desarrollo de este tipo de terminología obedece a la ampliación del círculo de los nuestros, en ruso *своими*, entre los que se cuentan los amigos y los cercanos. En opinión de Kolesov (2000: 40-41), no sólo las relaciones de parentesco (familiares, *родственные*) pueden convertirse en la raíz de la transición de “extraños” (en ruso *чужие*) a “propios”, sino también los vínculos domésticos. La familia y la amistad se hallan imbricadas de manera extensa y los nexos relacionales contemplan de una forma evidente la casa, el hogar como núcleo fundamental. La familia como pluralidad de personas que se consideran nuestras por vía ancestral incluye paulatinamente amigos y gentes en grados de dependencia distinta que cohabitan en la misma hacienda con su trabajo o su servicio. Desde el punto de vista de la organización familiar y doméstica, resulta aún más lógico que se caracterice como “injusto”, *криво- неправо*, el apenar al amigo, pues forma parte de la estratificación social necesaria para el funcionamiento de la economía. Se trata de una ofensa moral, pero también cívica.

En las traducciones antiguo rusas más tempranas de los textos griegos incorporados a partir de Bizancio, *δрузи* responde a la palabra griega *φίλοι*, “amigos, compañeros (en ruso *спутники*)”, pero también al vocablo griego que no registramos en el texto del Menandro eslavo, *συνομμος*: “compañeros” sin más. El singular griego *φίλος*, como bien observa Vladimir Viktorovič Kolesov (2000: 54), en la mayoría de los textos eslavos se refleja como *другъ*, y en antiguo búlgaro puede también traducirse por *ростъ*, en el sentido de persona invitada a una fiesta (*apud* Vatroslav Jagić, *ibid.*). Los amigos tienen y aceptan la amistad, la conservan, pero sobre todo la deben nombrar, de modo que al dar denominación al amigo, éste se convierta en tal. El nombramiento del amigo resulta un modo de hacerle justicia y reconocerlo como propio,

nuestro, en lugar de ajeno. En el proverbio menandro analyzed, el rasgo de la cercanía o la familiaridad del amigo viene reforzado por la adhesión del pronombre *ἐκοῖν'*, “propios, suyos” al término que designa a los amigos, *φίλους*. El amigo se constituye como el ser cercano estrechamente en el alma y en la acción, por lo que parece lógico un contenido proverbial asignado a Menandro que considere injusto apenar al amigo en tanto que algo propio, y llame a la evitación de este daño consciente o a propósito.

La prevención de la injusticia contra el amigo rebrota de algún modo en el proverbio griego 804, que gira alrededor de la comprensión de los hábitos (del carácter) del amigo, frente al aborrecimiento; se nos antoja alineada esta ideología con la ya aludida virtud evangélica de no enjuiciar a ser humano alguno que venimos percibiendo en el trasfondo de parte de las sentencias de la temática amistosa:

Φίλων τροπους γινωσκε, μη μισει δ' ὁλως. (804)

Comprende las costumbres de tus amigos, no las odies en absoluto

НРАВЫ ДРЪЖИѢ БѢЖЬ Ъ ТОКМО Ѡ НЕНАВНДИ. (H)

НРАВЫ ДРЪЖИѢ БѢЖЬ ТОКМО Ѡ НЕНАВНДИ. (G)

La traducción eslava de este verso entraña algunos claroscuros: la ideología griega se vierte con acierto, pero hay ciertos problemas. El genitivo plural griego *φίλων* se reconvierte como de costumbre en la norma antiguo eslava en un adjetivo femenino *дрѣжнѣ*, “amistosas” concordado con el plural *нравы*, “costumbres”. No obstante, la construcción griega *δ' ὁλως*, “en absoluto”, encuentra una serie de readaptaciones. El traductor eslavo quizás se aproxima al griego *ὁλως*, que denota en inglés: *wholly, altogether, on the whole: in short*, (Liddell y Scott 2007: *s.u.*), con cierta estupefacción, al plantear la equivalencia *токмо*, “sólo” (que se corresponde sobre todo con los griegos *μόνος, μόνον*, pero no con el proverbial *ὁλως*, Cejtlin 1999: *s.u.*).

Tampoco comprende el copista eslavo mucho mejor el vocablo griego *δὲ*, que parece reflejar en la conjunción antiguo eslava *Ѡ*, “y”, en lugar de sentirlo como negación de *ὁλως*, puesto que ya lleva una negativa explícita en el imperativo *ненавнди* (griego *μη μισει*), pudiendo parecerle agramatical o redundante tanta negación (se nos antoja incluso que la negación *не* que debería responder al griego *μη* ha caído por influencia ditográfica del siguiente *ненавнди*); intuimos que de ahí tal vez el escriba pasa a percibir *токмо* como modificador adverbial de *бѣжѣ* ‘*ѣ*’, “sabe, conoce”, y no de *Ѡ* *ненавнди*, “y odia”. Sea como fuere, las dos versiones esclavas comportan errores de transmisión textual, si acaso deseamos atribuirles sin dudar a la fuente griega, y no queremos sugerir una sustitución por otro origen.

El proverbio griego 100 introduce la temática de la fidelidad o confianza entre los amistosos, que no nos sorprende en un entorno

edificante cristiano, como así lo prueban dichos aparecidos en *Melissa* (Semenov 1968: 68, 66): “El verdadero amigo es el que comparte las desgracias (la desgracia) del amigo” (Истинный другъ, нже в напастн причащается другоу), “Los amigos verdaderos se hacen amistades alegres y hacen más llevaderas las desgracias, aceptando una, participando de la otra” (Истинны друзи веселые дружные свое творять и напастъ облегчать, обо приемлюще, обо причащающеса). El factor de la verdad o autenticidad en la amistad puede ser equiparado al elemento de fidelidad entre los compañeros cantado en el proverbio menandro que sigue:

Βεβαιος ἴσθι καὶ βεβαίους χρῶ φίλοις. (100)

Sé fiel y ten relación con amigos fieles.

ИЗВѢСТЬ БОУДИ, ИЗВѢСТИ ЖЕ ИМАН ДРОУГЫ. (Sr 40)

ИЗВѢСТЬ БУДИ ИЗВѢСТЫН ЖЕ И ДРѢГИМЪ И. (G).

ИСТИНЕНЪ БОУДИ . ИСТИННЫ ЖЕ ИМѢИ И ДРОУГЫ :~ (Spс 34)

ИСТИНЕНЪ БОУДИ, ИСТИННЫ ЖЕ ИМѢИ И ДРОУГЫ :~ (Spс Sem 33)

ИСТИНЕНЪ БОУДИ, ИСТИННЫИ ИМѢИ И ДРОУГЫ :~ (S)

ИСТИНЕНЪ БОУДИ, И ИСТИННЫ ИМЕН ДРОУГИ :~ (P)

La traducción resulta precisa con el griego desde el punto de vista del contenido. El principal problema de la transferencia de este proverbio reside en el reflejo de los griegos βέβαιος- βεβαίους, “fiel-fieles” con los antiguo eslavos ИЗВѢСТЬ - ИЗВѢСТИ, “firme, constante”, en parte de la tradición eslava, e ИСТИНЕНЪ - ИСТИННЫ, “verdadero, fiel”, en otras variantes. Para esclarecer los matices que podrían conferir a la traducción estas variaciones léxicas, consultamos los usos de βέβαιος primero en el Nuevo Testamento. En Frederick W. Danker (2009: s.u.) se anota la siguiente prédica en torno a esta voz: *in NT always used metaphorically and with focus on stability linked with continuity*. Una vez clarificado el empleo generalizado, el autor matiza algunos significados que se le asignan al término en el ámbito religioso: *secure, of hope in imagery of an anchor, -as simple metaphor: firmly based, firm, of hope that is not in danger of disruption, -dependable, valid*. En el sentido de lo sólido o firmemente establecido, aporta la cita 2 Corintios 1:7, que nos reenvía de alguna manera a la fidelidad amistosa en Menandro como algo inquebrantable: “Nuestra esperanza respecto de vosotros se mantiene firme, pues sabemos que, del mismo modo que compartís nuestros sufrimientos, también seréis partícipes de nuestra consolación” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en el versículo ruso leemos: И надежда наша о вас тверда. Утешаемся ли, [утешаемся] для вашего утешения и спасения, зная, что вы участвуете как в страданиях наших, так и в утешении (*Texto Sinodal* 1876).

En la esfera griega general, no específicamente religiosa, como en Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.), este lexema se utiliza en los sentidos de: *firm, steady, -of persons, steadfast, constant*. En cuanto a los eslavos propuestos para βέβαιος, ИЗВѢСТИ e ИСТИННЫ, en el glosario de la

Crónica de Amartolos (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el griego βεβαιος se refleja con la forma eslava истовъ, “seguro”, mientras que el adverbio βέβαιως se suele traducir con истинно “verdaderamente”. En la misma *crónica* (Istrin 1930: s.u.) no se registra el proverbial извѣтъ, pero sí el adjetivo de raíz idéntica извѣстъ, “afamado, auténtico, confiable, fiel, entregado”, en correspondencia con el griego σαφης, “claro, distinto, plano, seguro, cierto” (Liddell y Scott 2007: s.u.).

Con respecto al adjetivo sentencioso истинны, la *Crónica de Amartolos* (ibid.) sí compila una forma истинъ, en relación con múltiples equivalentes griegos (Lidell y Scott 2007: s.u.), que trazan el espectro semántico de la verdad desde perspectivas como la exactitud o precisión, la claridad o definición, la honestidad o franqueza, la realidad o veracidad, la apertura: ακριβης, “exacto, preciso, perfecto en su clase”, de los pensamientos: “claro, definido, preciso”, de las personas: “exacto, estricto, escrupuloso”; αληθης, “sin reserva”, de las personas: “sincero, honesto, franco”, de las cosas: “real”; αληθινος, “de acuerdo con la verdad”, de las personas: “honesto”, de las cosas: “real, genuino”; αναγκαιος, “forzoso, restrictivo”, “convinciente”, “necesario”; δικaios, “justo en los tratos públicos”, ειλικρινης, “examinado a la luz del sol, probado”, “puro, incorrupto”, “palpable”, ο οντως, “la suma, lo real, lo actual”, σαφης, “seguro, cierto”. Aunque para la forma adjetival el glosario de la *crónica* (ibid.) no nos dé la equivalencia griega aforística βέβαιος, para la forma adverbial истинно sí recoge la correspondencia griega βέβαιως, “firmemente, fidenignamente, con certeza”. Todos estos conceptos nos hacen pensar en una sinonimia elevada entre los antiguo eslavos истиненъ - истинны por un lado, y извѣтъ - извѣсти por otro.

Con el fin de corroborar la imbricación semántica que subyace entre las nociones de fidelidad rastreadas en los diccionarios, consultamos en Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.) donde sí se atestigua el proverbial извѣсти, en correspondencia con el griego en cuestión βεβαιος, y con los griegos no sentenciosos πιστός, de las personas: “fidedigno, confiable”, “confiado”, de las cosas: “merecedor de confianza, creíble”, εκδηλον, “lo muy manifiesto, lo conspicuo”, además de con el latín *firmus*. Uno de los ejemplos ilustrativos consiste en una sentencia del propio Menandro, de fuente a la que nosotros no accedemos: Страннымъ ти извѣстнымъ извѣсть бѣди дрѣгъ (Sreznevskij 1989: s.u.).

En cuanto al antiguo eslavo истинныи (Sreznevskij 1989: s.u.), se utiliza en los sentidos eslavos de “presente, actual”, “verdadero, fiel”, en asociación con los griegos αληθινος, “verdadero, genuino”, εναργης, “distinto, diferenciado, visible”, “claro, brillante”, de las palabras: “llano”, e ιμερτος, “añorado, amado”. Si tanto извѣсти como истинны (tomemos la modalidad determinada o indeterminada de sendos adjetivos), pueden remitirnos a las esferas léxicas de la verdad (la certidumbre, la seguridad, es

decir, la firmeza), ¿existe algún matiz en la época tardoantigua y medieval eslava entre las dos maneras de referir la verdad que desconozcamos? A juzgar por las formas griegas a las que equivalen sendos vocablos eslavos, parece que **нзвѣсти** ilumina un motivo específico: la firmeza no sólo en cuanto a certidumbre (filosófica), sino también en cuanto a solidez o dureza (física) de algo.

Si abundamos en la evaluación de los detalles léxicos facilitados por Sreznevskij (1989: *s.u.*), delineados por cada término en virtud del griego, la palabra **σαφής**, se relaciona con un no proverbial **нзвѣстѣнъ** y con un proverbial menandro **нзвѣстѣ**; también se describe como análoga del proverbial **истиненъ**. Este último nos remite a toda una serie de definiciones generales, no marcadas bíblicamente (Liddell y Scott 1996: *s.u.*): *clear, plain, distinct, -manifest, quite clear, -sure, unerring, especially of seers, oracles*. A la vista de los datos en el cotejo con las correspondencias griegas, deducimos que en el vocablo **истиненъ** se contiene una cierta idea de verdad más relacionada con la claridad o la luz y la vista, que con la firmeza o la resitencia y constancia, la solidez (**нзвѣстѣ**).

En el aspecto de la figuración de estos lexemas dentro del grueso léxico del antiguo eslavo, podemos profundizar en las especificaciones diferenciales entre los lexemas alternos. Así, **нзвѣстѣ** tiene los significados de: 1. “conocido, renombrado, cierto” (ruso известный, sin equivalencia griega asignada), y 2. “indudable, fiel” (rusos несомненный, верный y griego βέβαιος). Para el primer uso se glosa el ejemplo de Supr. 82, 9: **выстѣ нѣчто сѣе некрѣпнымъ не нзвѣсто**, “era algo así como para los infieles no conocido”, donde podemos sentir el elemento de la luz en la revelación (Cejtlin 1999: *s.u.*). Para la segunda utilización, se aporta la frase de Supr. 314, 8: **на вѣрѣ нзвѣстѣ прѣдѣтъ**, “ viniendo a la fe verdadera”, en donde trasluce la noción de honestidad como uno de los componentes semánticos del lexema.

El adjetivo alternativo **истиненъ** cubre un espectro de significados mucho mayor en Cejtlin (1999: *s.u.*), lo que puede conducirnos a la tesis de que los eslavos al escogerlo simplemente generalizan, en lugar de ceñirse sin más a la concreción de lo certero o de lo fiel. Se recuentan las denotaciones de: 1. “presente, verdadero” (rusos настоящий, истинный, en relación con el griego ἀληθής, entre otros) 2. “justo, correcto” (rusos правильный, справедливый) 3. “verídico, sincero” (ruso правдивый). Cejtlin (*ibid.*) cita para el primer sentido a Juan 1:9 en Zogr., As.: **къ свѣтъ истинны • ꙗже просвѣщаетъ всѣкого ч<л>овѣка**, “La Palabra era la luz verdadera que ilumina a todo hombre”⁹, donde una vez más resalta la imbricación de luminiscencia y sinceridad. El segundo empleo se ilustra con la glosa de Lucas 16:11, en Zogr., Mar., As., Sav.: **аще оубо въ**

⁹ Aportamos el fragmento de otra procedencia bíblica, porque parece más similar al verso eslavo: “Existía la luz verdadera que, al venir al mundo, alumbró a todo hombre” (*Biblia de las Américas* 1997).

НЕПРАВЪДЪНЪМЪ ЖИТИИ • НЕ БИСТЕ ВЪРЪНИ • ВЪ ИСТИН'НЪМЪ КЪТО ВАМЪ ВЪРЖ ИМЕТА,
 “Entonces, si no fuisteis fieles con el dinero injusto, ¿quién os confiará el verdadero?” (*Biblia de Jerusalén* 2009), donde nos apercibimos de la idea de la justicia en relación con la fe. Para la tercera significación, la autora (1999: s.u.) rescata el versículo de Juan 5:32 en Zogr.: ИСТИННО ЕСТЬ СЛѢДѢТЕЛСТВО (sic!), “Otro es el que da testimonio de mí, y yo sé que es válido el testimonio que da de mí” (*Biblia de Jerusalén* 2009), donde reverberan conceptos de verdad y confirmación, firmeza al fin y al cabo, validez, solidez.

Con los ejemplos bíblicos referenciados para ИЗВѢСТЪ y para ИСТИННЪ in Cejtin (1999: s.u.) podemos decir que la primera de las voces entraña iluminación de lo desconocido y verdad, mientras que la segunda corrobora revelación, luz y verdad y añade validez, firmeza, lo que invertiría el patrón elucidado a partir de Sreznevskij (1989: s.u.), donde la solidez, validez y firmeza se predicara de ИЗВѢСТЪ. Así las cosas, nos vemos incapaces de esclarecer en dónde reside el punto de inflexión cognitiva entre las dos clases de fidelidad expresadas por estos lexemas. Queda la opción de que se trate de una diferencia recensional o de praxis traductora.

Consultamos en A.S. L'vov (3-309) la alternancia léxica ИЗВѢСТЪ - ИСТИННЪ sin encontrar datos relevantes. En el estudio del léxico del antiguo eslavo y sus características, Cejtin (1977: 39) cifra el adjetivo ИСТИННЪ con una frecuencia de aparición en 10 códices manuscritos antiguo eslavos, pero no recoge ИЗВѢСТЪ, de donde podemos inferir que se trata de una forma menos habitual en el léxico antiguo eslavo, más específica. Este hecho nos reenvía a la idea inicial de una posible distribución en el texto menandro en análisis ИЗВѢСТЪ - ИСТИННЪ entre concreción o delimitación del significado y especificidad o rareza del término (con un rango de 3 ocurrencias en Supr., Cejtin 1999: s.u.), frente a generalización semántica y expansión de uso (más de cien instancias en manuscritos más diversos: Zogr., Mar., As., Sav., Oxr., Bojan, En., Sin., Evx., Kloc., Supr., Ryl.). Tampoco en Tatjana Slavova (1989: 15-29) se contempla la alternancia ИЗВѢСТЪ - ИСТИННЪ como huella diferencial entre las recensiones de Preslav y Oxrid. A día de hoy, hemos de conformarnos con el parámetro de la frecuencia de uso y la equivalencia griega para proponer en Sr una lectura más ajustada al griego original, pero quizás en el resto de los manuscritos una versión más propiamente (acostumbradamente antiguo eslava). Eso por no entrar en disquisiciones dialectales, por las que podríamos considerar ИЗВѢСТЪ un término antiguo eslavo con mayor incidencia en el entorno léxico serbio que en el ruso.

Al margen de la alternancia léxica explorada, enfrentamos más cuestiones de traducción que afectan a otros componentes del proverbio eslavo. El manuscrito G parece cometer un error de lectura en la segunda parte de la sentencia: de esta forma, donde Sr tiene ИЗВѢСТИ ЖЕ ИМАЮ ДРУГИ, “ten también amigos fieles”, o donde Spc, Spc Sem, S y P presentan ИСТИННЫ ЖЕ ИМАЮ И ДРУГИ - И ИСТИННЪ ИМЕН ДРУГИ, “ten también igualmente amigos fieles” (se redobra el énfasis a través de la partícula ЖЕ y la

conjunción и), notamos que en G aparece ѿзвѣстити же и дрѹгнѣмъ и, “teniendo (?) también incluso amigos fieles”. Para esta extraña sintaxis en G, creemos que corrupta en la transmisión, podemos sugerir que el traductor reinterpreta un anterior hipotético *же нмѣи дрѹгн (que se atestigua en los otros manuscritos de adscripción rusa), en *же и дрѹгн нмѣи, “teniendo también amigos (fieles)”, que desemboca en la forma atestiguada же и дрѹгнѣмъ и, donde los editores no se aperciben del error de un dativo plural en este contexto.

En definitiva, todo el error emerge de la voluntad del escriba de llevar el verbo нмѣи al final del periodo, lo que los editores posteriores no identifican. En todo caso, la sintaxis más adecuada al griego se preserva en el manuscrito Sr. Los testimonios G, Spc, Spc Sem enfatizan al reinterpretar el griego και, “también”, en же... и. Las versiones preservadas en S y P sólo conservan una и en posiciones distintas. P la refleja en la posición originaria del griego καὶ, si bien a juzgar por la antigüedad menor del manuscrito podría tratarse de una corrección (escribana o editorialista) posterior con vistas a una rehelenización del texto eslavo.

El proverbio griego 385 trata sobre la unión amistosa a prueba del tiempo y resulta bastante metafórico; lo temporal y la amistad reaccionan de la misma manera que el fuego y el oro. Se puede extraer cierta noción de examen del amigo a partir de Jeremías 20:10, donde la conspiración se presiente: “Escuchaba las calumnias de la turba: “¡Terror por doquier!, ¡denunciádle! ¡denunciémosle! Todos con quienes me saludaba estaban acechando un traspies mío: “¡A ver si se distrae y lo sometemos, y podremos vengarnos de él!” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso aporta: Ибо я слышал толки многих: угрозы вокруг; „заявите, [говорили] [они], и мы сделаем донос . Все, жившие со мною в мире, сторожат за мною, не споткнусь ли я: „может быть, [говорят], он попадется, и мы одолеем его и отмстим ему (*Texto Sinodal* 1876), donde los amigos son “los que viven conmigo”:

Κρίνει φίλους ὁ καιρός, ὡς χρυσον το πῦρ. (385)

La ocasión pone a prueba a los amigos, como el fuego al oro.

ѿвѣстити дрѹгы крѣме ѿко злато ѿгнь. (Sr 173)

ѿвѣ дрѹга крѣма ѿкож злато ѿгнь. (H)

ѿвѣтъ дрѹга крѣма ѿкоже (sic!) злато ѿгнь. (G)

Los traductores eslavos se ajustan al texto griego, tanto en el sentido como en la sintaxis. La única diferencia significativa reside en que los manuscritos rusos H y G cambian el plural griego φίλους, reflejado y conservado en el serbio Sr como pluralidad дрѹгы, en un singular дрѹга; de todos modos, este hecho dista de implicar un cambio ideológico. Los problemas principales de traducción se centran en las voces griegas κρίνει, “prueba”, y καιρός, “la ocasión”. Si consultamos la traducción de κρίνειν en textos antiguo rusos como la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M.

Istrin 1930: s.u.), encontramos que a menudo se traduce como изволити, “voluntar”, нарещи, “nombrar”, осоудити, “juzgar”, повелѣти, “ordenar”, соудити, “juzgar”, сътворити, “hacer”. El antiguo eslavo *ѡблѣти* no se halla atestiguado en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) como una propuesta de traducción para el griego *κρινειν*, sino más bien para los griegos *ἀνίτιτοι*, “hablar indirectamente, dar rodeos”, “dar a entender”, ο *φαινω*, “llevar a la luz, hacer aparecer”.

En Izmail Ivanovič Sreznevskij (1989: s.u.), *ѡблѣти* se define como “señalar” (ruso указать), “prestar atención” (обратить внимание), “proclamar” (заявить), “dar a conocer” (дать знать), “urgir”, (внушить). Los traductores eslavos menandros eligen este término porque quieren tal vez subrayar el concepto de revelación, más que el matiz de juicio o testificación contenido en la versión griega. Al emprender este proceso, podrían haberse visto influidos negativamente por la idea del Juicio Final y del Cristo como Pantocrátor. Quizás también haya una conexión con proverbios pre-existentes que relacionan el tiempo con la capacidad de revelar distintos aspectos (así por ejemplo, la verdad). Podemos apuntar un fenómeno de cristianización en asomo para esta sentencia, pero resulta difícil probarlo.

En algunas de las lenguas indoeuropeas el concepto de la amistad se ha relacionado con la duración del tiempo. De acuerdo con el estudio etimológico de Vladimir V. Kolesov (2000: 52-63), los orígenes del término *друг* se vinculan de algún modo con la naturaleza, ya que fuentes diversas como Toporov, I, pp. 369, 378, II, pp. 239-240 (*apud* Kolesov 2000: 55), emparentan este vocablo con la raíz que significa en ruso *дерево*, “madera, árbol”, en griego *δόνυ*, en sánscrito *dāru*, en inglés antiguo *trēow*. Estas palabras implican una definición de algo que es firme y dura mucho. De aquí se infiere que algunos de los atributos de la amistad coincidan con los rasgos que describen la madera: fuerte, firme. Persiste también una idea de la salud reflejada en la misma raíz dentro de la palabra eslava: *сѡдравъ*: “sano”. La firmeza y la fortaleza forman parte del ideario militar una vez más (*дружина*). En nuestras sentencias menandreas, nos interesa más que lo militar, el matiz de que la amistad se demuestra en la acción, que requiere también unos tiempos. Desechamos los tiempos específicos del ataque y defensa bélicos a los que se asocia la noción del amigo en su conceptualización eslava más antigua, para centrarnos en una temporalidad más general, en la ocasión reveladora de lo amistoso que se expresa en la cita del Menandro aforístico recién analizado¹⁰.

La filia entre amigos comunica con un término evangélico común de la esfera moral del “pecado” o la “ofensa” en el proverbio griego 390. El griego *ἀμαρτανειν*, “perder la marca, fallar, errar, pecar”, resulta un

¹⁰ El rasgo revelador e iluminador de la verdad que caracteriza como norma al tiempo se estudia en la sección de la tesis destinada a la conceptualización de *χρόνος* y otros términos relacionados, en las páginas 433-443.

lexema muy habitual en los contextos cristianos bizantinos, tanto como su traducción al eslavo, *εἰσέλθω*, “pecar”; el pecar se entiende como una falta cometida contra la divinidad. En el Menandro ático la acción relativa al yerro o pecado designa quizás sin más un error, una falta del tipo que sea. Por mor del judeocristianismo, esta voz sufre un cambio semántico y pasa a delimitar una ofensa calificada de pecado, una falta moral. No obstante, resulta posible una traducción muy ajustada, porque encaja perfectamente con la ideología cristiana:

Καλον το μηδεν εἰς φίλους ἀμαρτάνειν. (390)
 Es hermoso no cometer falta alguna contra los amigos.
 Добро имѣть къ другомъ нѣколиже не εἰσέλθω. (Sr 176)
 Добро ѣсть къ другомъ нѣкогдаж εἰсέλθω. (H)
 Добро ѣсть къ другомъ нѣкогдаже εἰсέλθω. (G)

La ilazón de la asociación amistosa con un tipo de territorio libre de pecado o de falta moral se considera algo bello, bonito o bueno, tanto en griego como en antiguo eslavo. Las misceláneas edificantes de la índole de *Sabiduría en un verso* (Adrianova Perec 1972: 12) cosechan proverbios de temática de auxilio al amigo: “No huyas al amigo que se encuentra en días malos” (Не бежи друга, во злыхъ днѣхъ лежаща). En los refraneros populares también se almacenan dichos de amparo, aliento y aval de la amistad (Pavel Simoni 1899: 97): “Al amigo, la mano hasta el fin”, (Друга по конѣцъ рѣкъ).

Los traductores eslavos de Menandro utilizan *добро*, “bueno”, como pilastra de la defensa del amigo, y para la traducción del griego *καλόν*, “hermoso”. Quizás se presta más atención aquí al lado interior de la belleza o de la bondad espirituales. Otras palabras (*λῆπο*, “bello”, *красно*, “hermoso”) se emplean en antiguo eslavo para iluminar matices distintos de la beldad que se refiere en esta ocasión como parte del buen trato al amigo. Kittel (1976 III: 549) aprovecha otras glosas de San Pablo para aclarar también la construcción de *καλόν* εἶναι + infinitivo, que designa en griego aquello que es “correcto, bueno, valorable, digno de alabanza”. Por ejemplo también en Gálatas 4:18 lo meritorio estriba en el celo y el cuidado permanentes: “Bien está ser objeto de interés para el bien, pero siempre, y no sólo cuando yo estoy con vosotros” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en ruso se escribe: Хорошо ревновать въ добромъ всегда, а не въ моемъ только присутствіи у васъ (*Texto Sinodal* 1876). Toda esta adjetivación implica apelativos positivos que pueden ir contenidos también en el *добро имѣть* del proverbio menandro en análisis. Nos hallamos en disposición de decir que reinciden los escribas en la imbricación conceptual del bien con la belleza desde el punto de vista espiritual de la honradez y la pureza. De acuerdo con Vladimir V. Kolesov (2001: 128-129), el antiguo eslavo *добро* (sic!), además del originario sentido indoeuropeo del beneficio, sanidad o utilidad, y de las múltiples formas griegas con las que casa, entre las que menciona

καλος, adquiere significados propios que siempre ligan la palabra con la justicia, la salud, la vida, el honor, la gloria, y otras nociones positivas a las que se acaba oponiendo por fin el mal, en el seno de nuestro proverbio, el pecado. Nos referimos aquí a un bien moral o virtud, gracias a la que no se peca contra la amistad.

De acuerdo con Gerhard Kittel (1976 III: 549), en el griego del Nuevo Testamento, el neutro singular griego καλον se usa sobre todo en Pablo, quien considera que el bien que deseamos hacer interiormente entra en conflicto con la ley de la carne, por lo que no se puede alcanzar el καλὸν en el sentido de la benignidad absoluta. Pablo en 2 Corintios 13:7 también utiliza este término griego para denominar la posibilidad de una nueva vida cristiana: “Rogamos a Dios que no hagáis mal alguno; no para que nosotros aparezcamos aprobados, sino sencillamente para que obréis el bien, aun cuando quedáramos nosotros reprobados” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en ruso se expresa: Молим Бога, чтобы вы не делали никакого зла, не для того, чтобы нам показаться, чем должны быть; но чтобы вы делали добро, хотя бы мы казались и не тем, чем должны быть (*Texto Sinodal* 1876).

La conducta apropiada se expresa mediante la negación de los verbos αμαρτανω o гѣрѣшати, infinitivo que constituye una de las traducciones típicas para el griego en cuestión. En los textos antiguo rusos como la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), se encuentra el griego αμαρτανειν vertido como: съгрѣшати- съгрѣшити, “pecar”, así como también грѣхы дѣяти, “cometer pecados”, грѣхы творити, “crear faltas o pecados”.

En el corpus eslavo de los proverbios de Menandro, αμαρτανω (*to miss, miss the mark, -generally, to fail of doing, fail of one's purpose, go wrong: to be deprived of a thing, lose it, -to fail, do wrong, err*, Liddell y Scott 2007: s.u.) aparece traducido al antiguo eslavo como гѣблзньнѣти, “equivocarse, perderse moralmente”, aunque alterna con la voz гѣрѣшати¹¹. Otra alternancia a notar radica en el par habitual: нѣколиже- нѣкогдаже, “nunca, de ninguna manera”, entre las recensiones Sr/H y G. Carecemos de evidencias suficientes para sostener una diferenciación de carácter dialectal o recensional, al menos sobre la base de las fuentes lexicográficas investigadas¹². De nuevo las frecuencias de uso (Cejtlin 1999), con un rango de 70 para нѣколиже en los códigos Zogr., Mar., As., Sav., Bojan., Zogr.-pal., En., Kloc., Supr., y de 7 para нѣкогдаже en Supr., Sav., Zogr., Mar., Ryl., As., no satisfacen del todo, pero explican que el traductor serbio emplea un término más infrecuente en el grueso del léxico antiguo eslavo, frente al escriba ruso, que prefiere un vocablo más expandido. Pero como ambos lexemas se hallan atestiguados en el estrato léxico del eslavo eclesiástico, no podemos delimitar uno u otro como serbismo o rusismo. Lo único que

¹¹ V. Sr 126, H, G, Spc 111, Spc Sem 110; Sr 324, H y G.

¹² V. L'vov (1966), Cejtlin (1977) y Slavova (1989).

somos capaces de estipular con certeza habla de los lugares inherentes al corpus menandro donde se escoge una forma u otra: Sr se decanta por **HHKONHЖE**, frente a la preferencia de los manuscritos de adscripción rusa H y G por **HHKONΔAJE**, mientras que Spc, Spc Sem, S y P parecen seguir la elección serbia **HHKONHЖE**¹³.

La redacción eslava del proverbio griego 407 vuelve a la traducción del griego **καλὸν**, esta vez a través del término eslavo **лѣпо**, aplicado en esta sentencia también al vínculo amistoso, pero más cercano aquí a la lindura que a la virtud. La concepción griega de la espectacularidad de la amistad en una cultura que alberga la cuna del teatro occidental, puede resultarle ajena a los copistas eslavos, que emparentan las representaciones teatrales con la edificación pastoral en el templo, más que con el “amigo”. La teatralización en antiguo ruso puede ir indicada por los vocablos **глумъ**, “mofa”, **глумение**, “burla, mofa, befa”, **глумитися**, “burlarse, mofarse”, conocidos desde el periodo antiguo eslavo y que se vuelven objeto de estudio de investigadores como I.I. Makeeva (1991: 65-69). ¿Estarán pensando los traductores antiguo eslavos del monóstico griego 407 en esta suerte de teatralidad impresa en dichos términos, motivo por el que eufemizan la metáfora escénica del amigo próspero?:

Καλὸν θέαμα δ' ἐστὶν εὖ πράττων φίλος. (407)

Es un hermoso espectáculo un amigo al que le va bien.

Лѣпо ѿтъ дроугомъ любѣ дѣла ѿбѣти. (Sr 71)

лѣпо ѿ дроугѡ любоѣ дѣлы ѿбѣти. (H)

лѣпо ѿтъ дроугѡ любоѡѣ дѣлы ѿбѣти. (G)

Para empezar, las traducciones eslavas intentan una transformación sintáctica con respecto al orden de palabras griego; la ecuación griega de “el amigo” (Y) = “el tesoro” (X), se transforma en el verso eslavo. El griego **καλὸν** que actúa como un modificador de **θέαμα**, “hermoso espectáculo”, se ve convertido en un predicado impersonal eslavo, **лѣпо ѿтъ**, “es bonito”. A su vez, **θέαμα** se torna un verbo con una reconceptualización semántica significativa. El elemento (Y) de la ecuación griega pasa a ser un caso oblicuo, **δροугомъ**, que puede ser analizado o bien como un sujeto experimentador de **лѣпо** (“Es conveniente para los amigos mostrar...”), o bien como un objeto indirecto de **ѿбѣти** (“... mostrar a los amigos”). La expresión idiomática griega **εὖ πράττων**, “prosperar, irle bien a uno”, que denota el éxito personal, se reinterpreta en antiguo eslavo en el sintagma adjetivo-nominal: **любѣ дѣла**, “actos amorosos”. El traductor eslavo se

¹³ V. para la preferencia de Sr por **HHKONHЖE** y de los manuscritos rusos por **HHKONΔAJE** los proverbios Sr 183, Sr 218, Sr 245, Sr 253 y Sr 379.

centra específicamente en la noción de φίλια, “amor, amistad”, como un acto cristiano para los otros. La reelaboración sintáctica le conduce a una reanализación de los contenidos.

Con el fin de dar sentido al contenido, que queda un poco oscuro para los escribas, se emprenden transformaciones léxicas varias. El griego θεῶμα puede atravesar por cambios semánticos desde la Antigüedad tardía a la Edad Media eslavo ortodoxa. Esta hipótesis arranca de pistas encontradas en los trabajos lexicográficos. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) el griego θεῶμα viene definido como: *performance, spectacle*. En el ámbito eclesiástico esperaríamos un equivalente para el espectáculo ligado a la religión. Los traductores nos parecen generalistas y se abren al terreno más amplio de la visión o aparición, del tipo que sea, sin restricción a lo teatral o escénico. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) θεῶμα se traduce como видѣнїе, “visión”, una palabra polisémica.

En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), el antiguo eslavo кнѣѣнїе tiene asignados los significados relevantes para nuestra investigación: (1). “visión”, видение, que se asociaría con los términos griegos θέα, “mirada, visión”, “cosa vista, vista, espectáculo”, ὄψις, “vista, aparición, visión”, “apariencia exterior, cara, rostro”, “vista, panorama” (2). “espectáculo”, зрелище, que se correspondería con las voces griegas θεῶμα, “visionado, espectáculo”, θεωρία, “vista, observación”, “contemplación, reflejo”, “espectáculo”, y, por último, (3). “vista, mirada, perspectiva”, зрение, que es la traducción del griego τὸ βλέπειν, “el mirar”. Los escribas eslavos malinterpretan quizás la noción de espectáculo referida a la filia amistosa. La traducción eslava toma la experiencia pasiva para el sujeto de la percepción griega (ver a un amigo haciendo el bien) y la convierte en un imperativo moral para el sujeto de la percepción en eslavo (hacer bien a tus amigos). Hay una cristianización o al menos una voluntad moralizante.

El sustantivo θεῶμα se ha reinterpretado entonces en el verbo явнѣти, “aparecer”, que como norma constituye (así también en la *Crónica de Amartolos*, Istrin 1930: s.u.) la traducción del griego δεικνυμι, “señalar, mostrar”, tal como figura en Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.): *bring to light, show forth, - show, point out, -show, make known, -show, prove, -of accusers, inform against, -display, exhibit*. El infinitivo явнѣти resulta un verbo común dentro del corpus eslavo de las sentencias de Menandro. Al elegir el infinitivo, el traductor da preferencia a la idea de mostrar amor a los amigos, por encima de la teatralización de la amistad sugerida por el sustantivo θεῶμα (o su reflejo eslavo potencial), кнѣѣнїе. Se puede sugerir la siguiente reinterpretación eslava del monóstico 407: “Es bonito (necesario) mostrar a los amigos acciones amorosas/ de amor”. Resulta bastante improbable que la mente ortodoxa hubiese concebido a un

amigo como a un actor en el teatro, por tanto en cuanto la actitud general hacia el teatro no dejaba de ser negativa en los medios eclesiásticos¹⁴.

En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) la voz **внѣ́ннѣ** aparece ejemplificada en uno de sus usos equivalentes al griego **θεαμα** como visión extraña, exótica, en Supr. 93, 2: **онѣ... внѣѣ внѣ́ннѣ днѣннѣ**, “el vió una extraña visión”; así mismo, esta palabra se identifica con las unidades léxicas griegas **ὄπτασία**, “vista, visión”, **ὄραμα**, “lo que se ve, panorama, vista”, **ὄρασις**, “sentido de la vista”, que denotan una visión de tipo físico que puede acaecer en un entorno espiritual, como la recogida en el ejemplo bíblico eslavo de Mar., As.: **ншедѣ же не можааше г<л>аголати къ людемъ • и разоумѣша ꙗко внѣ́ннѣ внѣѣ въ цр<ъ>к<ъ>вн**, “Cuando salió no podía hablarles, y comprendieron que había tenido una visión en el Santuario.” (fragmento de Lucas 1:22, *Biblia de Jerusalén* 2009). Este ejemplo describe una visión dentro de una iglesia o en un dominio sacrosanto, de ahí quizás que los escribas eslavos de Menandro eviten de algún modo un término que podría suscitar cierto tipo de alusiones sobrenaturales, milagrosas o maravillosas. Importa a nuestros efectos de traducción sobre todo el cambio de óptica eslavo de la pasividad a la actividad: de la visión (donde uno experimenta o ve) a la demostración (donde a uno le hacen experimentar, ver).

De acuerdo con I. I. Makeeva (1991: 65), la raíz indoeuropea **glum-* ya se conoce en el léxico protoeslavo, y las voces **глумъ**, **глумение**, **глумитися** con las que introdujéramos el proverbio en análisis, ya forman parte del fondo léxico antiguo eslavo, con desarrollos de sentido ulteriores en antiguo ruso. La autora (*ibid.*) juzga que se trata de significados complejos vinculados con la raíz de la broma, el juego. Esta raíz se recoge en manuscritos datados entre los siglos XIV y XVII, donde sobre todo se utiliza en el sentido de “bufonear” y también de “llamar a un perro y decir toda suerte de improperios (palabras vergonzantes)”. Desde el siglo XVI, estos sentidos se relacionan con el serbocroata paralelo *glúmiti*, “representar (en la escena), representar/imaginar a alguien”. Pero poco a poco, el verbo pierde su significado concreto y pasa a designar, como apunta Makeeva (*ibid.*), cualquier comportamiento tonto en general, de ahí que en los dialectos serbocroatas se registre el verbo **глумити се**, “hacer tonterías”.

La autora (1991: 66) aporta tres significaciones antiguo rusas más que adquieren el verbo y el sustantivo en distintos textos del XIII y del XV: 1. “jugar, divertirse, estar enérgico”, rusos **играть, забавляться, резвиться**

¹⁴ Cf. usos de **глумити** (Sreznevskij 1989: s.u.) como traducción de los griegos **ἐωρισθῆναι** (Не погоубимъ време. ниже глумимъ себе красами мира сего, “No ahogamos el tiempo. Ni nos divertimos con las bellezas de este mundo”, en *Efrén de Siria*, siglo XIII; Въ мнозѣ оумилении достоить ны стоати, а не глумящеся, “Es digno permanecer en mucha misericordia, pero no divirtiéndose/mofándose”, en las *Pandectas de Nikon* en el discurso 29), **ἠδολέσχουν** (О мнѣ глоуммахоуся, “Se ríen de mí” en las *Pandectas de Antioquía* del siglo XI).

(en correspondencia con el griego μετεωρίζω, que tiene los significados no religiosos atestiguados por Liddell y Scott 2007: *s.u.* de: *to raise to a height, raise, lift up, -metaph. to buoy up or excite: to buoy up with false hopes*, y también las connotaciones del Nuevo Testamento definidas por Danker 2009: *s.u.*: *be in state of stressful uncertainty, be anxious, worry*, compara con los ingleses: *'be up-in-the-air', 'be in a tizzy'*, en Lucas 12:29); 2. “jugar, estar enérgico, divertirse”, играть, резвиться, забавляться (asociado con el griego παίζω, que en Liddell y Scott se define sin cariz religioso como: *to play like a child, to sport, play: to jest, joke, be merry: to trifle, -to dance: also, to sing, -to play at a game, -to play on an instrument, -to make sport of, mock at, to jest upon a thing, -transitive, to treat jocosely*, y recogido dentro de la órbita religiosa en Danker 2009: *s.u.* como: *revel*, en 1 Corintios 10:7); y 3. “burla con los ojos”, поглумление очима (en correspondencia con la combinación semántica griega μετεορισμόν ὀφθαλμῶν).

Si nos fijamos en la diferencia conceptual entre las significaciones que tienen los términos griegos sin especificidad de uso religioso: “llegar a una altura, excitarse con falsas esperanzas, jugar como un niño, tocar un instrumento, tratar jocosamente a alguien”, y las implicaciones semánticas de los mismos vocablos en el contexto del Nuevo Testamento: “estar ansioso, preocuparse, revelar”, podemos observar cómo se estigmatiza religiosamente el grupo léxico глумъ, глумление, глумиться. De la misma manera, las connotaciones de los griegos μετεωρίζω y παίζω, de los que arrancan los lexemas eslavos del espectro semántico de la mofa, funcionan en el texto proverbial menandro. Al caracterizarse el nexos amistoso como un espectáculo bello en la versión griega, quizás el traductor eslavos intuya un peligro de consideración de esa amistad como burla o diversión mundana en demasía, de ahí la reconceptualización del espectáculo (θεαμα) con hipotéticos guiños al universo глумъ, глумление, глумиться, en algo bello o bueno (λῆπο).

En la traducción eslava del verso 567, nos enfrentamos con el dominio semántico de la luz o de la iluminación, a través del griego ἐκφάνης, “reveles”, y del antiguo eslavos ѡблѣн, “descubras”. Este término eslavos constituye una traducción válida del griego, si consideramos fuentes textuales antiguo rusas, como por ejemplo la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*), donde ѡблѣти traduce al mismo verbo base φαίνω, “llevar a la luz, hacer aparecer, aclarar, descubrir”. En la literatura proverbial bíblica la revelación de los secretos tampoco se evalúa con optimismo, como así se desprende de Proverbios 20:19: “El que anda murmurando divulga secretos, no te juntes con gente chismosa.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa muestra: Кто ходит переносчиком, тот открывает тайну; и кто широко раскрывает рот, с тем не сообщайся (*Texto Sinodal* 1876):

Οργῆς χάριν τα κρυπτα μὴ ἐκφανῆς φίλου. (567)

No reveles, movido por la cólera, los secretos de un amigo.

ГНѢВЪ ВЪЗДРЪЖИ ТАННЪ ДРОУГА СВОЕГО НЕ ЯВЛАН. (Sr 225)

ГНѢ ДЕРЖА ТАНЫ ДРѢГА СВОЕ НЕ ЯВЛАН. (H)

ГНѢВЪ ДЕРЖА ТАНЫ ДРѢГА СВОЕГО НЕ ЯВЛАН. (G)

El problema fundamental de traducción emana de la transferencia del griego χάριν, “por, en virtud de”, que se suele traducir al antiguo eslavo con el vocablo радн, “gracias a”. En lugar de ello, el traductor eslavo cristiano refleja en Sr una palabra para el autocontrol, convirtiéndola incluso en un imperativo, es decir, una orden moral; así en Franz Miklosich (1862: s.u.), el verbo въздръжати, “retener, poseer”, se corresponde con el griego: κρατεω, “ser poderoso, dominar, conquistar, prevalecer”, y los latinos: *retinere, possidere*, como también en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), donde encontramos un eslavo въздръжати que traduce a κρατεω, “restringir, contener”, “detener, cesar”, “poseer, mantener” en voz pasiva, también a κρατέω, “medir, asegurar, contener”, “ordenar, dominar”, “gobernar sobre, convertirse en maestro de”, y por último a κωλυω, “acortar, prohibir, prevenir”.

En el pensamiento cristiano se debe uno guardar de manifestar la cólera incorrecta o pecaminosa. En el Menandro griego no sentimos crítica alguna de la emoción de la ira. Esto resulta demasiado pagano para traducirse literalmente. Además, la traducción esperable del griego χάριν-радн, puede considerarse demasiado positiva en un contexto de condena moral al traidor colérico. Al analizar los manuscritos eslavos H y G, pensamos que con el participio de presente activo, держа, “conteniendo”, estamos más cerca del griego y también hallamos la lectura original. Se trata de una cristianización leve, por la idea de la voluntad de retener la emoción dentro de uno. La elección de contener la cólera va implícita en el uso de un verbo activo, en lugar de una preposición como en griego. En la mente del escriba opera tal vez un vínculo con una demarcación con frecuencia positiva en el ámbito eclesiástico de χάριν (*accounting for an observation, in view of, because of, -indicating an objective in the interest of, so as to secure/bring about*, Danker 2009: s.u.); aludimos a la acción de gracias cristiana o don de Dios, χάρις (*disposition marked by inclination to generosity, frequently unmotivated by worth of the recipient, generally in the context of divine beneficence, favor, -a benefit conferred freely as expression of good will, favor, grace, beneficence, blessing*, Danker 2009: s.u.). El traductor rehúye asociar el término esperable радн, quizá optimista en su concepción, con algo deleznable como el enfado.

En Cejtlin (1999: s.u.) se contempla un empleo de дрѣжати en tanto que “dominar” (ruso владеть), y se ejemplifica en Supr. 200, 26: тако<го> же арианн до четьрѣ деиѣтъ лѣтъ правокѣрзньиныхъ црьккн дрѣжашѣ, “los arianos tenían (cautivos) así pues a los fieles a la Iglesia hasta cuarenta años”, de donde emana el sentido de represión moral, esta vez en alusión al templo, en lugar de a la ira. La idea subyacente parece la misma: dominio

emocional en situaciones diversas. Entonces, el manuscrito Sr cristianiza empleando una forma gramatical distinta al participio de presente contenido en los textos H y G: impulsa también a refrenar el enojo, desde el imperativo perfectivo esta vez, pero manteniéndose en el ámbito de la abstinencia cristiana, incluso monástica, que nos aparta del vicio.

Como ahondamiento en la defensa de los amigos, presentamos el proverbio 472, que gira alrededor del no arbitrio entre dos personas unidas por la ligazón amistosa, suponemos que en línea implícita con el amor indistinto a todos los prójimos; en *Izmaragd* (Fedotov 1966 II: 58-59) se recogen fragmentos sobre la virtud de no enjuiciar o juzgar al hermano (o amigo espiritual, prójimo en definitiva). Se describe la historia de un monje al que el padre religioso condena por su estilo de vida: “desde que te has convertido en monje te hemos visto pasando tu vida en pereza y negligencia”; sin embargo, el fraile responde en apelación a la virtud evangélica de la ausencia de juicio, a la manera de Anastasio de Sinaí, quien aconseja no evaluar a nadie aunque lo hayamos visto pecar con nuestros propios ojos (Fedotov 1966 II: 58): “Es verdad, mi venerable padre, he estado pasando mi vida en pereza, pero desde que he renunciado al mundo y me he convertido en monje, no he condenado a nadie” (*ibid.*):

Μηδεποτε πειρῶ δυο φίλων ειναι κριτης. (472)

Intenta no ser nunca árbitro entre dos amigos.

НИКОГДАЖЕ БЪДИ ДВѢМА ДРУГОМА СЪДИ. (H)

НИКОГДАЖЕ БЪДИ ДВѢМА ДРУГОМА СЪДИ. (G)

Las traducciones eslavas resultan bastante ajustadas a la fuente griega. Con todo, notamos una vez más la traducción del griego πειρῶ con el más genérico y de significados amplísimos БЪДИ¹⁵. El juez aparece esta vez como metáfora del amigo que interviene entre los amigos. En otras instancias de la antología proverbial menandrea eslava, el juez se identificaba con el tiempo o con el soborno¹⁶. La ideología monástica de la evitación de la crítica negativa de nadie puede hallarse en la raíz de la copia de un tipo de texto así. George Fedotov (1966 II: 284) recoge una cita de Nilo del río Sora sobre el abandono de la oración para acercarse al prójimo en una carta a San Juan Casiano que puede recordarnos a la aspiración al no entrometimiento proverbial menandreo: “No puedo soportar, amado mío, que un misterio se mantenga en silencio; pero me hago el loco y el tonto por el beneficio de un hermano”. Nilo decide no condenar a otros monjes que prefieren vivir en oración perpetua, en aislamiento absoluto.

El proverbio griego 575 hace aneja la amistad al tesoro o a la posesión. La sentencia no alberga demasiadas dificultades para el traductor

¹⁵ Para profundizar en la conceptualización de πειρῶ remitimos a la sección destinada a la educación, en las páginas 125-131 de la tesis.

¹⁶ V. sección dedicada al tiempo en las páginas 443-445, como también en el proverbio eslavo G como traducción supuesta del griego 492.

eslavo y no entraña contradicción alguna con la ideología cristiana, donde el sentimiento amistoso se considera a menudo un valor atesorable. En Varvara P. Adrianova Perec (1972: 11) queda manifiesta la importancia de dicha filiación concebida como tesoro, a juzgar por las distintas variantes del proverbio en análisis que la autora registra; existe una versión en atribución a Sirac: “Quien tiene un buen amigo, encuentra un tesoro”¹⁷ (Кто имеет доброго друга, обретает сокровище), y otra adaptada por Gregorio de Nacianzo a partir de Sirac también y aparecida en la miscelánea *Sabiduría en un verso* (*ibid.*): “No hay ninguna adquisición mejor que un amigo” (Нѣсть ни едино стяжание лучше друга). El refranero popular también se hace eco de este tipo de pensamiento en torno a los amigos. Pavel Simoni (1899: 95) cita el dicho: “El amigo al amigo le construye una torre, y el enemigo al enemigo lo lleva a la tumba” (Другъ другѣ. теремъ ставитъ а нѣмѣ нѣмѣ гробъ тешетъ), donde la idea de entablar amistad como forma de sustentáculo está presente en medio de la contrariedad del enemigo al que no se le da sino muerte, tal vez porque éste a su vez no nos concede nada valorable:

Οὐκ ἔστιν οὐδὲν κτῆμα καλλίον φίλου. (575)

No hay ninguna posesión más hermosa que un amigo.

Нѣсть никое нмѣние добръе друга. (Sr 230)

нѣ никоеж богѣство лѣчше дрѣга. (H)

нѣсть никоеже богѣство лѣчше дрѣга. (G)

La traducción del griego κτῆμα, “posesión”, resulta justa. El antiguo eslavo богѣство como norma denota la riqueza material. El sentido etimológico de la palabra se trata en unión con el destino, τύχη, o la Providencia divina en el monoteísmo. Enfrentamos aquí una cuestión recensional que separa al manuscrito Sr de los manuscritos H y G; manejan el término “posesión” de maneras distintas: нмѣние-богѣство, “riqueza”. Las vertientes rusas H y G podrían verse como una exaltación o aumento del griego κτῆμα, si aceptamos que hay claridad etimológica con respecto al étimo бог- (divinidad providente), e incluso sin ir tan lejos, si consideramos богѣство un vocablo más amplio o con un número mayor de significados. Por su parte, el griego κτῆμα habría sido transmitido con más precisión por el serbio Sr нмѣние, “tenencia, posesión”¹⁸. Independientemente de cuál sea la lectura superior, dado que se está equiparando la amistad con la riqueza, sospechamos que se conviene en una abundancia espiritual más que material, para ambas redacciones. Queda indeterminado, dada la brevedad del texto (es posible además que el

¹⁷ Este verso también se conoce en los manuscritos menandreaes eslavos que nosotros manejamos para la tesis, en los testimonios Sr 151, H y G.

¹⁸ V. más en detalle la conceptualización de нмѣние y de богѣство en las secciones de la tesis destinadas a la riqueza y a la fortuna, en las páginas 508-587 y 365-371.

Menandro clásico estuviera ironizando, ya que un amigo puede ser también fuente material y de instrumentalización).

El serbio traduce el comparativo griego καλλιον, “más hermosa/mejor” como добръѣ, “más buena/bella”, frente a los manuscritos H y G que tienen лѣчше, “mejor”. El antiguo eslavo лѣчше parece conformarse como un término más extendido entre los traductores rusos del corpus, mientras que добръѣ se nos antoja frecuente entre los traductores sudeslavos¹⁹. Resulta difícil establecer si estamos o no ante un uso dialectal. No se atestigua la alternancia léxica en cuestión en el estudio de los dobles recensionales Oxrid-Preslav a cargo de Slavova (1989). Tampoco en L’vov (1966) se comenta nada al respecto. Cejtin (1977: 38) registra la formación добръ en un total de trece códices antiguo eslavos y escribe de добръ como adverbio solamente en el compuesto добръ мѣдрокати, atestiguado en Supr. (1977:187). Sin embargo, no da información alguna sobre лѣчше. En el diccionario de antiguo eslavo que la autora publica con posterioridad (1999: s.u.) sí atiende al grupo léxico лѣчши, лѣчшиши, лѣче, con una frecuencia de aparición de 26 entre los códices Zogr., Mar., As., Sav., En., Sin., Evx., Kloc., Supr. En cuanto a добръ lo inserta en la entrada добръ (1999: s.v), con un rango de ocurrencia de más de cien en los códices Zogr., Mar., As., Sav., Und., Zogr-Pal., Sin., Služ., Evx., Kloc., Supr., Xil., Ryl., Zogr-II. Podemos concluir que ambas formas de comparativo están atestiguadas en antiguo eslavo (para добръѣ, v. Jozef Kurz 1997: s.u.). También se halla recogido добръѣ en antiguo ruso (Avanesov 1990: s.u.). Nos conformamos con mostrar que sólo el manuscrito de origen sudeslavo tiene la forma comparativa добръѣ, no registrada por lo general en los manuscritos de filiación rusa²⁰.

El griego 638 nos lleva del territorio del bien al área de las personas malvadas (en griego, literalmente, “los hombres malvados”) y de la necesidad de evitarlas en cualquier tipo de amistad. La traducción contempla el aspecto homosocial de las amistades, puesto que vierte el griego ἄνδρα, “a un varón” exactamente como мѡυжа, en lugar del genéricamente neutro члѡвѣкъ, “ser humano, persona”. El entorno

¹⁹ Cf. con Moreno Morani (1996: 83), quien sostiene que: *la differenza fra le due tradizioni è meno importante di quanto possa apparire a una prima lettura, in quanto si tratta sempre della sostituzione di forme con sinonimi. Entrambe nell'insieme riflettono l'originale greco. Il testo di S (=Sr) è nel complesso preferibile, sia perché minore è in questo ramo di tradizione la propensione all'interpolazione sia perché trova conferma in X.*

²⁰ Otras sentencias del corpus menandro trabajado muestran la alternancia entre оуѣ (adscripción serbia) – лѣчше (procedencia rusa), como Sr 57, G, Spc 53, Spc Sem 52, S y P; Sr 106, G, Spc 97, Spc Sem 96; Sr 120, H, G, Spc 108, Spc Sem 107, S y P; Sr 262, H y G; de igual manera es cierto que los manuscritos de adscripción rusa, cuando interpolan el comparativo de bien, escogen la raíz добръ-, como en Sr 58, G, Spc 54, Spc Sem 53, S y P; otra sustitución curiosa acontece en la sentencia Sr 278, G, Spc 253, Spc Sem 256 y S, donde un originario en Sr лѣчши se sustituye por лѣчше en los textos de origen ruso; al caso viene a constatar la decantación más generalizada de los rusos por el comparativo лѣчше que por оуѣ, добръѣ.

sapiencial bíblico como Proverbios 26:19 desenmascara al amigo dañino de un modo similar al menandreo: “así es el que engaña a su prójimo y se lo toma a broma” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa escribe: так--человек, который коварно вредит другу своему и потом говорит: „я только пошутил” (*Texto Sinodal* 1876):

Πονηρὸν ἄνδρα μηδεπω²¹ κτηση²² φίλον. (638)

Nunca tengas por amigo a un hombre malvado.

ΛΟΥΚΑΒΑ ΜΟΥΪΑ ΝΕ ΤΒΟΡΗ ННКОЛНЖЕ ДРОУГА. (Sr 303)

ЛѦКАВА^Г МѦЖА ННКОЛН^Ѧ ТВОРН СЕБѦ ДРѦГА. (H)

ЛѦКАВАГО МѦЖА ННКОГДАЖЕ СОТВОРН СЕБѦ ДРѦГА. (G)

Uno de los pilares de la traducción al antiguo eslavo reside en el reflejo de la palabra griega πονηρὸν, “malvado”, como ΛΟΥΚΑΒΑ- ЛѦКАВАГО, “malo, maligno, perverso”. Si el estado de bondad en χρηστός-БЛАГЪ representa la encarnación de la divinidad en la tierra, ahora el mal implica el enraizamiento de lo diabólico como sinónimo de perversión incorregible en la interioridad humana, un defecto inexcusable, totalmente apartado de la senda divina. En Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), el adjetivo ΛΟΥΚΑΒЪ se atestigua en los sentidos eslavos de: 1. “mentiroso, falaz”, ruso ложный, лживый, (en correspondencia con los griegos πλαστός, “falsificado, irreal”, ὕφαλος, “bajo el mar, la oscuridad de lo oscuro”), 2. “malo, pérfido, astuto”, rusos дурной, плохой, коварный, (en correspondencia con los griegos πονηρός, δυσμενός, “hostil, de mala voluntad”), 3. “digno de animadversión”, ruso неприяжений, y por último 4. “diablo”, ruso дьяволъ, como se señaló más arriba en este mismo párrafo.

La recomendación de no crearse amigos malos con la utilización de ΛΟΥΚΑΒЪ para calificar la maldad del compañero, podría explicarnos quizás que el colega pérfido, más que un enemigo, como venimos analizando, supone el hombre moralmente reproable, que lleva inserta la simiente del mal, de la que no se puede recuperar, de ahí que se inste a no acercarlo como amigo. ¿Cómo se describe el hombre malvado expresado en ΛΟΥΚΑΒΑ ΜΟΥΪΑ al que evitar? Vladimir V. Kolesov (2004: 124) escribe que en la lengua popular antiguo rusa el adjetivo лукавый designa también al льстивый (mentiroso), al perezoso, al obstinado o porfiado, calificativos que se yerguen como vicios evaluados negativamente por la mentalidad del pueblo, de modo que los rusos лeсть, лeнь y лживость constituyen distintos rostros del mal, siempre indiferenciados, allí donde existe uno, se da también el otro. Todas estas facetas del mal pueden predicarse del malvado proverbial.

²¹ μηδεποτε Γ **Taur** *apud* Siegfried Jäkel (1964: 70) *et* Vatroslav Jagić (1892: 17)

²² ποιού Γ ε γ *apud* Siegfried Jäkel (1964:70) *et* Jagić (1892: 17)

Quizás también podamos extraer de Gerhard Kittel (1976 VI: 558) ciertas connotaciones del malvado entendido en la línea evangélica de Mateo 22:10 (“Los siervos salieron a los caminos, reunieron a todos los que encontraron, malos y buenos, y la sala de bodas se llenó de comensales”, *Biblia de Jerusalén* 2009, en ruso: И рабы те, выйдя на дороги, собрали всех, кого только нашли, и злых и добрых; и брачный пир наполнился возлежащими., *Texto Sinodal* 1876), en una antítesis entre πονηρός (el malvado proverbial menandro) y ἀγαθός (la amistad sentenciosa menandrea, en esencia buena), en el marco de la parábola del invitado no merecedor (versículos 11-14): “Cuando entró el rey a ver a los comensales vio allí a uno que no tenía traje de boda. Le dijo: ‘Amigo, ¿cómo has entrado aquí sin traje de boda?’ Él se quedó callado. Entonces el rey dijo a los sirvientes: ‘Atadlo de pies y manos y echadlo a las tinieblas de fuera; allí será el llanto y el rechinar de dientes.’ Porque muchos son los llamados, mas pocos los escogidos” (*Biblia de Jerusalén* 2009). La versión rusa ofrece: Царь, войдя посмотреть возлежащих, увидел там человека, одетого не в брачную одежду, и говорит ему: друг! как ты вошел сюда не в брачной одежде? Он же молчал. Тогда сказал царь слугам: связав ему руки и ноги, возьмите его и бросьте во тьму внешнюю; там будет плач и скрежет зубов; ибо много званых, а мало избранных. (*Texto Sinodal* 1876).

El griego φίλον se traslada con el habitual antiguo eslavo друга. Con respecto a la palabra κτήση, notamos que los traductores eslavos parten de una lectura griega alternativa, presentada a pie de página, que contiene ποιοῦ, “hagas”, en lugar de κτηση, “tengas, poseas”. El griego ποιεω, “hacer, producir, ejecutar”, a menudo se traduce por творити - ꙗтворити “hacer”, como podemos comprobar en la *Crónica de Amartolos* que presenta los eslavos творити - сътворити (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), donde los dos aspectos verbales se incluyen como posibilidades de traducción. La adición del reflexivo ꙗсебѣ, “para ti mismo”, en los manuscritos H y G nos parece clarificadora.

Abunda en las cosas malas a evitar dentro de una interacción amistosa, el proverbio griego 733, que condena con ironía el interés en uno mismo y la avidez de dinero como pretextos de la amistad. En la colección del *Izbornik de 1076* (Adrianova Perec 1972: 12) se recobra un aforismo de Sirac que establece una tipología diferente de amigos sinceros y falsos o interesados: “Si te haces un amigo, también háztelo en las penas y no confíes en él demasiado pronto. Hay un amigo en la alegría, que no estará en tus días tristes... Y hay un amigo que comparte tu mesa y que no se quedará en tus días de dolor”, (Аште сътвориши друга, то в напастѣх си и сътвори и и не скоро уверися ему. Есть бо друг в время радости и не пребудеть в днь сѣрби ти). En el refranero popular coleccionado por Pavel Simoni (1899: 95) se ofrece el revés del cercano interesado o desleal, el desinterés en la amistad, quizás en una mirada irónica al utilitarismo: “El que ama a sus amigos no se enriquece” (Дрѣголюбивѣ не обогатитѣя). El mismo Simoni (*ibid.*) selecciona algunos refranes que elogian la amistad

leal por encima de las circunstancias: “Al amigo fiel se le conoce en las caídas” (Другъ вѣренъ в напастехъ по³ навлѣ ся); en esta loa a la franqueza amistosa, los axiomas aportados por el folklorista conectan con el reproche menandro a la tendenciosidad y el llamamiento implícito a la lealtad:

Τα χρηματ' ἀνθρωποισιν εὕρισκει φίλους. (733)

A los hombres el dinero les encuentra amigos.

Имѣннѣ члов(ѣ)комъ ѡбрѣтаѣтъ дру҃ги. (Sr 279)

Лѣчше ѣсть²³ члѣкѡ прѣѡбрѣтаѣ дру҃ги. (H y G)

Имѣннѣ члѣкомъ ѡбрѣтаѣтъ дру҃гы ~ (Spc 254)

Имѣннѣ члѣкомъ ѡбрѣтаѣтъ дру҃гы (Spc Sem 257)

Имѣннѣ члѣкомъ ѡбрѣта ѣ дру҃гы (S)

Имѣннѣ члѣкомъ ѡбрѣтаѣ дру҃гы (P)

Tanto el manuscrito Sr, como las redacciones Spc y Spc Sem, traducen este proverbio con propiedad. En cuanto a los manuscritos H y G, arrastran una problemática de transmisión textual por la que, según anota el editor Viktor Semenov (1892: 31), una parte del texto ha sido restaurada a partir del manuscrito hallado en *I.P.B.*, págs. 256-257 (asumimos que se trata del testimonio Spc, pero no podemos corroborarlo a día de hoy a raíz de nuestras investigaciones en los catálogos bibliotecarios). Имѣннѣ constituye la traducción exacta del griego χρήματ', “bienes”. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) χρήμα se define como: *a thing that one uses or needs, in pl. goods, property, money, gear, chattels, -generally, a thing, matter, affair, event*. El plural del sustantivo χρήματ' se traslada al singular antiguo eslavo имѣннѣ, como sucede a menudo en el seno de las traducciones eslavas que se compilan por ejemplo en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.).

El único problema de traducción que afecta a esta sentencia consiste en la omisión accidental de la grafía “ѣ” del verbo ѡбрѣтаѣтъ, “encuentra”, en los prototipos de los manuscritos rusos más tardíos S y P. Los escribas en estas redacciones se enfrentan con el dilema de otorgarle un significado al verbo misterioso ѡбрѣтаѣ. Una interpretación probable resulta “promesa”; cf. sustantivo ѡбрѣтъ. La frase “La propiedad promete a la gente amigos” parece constituir la lectura de P, que no queda tan lejos del original griego. De todos modos, puesto que el verbo *ѡбрѣтати se desconoce (en Ralja M. Cejtin 1999: s.u., se atestigua la forma verbal ѡбрѣцати, “prometer”, y en Ruben I. Avanesov 1990: s.u., se registra también ѡбрѣтовати, “prometer”), los escribas en el manuscrito S no reconocen esta forma como un verbo, sino que lo toman por una variante del sustantivo ѡбрѣтъ (¿genitivo

²³ Semenov (1892: 31) nota que en el manuscrito falta; nos reenvía a *I.P.B.*, págs. 256-257.

singular?), o quizás crean un femenino no atestiguado *οβήτα*. Necesitan un verbo, por lo que reanalizan la “ε + τ” sobrescrita en el verbo *εἶτ*, “es”.

La sentencia griega 803 plasma una suerte de solidaridad que se reclama o se infiere a partir del concepto de lo amigable; se espera que la amistad se torne un campo de esfuerzo común, donde se le preste ayuda al íntimo en sus trabajos o lidias cotidianas. La custodia y la asistencia al amigo también se reflejan en las palabras acopiadas por Viktor Semenov y atribuidas a Polieno (1968: 69) en la miscelánea *Melissa*: “Si haces bienes mayores al amigo, más (bienes) disfrutarás. Nuestras obras amistosas vuelven a nosotros desde ellos” (*ἢψε βολῖα βλάγα τῶρῖσι δροῦγοῦ, τὸ βολῖα ποῖζοῦεσι. κοζβραῖαῖετῖ βο ἰα κῶ ἡμῶ βῶπῖετῖ δὸεβροπῖρῖαῖετῖκα ῶ ἡῖχῶ*); en definitiva, y como en Menandro, la emoción amistosa se asimila como un espacio de participación con el otro y, sobre todo, de abnegación por el prójimo:

Φίλος φίλω γὰρ συμπονῶν αὐτῷ πονεῖ. (803)

Pues cuando un amigo comparte los esfuerzos de un amigo, se esfuerza por sí mismo.

Дроу҃гѣ дроу҃гоу евоѣмоу помагаѣ еѣѣ помагаѣтъ. (Sr 354)

Дрѣд' дрѣдѣ евоѣмѣ помагаѣи еѣѣ помоѣѣ. (H)

Дрѣдѣ дрѣдѣ евоѣмѣ помагаи еѣѣ помѣѣѣтъ. (G)

La traducción de esta sentencia cuenta con problemas que distan de aludir en sí mismos a los reflejos de *φίλος*, “amigo”, *φίλω*, “al amigo”, contenidos manifestados con adecuación en los sustantivos *δροῦγѣ- дроу҃гоу*, “amigo-para el amigo”. Las dificultades de traslación en este verso atañen a la interpretación del griego *συμπωνῶν*, “que comparte los esfuerzos”, y *πονεῖ*, “se esfuerza”. De acuerdo con las fuentes consultadas, *πονεω- πονεομαι*, “esforzarse, trabajar duro”, en Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) aparece descrito como *work hard*; cf. también *πονος*, “esfuerzo, sacrificio”, *work, esp. hard work, toil, -generally, toil, labour (ibid.)*. La forma prefijada *συμπονεω*, “colaborar con el trabajo de alguien”, denota en Frederick W. Danker (2000: s.u.) *to be in a harmonious relationship, agree, coincide, coalesce*. En Izmail Ivanovič Sreznevskij (1989: s.u.), el eslavo propuesto *помагати* significa “ayudar, socorrer, laborar compartidamente, apoyar, dar asistencia”, “trabajar para un beneficio, estar preocupado por algo”. Los traductores eslavos en Sr, H y G captan el sentido griego bastante bien, aunque cambien el centro de atención desde el esfuerzo conllevado a la ayuda ofrecida. Los copistas pueden haber visto en *помагаѣ- помагаѣи*, “ayudando”, una idea del trabajo compartido en un sostén más genérico: cf. glosa de Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.) del eslavo *раздѣляя (трудѣ)* “dividiendo, distribuyendo (el trabajo)”, como componente semántico de *помагати*.

Una identidad entre el amigo y la verdad lleva a la exhortación a hermanarse en amistades auténticas en el proverbio griego 523; en *Melissa*

(Semenov 1968: 66) se inscribe un proverbio que reza: “El amor inoportuno es parecido al odio. No temas al amigo verdadero cuando caigas” (ΔЮБЫ БЕЗГОДНАЯ ПОДНА ІЕСТЬ НЕНАВІСТІ. ІСТІННАГО ДРОУГА ВЪ НАПАСТЕХЪ НЕ БОІСЯ), donde la sinceridad de la amalgama amistosa consoladora en el contratiempo puede asemejarse al grado de intimidad y confraternización que siente el Menandro eslavo en el verso que sigue:

Νομιζ’ αδελφους τους αληθινους φιλους. (523)

Considera hermanos a los amigos verdaderos.

Ѡмѣн Ѡкы брѣю дрѣгы ѠстинныѠ. (H)

Ѡмѣн Ѡкн брѣтѣю дрѣгн ѠстинныѠ. (G)

La traducción resulta correcta, salvo por reajustes morfosintácticos que podrían llevarnos a pensar en que el traductor eslavo conoce un dicho muy similar y sustituye el proverbio menandro por la sentencia que tiene en la cabeza, por identificar a día de hoy. Lo interesante radica en explorar el hipotético cambio del griego νομιζ’²⁴ αδελφους, “considera hermanos”, al antiguo eslavo Ѡмѣн... брѣю, “ten por hermano”, donde Ѡкы - Ѡкн, “tales”, concordarían con los respectivos дрѣгы - дрѣгн, “amigos”.

La autenticidad del amigo reaparece en el proverbio griego 471 en forma de la nobleza del compañero (fidelidad, honestidad); la bendición recíproca del sujeto amistoso (el prójimo en la cristiandad) se yergue como un tópico muy frecuente en el entorno literario eslavo ortodoxo medieval; en *Melissa* (1968: 69) se escribe en boca de Epícteto: “La necesidad de la caída prueba a los amigos, y descubre a los enemigos” (ΝΑΡΑΣΤΗΝΑΙΑ ΝΟΥΖΑ ΔΡΟΓΥ ΝΕΚΟΥΣΑΙΕΤЪ, ᾗ ΚΡΑΓΥ ΟΒΛΗΝΑΙΕΤЪ), donde podemos ver que la misma nobleza menandrea en la amistad dichosa se pone ahora a prueba con las etapas infelices, es decir, notamos el reverso de un monóstico como el que sigue:

Μακαριος οστις ετυχε γενναιου φιλου. (471)

Dichoso quien ha encontrado un amigo noble

блѣнь ѣ сѣн ѣмѣжѣ сѣлѣн дрѣг Ѡзвѣѣ. (H)

блѣнѣнъ ѣсть сѣн ѣмѣжѣ сѣлѣн дрѣгъ Ѡзвѣѣтъ. (G)

Se trata de una traducción eslava ajustada en cierta medida al verso griego y que analizamos también en la sección destinada al placer, a través de las palabras clave ετυχε, μακαριος²⁵.

La combinación de la fortuna y la dicha también podría sentirse en la figura del afortunado con el precepto moral de ayudar al amigo; podemos

²⁴ La traducción del griego νομιζε con el antiguo eslavo Ѡмѣн se repite en otra ocasión dentro del corpus proverbial a examen, como es la del manuscrito G para la traducción del griego 514.

²⁵ Páginas 639-641 de la tesis.

ver en el tándem amistoso, al igual, en la línea moral de *Izmaragd* (Fedotov 1966 II: 60) donde se refiere un sermón sobre el préstamo de dinero entre los desiguales: “No prestes dinero a un hombre más poderoso que tú; esto significa perderlo; no vayas más allá de tus fuerzas... Si ves a alguien que ha caído al agua y puedes ayudarle, extiende tu bastón hacia él y sácalo fuera; pero si extiendes tu mano hacia él y no lo puedes sacar, te hundirá a tí y los dos moriréis... Que cada uno ayude a su amigo y a su hermano de acuerdo con la medida de su fuerza; y Dios no excederá su mandamiento más allá de este poder”; los amigos y los hermanos que entran en la medida de la fuerza (o la fortuna) de uno también se contemplan en el Menandro que continúa:

Τοὺς εὐτυχοῦντας δεῖ ἐπαρκεῖν τοῖς φίλοις. (47, 1)

Los que son afortunados deben ayudar a sus amigos.

Б(о)гатымъ лѣпо ꙗсть другомъ помагати. (Sr 335)

БОГАТЫѦ ЛѢПО ЁСТЬ (БЕЛМНЪ СМЫСЛНТИ)²⁶. (H y G)

El texto griego para esta sentencia se pierde, por lo que se plantea una reconstrucción a partir de las máximas eslavas conservadas. Los manuscritos H y G además añaden a la problemática hontanar, problemas en la transmisión textual. En todo caso, podemos proponer una traducción castellana de los proverbios eslavos transmitidos del estilo de: “Los afortunados tienen que ayudar a los amigos” (Sr) o “Los afortunados tienen que (pensar mucho)”. Los mismos traductores eslavos o los editores posteriores se encuentran con dificultades de lectura y resuelven con la soldadura de БЕЛМНЪ СМЫСЛНТИ, frase emanada de otro lugar del corpus²⁷.

La sensación piadosa en la medida de las fuerzas personales desprendida del proverbio anterior resurge en el griego 791, donde se empuja a la protección entusiasta de uno mismo y del prójimo; en el ámbito de los códices manuscritos antiguo eslavos como Supr., Cejtin (1999: s.u.) retiene un ejemplo para la voz ПОБОРНТИ que puede servirnos para introducir el proverbio a examen: ПОМЫШЛЯЖ ПОБОРАШТАЛГО МН • НЕИЗДРЕЧЕНЖЪ СНАЖЪ, en 490, 11, “pensando en una fuerza decisiva del que lucha por mí”, donde queda retratada la conciencia de esfuerzo mutuo que se desgaja de las sentencias menandreas:

Υπερ σεαυτοῦ και φίλου μάχου πανυ. (791)

Lucha con fuerza por ti mismo y por un amigo.

По себѣ и друзѣ своимъ зѣло при.²⁸ (Sr 353)

ПО СЕБѢ И ПО ДРУЗѢ ЕЛНКА СНАА ПОБАРАН. (H)

ПО СЕБѢ И ПО ДРУЗѢ ЕЛНКА СНАА ПОБОРАН. (G)

²⁶ Moreno Morani (1996: 112) nota la interpolación espúrea del fragmento entre paréntesis.

²⁷ V. Sr 334, H y G.

²⁸ Jagić *corr. in* ТРЪПН (1892a: 19)

La traducción eslava presenta algunos problemas dignos de comentario. En el manuscrito Sr, emerge la duda de si el misterioso *пѣри* podría ser la abreviatura de *пѣбори*, “lucha”, o un error de lectura a partir de un supuesto originario *тѣри*, “padece, sufre”, como propone Jagić, dado el contexto cristiano bastante permeable de un verbo de tal índole. En todo caso, la propuesta de Vatroslav Jagić nos parece bastante complicada, puesto que la *т* tendría que haber caído y la *п* y la *ѣ* tendrían que haber sufrido una metátesis. Quizás Jagić (1892a: 19) efectuó esta propuesta sin conocer los otros manuscritos H y G todavía, en la desesperación por encontrarle algún sentido lógico a la verbalidad mística, en la línea de pensamiento cristiano.

Otro dato que llama nuestra atención radica en la forma *зѣло*, que se nos antoja una corruptela a partir de un más probable *ѣла*. La construcción *ѣлика ѣла* es evidentemente una expresión parentética que se traduce como: “tanto como puedas”; en Ruben I. Avanesov (1990: s.u. *ѣ лико*) se encuentran las combinaciones semánticas *ѣ лико могли* y *ѣ лико имея силы* en el mismo significado. La interpolación del posesivo *ѣвоѣмъ* en Sr no entrañaría problema, más bien reflejaría un patrón en la recensión eslava de las sentencias de Menandro²⁹. Notamos además la vacilación ortográfica *пѣбаран* - *пѣборан*. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) se atestigua la formación con el vocalismo *о*, en los sentidos de: “ayudar en la lucha, luchar juntos”, en correspondencia con el griego *συμμαχεῖν* (*to be an ally, to be in alliance with: and so generally, to help, aid*, en Liddell y Scott 2007: s.u., pero no con el proverbial *μαχομαί* (*to fight, contend in battle, -to quarrel, wrangle, dispute*, entre otros, en Liddell y Scott 2007: s.u.). El matiz de la ayuda y la asistencia puede constituirse más importante en la consideración cristiana de la amistad, por encima de la lucha palmariamente reflejada en *μάχομαί*.

En el monóstico griego 805 una relación indigna de confianza se iguala a una enemistad; de este modo entramos en el territorio semántico reverso de la amistad, es decir, el enemigo. En el inventario proverbial atendido en *Melissa* (Viktor Semenov 1968: 68) también se consideran aforismos atribuidos a Máximo el Confesor y que aluden al compañero inconveniente: “Al amigo irrazonable no lo aceptes, porque tú mismo de él alcanzas la estupidez (la locura)”, (*Безоумнаго друга не прѣмани, тѣмъ бо и ты ѡтѣноу нарешиша безоумна*). La encarnadura de lo amigable y lo enemistoso con la pena también ocurre en el verso atribuido a Timonacte (*ibid.*), desde una perspectiva algo distinta: “Los seres humanos reciben más mal del amigo, que del enemigo. Al temer, (la gente) vigila al enemigo, pero a los amigos les están abiertos todos los secretos, y por eso (los amigos) son dañinos” (*Болама зла прѣмають члѣци ѿ другѣ, нежелѣи ѿ врагѣ. врага бо боишася блюдоуть(ца), а другомъ ѿкрыта соуть всѣ тана, и тѣмъ*

²⁹ Algunos ejemplos serían los casos de estudio Sr 132, H y G; G para el griego 484.

и бывають пакостѣни). El Menandro eslavo se fija, más que en la comparación entre el dolor que puede venir de un amigo y un enemigo, en una identificación del amigo que duele con el enemigo:

Φίλος με λυπῶν³⁰ οὐδεν ἑχθροῦ διαφέρει. (805)

Un amigo que me causa aflicción no se diferencia en nada de un enemigo.

Други брѣждаѣмѣ ничимѣже се ѡтлѡучаѣтъ врага. (Sr 357)

Дрѣгѣ брѣждаѣмѣ ничѣ же рѣзньстѣгѣтъ ѡ врага. (H y G)

Los traductores eslavos se enfrentan con diferentes trabas al intentar conceder sentido al verso griego. La traducción rusa (H y G) resulta similar al texto griego. El participio брѣждаѣмѣ viene quizás de un anterior брѣждаѣмѣ, “que daña”, una traslación directa del griego λυπῶν, “que me aflige”; en algún punto del proceso de transmisión, un escriba cometió un error con la vocal de la raíz, probablemente bajo la influencia de ѡ врага, “del enemigo”, y entonces hubo un subsiguiente cambio de sufijo. Si el reflejado en Sr се ѡтлѡучаѣтъ, “se distingue”, constituye la lectura original, la sustitución en los manuscritos rusos por рѣзньстѣгѣтъ, “se distingue”, difícilmente resulta una diferenciación dialectal, puesto que ѡтлѡучаѣтъ се se halla bien atestiguado en antiguo ruso; sospechamos que el traductor ruso está demostrando sus conocimientos de léxico erudito, ya que рѣзнь- y sus derivados son antiguoeslavismos³¹.

El texto serbio parece confuso, pero se puede explicar dentro del fenómeno transmisor: la lectura originaria fue quizás más cercana al griego: *Другѣ брѣждаѣмѣ ничимѣже се ѡтлѡучаѣтъ врага, “un amigo que me daña no se diferencia en nada de un enemigo”. El error ortográfico Други puede haber arrancado de un anterior Другѣ, Другѣ и (partícula enfática), o tal vez incluso de una forma нѣже, “que, el que”, donde la grafía ж se habría sobrescrito. Pensamos que el traductor eslavo reinterpreta el pronombre “yo” como una primera persona del plural, lo que posibilita una personalización inclusiva del mensaje, una moralización cristiana dirigida en específico a la mejora de la conducta del lector. Este hecho tiene lugar quizás bajo la influencia de la terminación dialectal ме³², que ocurre en los dialectos búlgaro y macedonio (y en algunas lenguas eslavo occidentales). El escriba también reanaliza Други en tanto que acusativo plural: “Dañamos a los amigos; no se diferencia en nada de un enemigo”.

La traducción eslava del griego 412 profundiza en la improductividad de un amigo malo, pensado como otra forma de “enemistad”. La metáfora de la fructificación de lo bueno y de lo perverso

³⁰ με βλέπων *codd. apud* Siegfried Jäkel (1964:79) *et* Jagić (1892a: 19)

³¹ Comunicación personal a la autora, Daniel Collins, 2009.

³² V. Ronelle Alexander (2000: 8), mapa 1, que refleja el panorama de las isoglosas sudeslavas propuesto por Victor Friedman y Pavle Ivić.

se cifra en el evangelista Lucas, en 6:43: “Porque no hay árbol bueno que dé fruto malo; y, a la inversa, no hay árbol malo que dé fruto bueno” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso ofrece: Нет доброго дерева, которое приносило бы худой плод; и нет худого дерева, которое приносило бы плод добрый (*Тексто Sinodal* 1876). En Menandro reaparecen los frutos malignos en el compañero pérfido, pero también podemos referir una suerte de contacto de contenidos con el aforismo de *Melissa* (Viktor Semenov 1968: 69), atribuido, según parece, a Epícteto: “Al amigo que está cerca, hazle bien, y al que se va, bendícelo” (Друга близъ соуща добро творн юмоу, а ѿшедша блѣн), donde el amigo en fuga justificado en virtud del perdón cristiano podría parangonarse con una amistad desaconsejable, criadora de malas secuelas, la cual se vilipendia en Menandro:

Κακον φέρουσι<ν> καρπον οἱ κακοὶ φίλοι. (412)

Los amigos malos producen mal fruto.

З'ль плодъ приносеѣтъ з'ли друзѣн. (Sr 190)

з'олъ плѣ приносѣтъ з'ли дрѣзѣн. (G).

La traducción se ajusta bien al verso griego, por lo que nos abstenemos de comentarla en gran detalle. Podemos decir que la noción del intercambio amistoso se liga estrechamente al concepto de verdad en el ámbito eslavo ortodoxo. Máximo el Confesor en *Melissa* (Viktor Semenov 1968: 68) escribe: “El que adula al amigo que está en la honra por un tiempo, no está este amigo en la amistad, sino en el tiempo” (Иже ласкаетъ друга въ чти соуща временнѣи, то не дружбѣи юеть, но временнѣи). Deducimos de este verso que el adulador no puede estimarse como un amigo duradero o bueno, sino como pura bicoca.

El proverbio griego 807 evoluciona de los falsos amigos que duelen o de los amigos malos que malversan nuestra productividad vital, hacia la valoración más positiva de los logros de los seres amistosos por encima de los propios. Se trata de un pensamiento muy cristiano, donde, a la medida de Cristo, se ama al otro como a uno mismo, e incluso por encima de la propia esencia. El lazo de hermandad se vuelve tan grande, que podemos sopesar la amistad a la manera de algunos escritos antiguo rusos principescos del siglo XVI estudiados por Vladimir V. Kolesov (2000: 54), como un elemento hereditario: “Y quien sea mi amigo, que considere también a mis hijos, que van a ser sus amigos” (А хто будетъ другъ мни и моимъ дѣтемъ, то и тебѣ другъ) de ahí que en el Menandro griego se apremie a apreciar a la persona amiga por encima de nosotros mismos:

Φίλων ἔπαινον μάλλον ἢ σαυτοῦ λεγε. (807)

Haz el elogio de tus amigos mejor que de ti mismo.

Друга своѣго хвалѣ себѣ хвалишь. (Sr 359)

дрѣга своѣ хвалѣ себѣ хвалиши. (H)

дрѣга своѣго хвалѣ себѣ хвалиши. || (G)

Si tomamos las versiones eslavas y las cotejamos con el texto griego, encontramos una sorprendente diferencia; la traducción eslava reporta un mensaje distinto: “Al valorar a tu amigo, te valoras a ti mismo”. Surge aquí una pregunta: ¿ha sustituido el traductor original, puesto que todos los textos eslavos son iguales, esta sentencia por un dicho pre-existente y más familiar para él que la lectura menandrea? Mientras que en el verso griego tenemos una exhortación a glorificar al amistoso o amigable por encima de uno mismo, las traducciones eslavas parecen sugerir que, al ensalzar al digno de amistad, te elogias a ti mismo también. El razonamiento de la autoglorificación dista de parecer cristiano y se aleja también del pensamiento monástico, de modo que quizás el traductor se apoya en una fuente que ya existía antes. En nuestra opinión, este proverbio se asocia con el griego 803³³, o incluso con un proverbio similar de otro origen distinto de (pseudo) Menandro.

La cuestión lingüística principal estriba en la sustitución eslava del imperativo griego λέγε, “di, habla”, por la segunda persona del singular eslava хвалиши, “aprecias, glorificas”. El participio хвалѣ - хвалѣа, “alabando, glorificando”, traduce con justeza el acusativo griego ἔπαινον, “el elogio”, si bien como una forma participial eslava de la misma raíz que хвалиши (se trata de una figura etimológica). Resulta una traducción correcta del griego ἔπαινον desde el punto de vista léxico, aunque sucede un cambio de categoría gramatical, del sustantivo griego al verbo eslavo. La correlación de significado se confirma en el uso léxico descrito en la *Crónica de Amartolos* (Vasilli M. Istrin 1930: s.u.), donde ἐπαίνεω, “estar de acuerdo con, asentir”, “alabar, elogiar”, viene vertido como похвалити, похвалитисѣ, хвалити: “alabar, elogiar”.

Con posterioridad los traductores eslavos ignoran quizás voluntariamente μᾶλλον, “mejor”, reforzando la idea de que manejamos una sustitución en vez de una traducción. Hay además una reinterpretación del número gramatical del plural griego φίλων, “de los amigos”, en el singular eslavo друга, “al amigo”. Esta transformación numérica nos parece habitual dentro de la antología eslava de proverbios traducidos o compilados atribuidos a Menandro³⁴.

Existe una serie de máximas menandreas en las cuales la palabra φίλος o el término ἔταϊρος no se hallan presentes en el monástico griego original, aunque en el texto antiguo eslavo sí encontramos el vocablo que significa “amigo”, друга. La inserción de la noción de amigo por parte del traductor eslavo obedece a clarificaciones del sentido o a cristianizaciones leves.

Para la traducción del griego 12, que constituye un verso acerca de la gratitud en la amistad, los escribas eslavos utilizan el acusativo друга,

³³ Cf. página 257 de esta misma sección.

³⁴ Cf. por ejemplo Sr 29, G, Spc 23, Spc Sem 22; Sr 272, H y G.

con el fin de ampliar el significado del griego, en donde no hay un objeto explícito. Temáticamente permanecen en la cuerda de la necesidad cristiana primaria de gratitud absoluta y englobadora, como aparece en 1 Tesalonicenses 5:18: “Dad gracias por todo, pues esto es lo que Dios, en Cristo Jesús, quiere de vosotros” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el versículo ruso expresa: За все благодарите: ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе (*Texto Sinodal* 1876):

Αχαριστος, ὅστις εὖ παθὼν ἀμνημονεῖ. (12)
 Es un ingrato quien ha sido bien tratado y lo olvida.
 Хоудооумъ ѿсть ѿже ѿбогатѣвъ забѣдетъ дроуга. (Sr 11)
 sĕlo xĭ ōmъ ѿ нжѣ ѿбогатѣвъ тѣ забѣдѣ дроуга. (H)
 sĕlo xĭ ōmъ ѿсть ѿже ѿбогатѣвъ забѣдетъ дроуга. (G)
 Блоуденъ естъ ѿже ѿбѣгатѣвъ тѣ забѣдоутъ дроуга (Spс 6)
 Блоуденъ естъ ѿже ѿбѣгатѣвъ тѣ забѣдетъ дроуга (Spс Sem 6)³⁵
 Блоуденъ естъ ѿже ѿбѣгатѣвъ тѣ забѣдоу дроуга (S)
 Блоуденъ естъ ѿже ѿбѣгатѣвъ тѣ забѣдѣтъ дроуга (P)

El distanciamiento principal del original griego en las versiones eslavas mora en la traducción de αχαριστος, “ingrato”. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*) encontramos varios significados para esta palabra: *unseemly, -ungrateful, thankless*. El equivalente directo (o calco) de esta palabra en eslavo es неблагодѣтныи, “ingrato, desagradecido”. Dicha voz está sólo atestiguada en una traducción temprana de un sermón de Gregorio de Nacianzo (Sreznevskij 1989: *s.u.*) en el siglo X (Ни малы же горькаго и неблагодѣтънаго грѣла покажѣ ште)- “Ni un poco arrepintiéndose de la voz amarga ni de la ingrata”), por lo que deducimos que se trata de un término poco familiar para los traductores, pero resulta transparente y no parece difícil de intuir. A pesar de ello, los traductores se alejan del foco explícito de la ingratitud y se aproximan al dominio semántico de la irracionalidad o inmoralidad con хоудооумъ; esto ocurre quizás porque los monjes manejan un proverbio similar de otra tradición. En antiguo ruso el adjetivo хоудооумъ significa “no sensible, no discerniente” (Izmail Ivanovič Sreznevskij 1989: *s.u.*).

En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), esta forma adjetival compuesta carece de equivalente griego y se utiliza en el contexto de los evangelios en el sentido ya mencionado de “irrazonable”, ruso неразумный. La formación хоудооумъ se encuentra mal atestiguada en antiguo eslavo; puede alzarse como un arcaísmo que haya conducido a los traductores en H y G a una mala interpretación. Esta teoría se infiere del hecho de que los copistas

³⁵ Viktor Semenov (1892: 5) aporta la versión manuscrita a pie de página: Блоуденъ естъ ѿже ѿбѣгатѣвъ тѣ забѣдоутъ дроуга (*Mss.*)

responsables de H y G fragmentan el adjetivo en una combinación nomino adjetival $\chi\alpha\iota\ \delta\iota\mu\alpha\ \epsilon$, “es pobre razón”, e interpolan el adverbio enfático $\sigma\tau\alpha\lambda\omicron$, “muy, demasiado”. No obstante, resulta difícil demostrar que el término sea un arcaísmo sólo por el criterio de la poca frecuencia, de la ausencia de equivalente griego o el de la reinterpretación rusa.

Como contraste, los manuscritos eslavos Spc, Spc Sem, S y P promueven un adjetivo innovador блудѣнѣ , que en Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.) se traduce como “libertino, disoluto”; en Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) se registra el adverbio блудѣнѣ , “perdidamente”, que significa en ruso распутно o, en el equivalente griego, $\alpha\sigma\acute{\omega}\tau\omega\varsigma$, “perdido (moralmente)”. También en Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) se atestigua el adjetivo блудѣнѣ en los siguientes usos: 1. “disperso, perdido”, ruso распутный , que se corresponde con el griego $\tau\eta\varsigma\ \text{πορνείας}$, “de la fornicación, de la prostitución”, donde todos los ejemplos refieren la figura de $\eta\ \text{πόρνη}$, *a harlot* (Liddell y Scott 2007: s.u.), en antiguo eslavo блудѣна , “perdida, prostituta”, 2. “El hijo pródigo”, $\text{блудѣнѣнѣ}\ \text{сынѣ}$, “perdido”, блудѣнѣ , definidos ambos términos como el hijo pródigo y sin equivalente griego atestiguado. En Franz Miklosich (1862: s.u.) encontramos los siguientes referentes griegos y latinos para esta entrada: πορνος , “fornicador”, *prodigus, fornicator, scortator*.

Así las cosas, en el entorno léxico de este proverbio la palabra eslava блудѣнѣ tendría más bien una acentuación moral o espiritual (perdido) que una intelectual o racional (estúpido). Estaría más relacionada con la perdición y el vagabundeo lejos del camino moral. También puede implicar el matiz de lo moralmente corrupto, aunque dista de significar corrupto sólo en un plano sexual.

Con respecto a la omisión del verbo “ser” tanto en griego como en antiguo eslavo, recordamos que la elipsis de la cópula se alza como un rasgo gramatical común, que constatan Winfred Ph. Lehmann (1974: 115-116) y George M. Lane (1926: 180), entre otros. Tampoco se nos antoja un fenómeno ajeno al corpus proverbial del Menandro eslavo, donde, a pesar de que el rasgo más frecuente sea la interpolación de una cópula omitida en la fuente griega, también se dan casos en que, al menos parte de la tradición eslava, se respeta la elipsis copulativa³⁶.

Lejos de la cópula, la interpolación que nos interesa destacar ahora, radica en la palabra δρουργα , puesto que dista de constituir el reflejo de alguna palabra contenida en el monóstico 12. La agregación se origina tal vez en un problema sintáctico: el verbo perfectivo заблудѣть , “olvida”, en

³⁶ Ninguna de las dos sentencias griegas 297 y 314 a las que se atribuyen los proverbios eslavos Sr 124, Spc 109, Spc Sem 108, S y P contiene el verbo “ser”; la sentencia de adscripción serbia tampoco; las rusas H y G lo interpolan.

antiguo eslavo requiere un objeto directo, mientras que en griego queda ambiguo quién o cuál es la entidad olvidada.

Los traductores eslavos también dudan en la traducción del griego εὖ παθὼν, “el bien tratado”. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) παθος, “lo experimentado”, se define como: *that which happens to a person or thing, -what one has experienced, - of the soul, emotion, passion, -state, condition*. Pero en antiguo eslavo carecemos de un equivalente para el griego: experimentador del bien (la fortuna), y encontramos sólo a alguien que adquirió esos bienes: ѡбогатѣхъ, “el enriquecido, el afortunado”. En Jozef Kurz (1997: s.u.), ѡбогатѣти, “hacer fortuna, enriquecerse”, se presenta como reflejo del griego πλουτεω, “ser rico, ser afortunado, ser abundante en una cosa”, πλουτιζω, “enriquecerse, volverse rico/afortunado”. En Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.), ѡбогатѣти se glosa como “enriquecerse”. El traductor deja irresuelta la tarea de decidir si dicha fortuna queda en la esfera material o trasciende a la espiritual, en ensamble con la dimensión anímicosíquica y espiritual contenida en la raíz griega παθ-.

El proverbio griego 682 ilumina quizás también la ingratitud, pero desde otro prisma evidencial: la amistad interesada, finalista y utilitaria. Los traductores eslavos preservan en principio la denuncia griega, sin complicaciones mayores; de cualquier forma, en una reflexión ulterior podríamos atender a sutilezas interesantes, donde el banquete se reviste de matices religiosos. El pensamiento de San Justino Mártir (George W. Grube 2005: 11) distingue entre dos clases de comida que convergen en la actitud respetuosa hacia lo nutricional: “No consumimos el pan eucarístico ni el vino como si fueran alimento o bebida ordinarios, porque se nos ha enseñado cómo Jesús nuestro Salvador se convirtió en un hombre de carne (cuerpo) y sangre por el poder de la Palabra de Dios, de modo que también la comida que nuestro cuerpo y sangre asimilan para su nutrición se convierte en el Cuerpo y la Sangre del Jesús encarnado por el poder de Sus propias palabras contenidas en la oración de acción de gracias”; la amistad en el Menandro eslavo a analizar ahora también tiende un puente sutil entre la comida sin más y la eucaristía a través de la preferencia por dos lexemas ѡβελου, дружбаѣ:

Πολλοὶ τραπεζῶν, οὐ φίλων εἰσιν φίλοι. (682)

Muchos son amigos de las mesas, no de los amigos.

Дружина ѡутѣ ѡбѣλου дружи, а не дружбаѣ. (Sr 312)

дружина ѡутѣ ѡбѣлѣ дружи, а не дружбаѣ. (H y G)

A primera vista, el oportunismo que afea el trueque amistoso queda condenado tanto en el verso griego como en las traducciones eslavas. Los copistas eslavos modifican el orden de palabras griego y reinterpretan el genitivo plural griego φίλων en дружбаѣ-дружбаѣ. En Cejtlin (1999: s.u.), la forma дружбаѣ se utiliza en el sentido de “amistad” y en correspondencia

con el griego φιλία. Suponemos que con este cambio en la categoría nominal, el escriba deja traslucir la idea de comunidad cristiana, donde filosofía y religión se unen y la conexión amistosa implica la hermandad eclesiástica de los prójimos o de los monjes. La sustitución del concreto por el abstracto alude entonces tal vez a la noción del espíritu de comunidad.

Llama también la atención la elección generalizada de la forma *ѡѣѡу* para responder al griego *τραπεζών*, si consideramos que el escriba eslavo podría haber traducido literalmente con los atestiguados *трапѣза*, *трапѣжа*, *трѣпѣжа*, atestiguados en Cejtlin (1999: s.u.) en los significados de "mesa", "ofrenda, banquete", "participación de los misterios divinos, eucaristía", "trono, silla (en el altar)". Así las cosas, aunque *ѡѣѡѡ* ("comida común, banquete", "fiesta pascual", Cejtlin 1999: s.u.) y *трапѣжа* resulten formaciones bastante sinónimas, no podemos pasar por alto las connotaciones específicamente cristianas que aporta *трапѣжа* a la hora de entender la elección léxica escribana. Un monje que leyera esta palabra podría activar de inmediato cierto sentir religioso anidado en el término, por lo que emanaría de ahí un dicho menandro totalmente distinto: "Muchos son amigos de la mesa del Señor, y no de la amistad". A los ordenados monásticos se les presupone el abandono de las relaciones terrenales, de manera que una sentencia que incluyese la variante *трапѣжа* podría otorgar un significado positivo. De esta manera, el empleo de un vocablo más neutral como *ѡѣѡѡ* evita la confusión potencial. La sustitución del concreto *ѡѡуѡѡ* por el más general *ѡѡуѡѡѡѡ* se pone en paralelo con la significación también menos marcada eclesiásticamente quizás de *ѡѣѡѡ* con respecto a *трапѣжа*.

Si consultamos las fuentes lexicográficas del glosario de la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: s.u.) el antiguo eslavo *ѡѣѡѡ* suele proponerse para los griegos *ἄριστον* (*a morning meal, breakfast, taken at sunrise: later, the midday meal, the Roman prandium*, Liddell y Scott 2007: s.u.), y *ἑστίασις* (*a feasting, banqueting*, Liddell y Scott 2007: s.u.), entre otros; los traductores del *Amartolos*, sin embargo, no plantean el eslavo *ѡѣѡѡ* en asociación con el griego *τραπέζα*, que en Liddell y Scott (2007: s.u.) se define como: *table, -dining table, eating table, -any table or plain surface*, entre otros significados. Como sugiere el doctor Predrag Matejić³⁷, el antiguo eslavo *трапѣжа* lo toman los eslavo ortodoxos monacales del griego para referir una comida no necesariamente religiosa, pero que sí sucede en un ambiente eclesiástico o espiritual. Se trata de la comida del mediodía. También puede indicar el refectorio donde los religiosos comen. Así las cosas, los escribas eslavos también podrían estar ignorando *трапѣжа* debido a su polisemia enorme (Izmail I. Sreznevskij 1989: s.u.), por lo que delimitarían o concretarían a través de su elección de *ѡѣѡѡ*. Con todo, la amistad se convierte en un compartir del alimento del tipo que sea, sencillo

³⁷ Comunicación personal a la autora, 2008.

El proverbio griego 238 recupera el ámbito ideológico de la condena al interés pecuniario o lucrativo en la amistad; las compilaciones didácticoreligiosas del entorno medieval eslavo ortodoxo son cornucópicas en este tipo de pensar, incluso desde la perspectiva contraria; por ejemplo en *Melissa* (Semenov 1968: 67) se escribe (en la fuente griega en boca de Catón, recuperado por Máximo el Confesor): "La riqueza no construye las amistades, como tampoco la tierra a Dios. El amor de las riquezas pronto se transforma, como también Dios a la tierra" (Стажаніе дру́жбы не оустрои́тъ, ꙗ́коже ни зема́ла бѣ • любы стажа́ннѣ скоро прише́рщѣтъ, ꙗ́ко(же) н (бѣ) зема́лю ☩):

ѦЩЕ НМѢНІЕ ТО И ДРѢГН НМѢТИ НАЧНЕШИ. (G).

La traslación de la semántica de la amistad evidencia así mismo en antiguo eslavo la perduración yuxtapuesta de las conceptualizaciones expresadas en la terminología griega dual de συγγενές y φίλοις. El primer término se interpreta en el sentido descrito por Danker (2009: *s.u.*) en el sentido de *'kinship' then concretely 'kinfolk'*, emparentado con el sustantivo συγγένεια que alude o bien a la conexión familiar a través del ancestro común, o bien al sentido colectivo de la relación, como en Lucas

268

1:61: “La gente le decía: ‘No hay nadie en tu parentela que tenga ese nombre’” (*Biblia de Jerusalén* 2009), en el contexto de un bautismo. La versión rusa escribe: И сказали ей: никого нет в родстве твоём, кто назывался бы сим именем. (*Texto Sinodal* 1876). La familia aquí se vuelve el parentesco eminentemente cristiano. Danker (*ibid.*) rescata para συγγένεια la denotación de *kinsfolk*, a la manera de Hechos 7:3: “y le dijo: ‘Sal de tu tierra y de tu parentela y vete a la tierra que yo te muestre’” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en la redacción rusa leemos: и сказал ему: выйди из земли твоей и из родства твоего и из дома отца твоего, и пойди в землю, которую покажу тебе. (*Texto Sinodal* 1876). La parentela se torna en esta ocasión una relación definida sobre la base del terreno, de lo poblacional, de los que viven cerca, de aquellos a los que la tierra relaciona entre sí.

El segundo vocablo puntualiza ya la vinculación de amistad como asociación cercana con otra persona, por oposición a un intercambio más casual o a una enemistad, en nexo sinonímico estrecho con φίλια, palabra descrita por Danker (2009: *s.u.*) como *affection or fondness of the kind one extends to a friend, friendship, opposite of ἔχθρα, enmity*. En Santiago 4:4 queda ilustrada la noción cristiana de los riesgos de la amistad mundana, aquella vivida al margen de la divinidad: “¡Adúlteros!, ¿no sabéis que la amistad con el mundo es enemistad con Dios? Cualquiera, pues, que desee ser amigo del mundo, se constituye en enemigo de Dios”; la variante rusa ofrece: Прелюбодеи и прелюбодейцы! не знаете ли, что дружба с миром есть вражда против Бога? Итак, кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу. (*Texto Sinodal* 1876).

Los dos vocablos (συγγενές y φίλοις) se ven entreverados en las atribuciones griegas propuestas para el proverbio menandro a analizar en breve. El disfrute del momento con los amigos por el mero placer sin contratiempo u oponente, como parece expresarse en los monásticos griegos menandreos que introducimos a continuación, resulta un contenido sentencioso menos habitual en el ámbito eslavo ortodoxo que los argumentos de la fidelidad del amigo, la crítica a la falsedad del mal amigo, la glorificación del amigo, o la evitación de su mal. Normalmente, se seleccionan versos como los de Critias en *Melissa* (Viktor Semenov 1968: 69), donde se percibe una idea de la dicha como peligrosa, y el gozo exagerado de la interacción amistosa puede revertir en desafección: “Los que siempre conversan (tratan) con los amigos dulzuras, esta dulzura al final se convierte en animadversión” (Иже всегда бесѣдуютъ съ другомъ сладкѣмъ. та сладость напоследокъ вражьство възращаются). Si se habla de la felicidad compartida con el amigo, se menciona siempre como contraste a la desgracia que también conviene compartir; así sucede en *Melissa* (Semenov 1968: 66), en el aforismo asignado a Clitarco: “La caída del amigo considérala propia, de tus alegrías haz partícipe a tu amigo” (Дружнню напастъ свою мни, своего веселья причастника створи друга); observamos la misma ideología en el proverbio imputado a Catón (Semenov 1968: 67): “El que huye las penas del amigo, ese ni en las alegrías merece

estar” (Иже дру́га печална бѣгають, то ни радостномуу достонны бывають).
La virtud en la amistad impera sobre el deleite:

μόνη γὰρ ἀρετὴ τὴν ψυχὴν ἄνω ἔλκει πρὸς τὸ συγγενές.
(*Wiener Stud.* VIII. 278. 102 *apud* Vatroslav Jagić 1892a:
2)³⁹

ἀρετὴ τὸ προῖκα τοῖς φίλοις ὑπηρετεῖν. (210.1 Kock *apud*
Jagić 1892a: 2)⁴⁰

‡ Ἀρετὴ (μεγάλη) ἐστὶ συνδιατρίβειν μετὰ φίλων. ‡ (3, 1)
Es una dicha pasar el tiempo con los amigos. (3, 1)

Н'равъ великъ юсть дръжати се съ друуги. (Sr 25)

НРАВЪ ВЕЛИКЪ ИЖЕ ДРЪЖИТИСЯ СО ДРЪГН. (G)

НРАВЪ ВЕЛИКЪ ИМѢТИ ДРУЖИТИСЯ СЪ ДРУГЫ . НРАВОУ НАОУЧЕНЪСЯ
ПОДОВНОУ ТОЖЬ СЯ ДРУЖИ ~ (Срч 19-20)

Нравъ великъ имѣти дружитися съ другы. (Src Sem 18)

Правъ великъ имѣти дружитиса съ другы. (S)

Нравъ великъ имѣти дружитиса съ другы. (Р)

La problemática atributiva se nos antoja digna de estudio. Como anota Jagić, los aforismos griegos distan de encajar del todo con las traducciones eslavas. Sugerimos cierta similitud temática: "Es una virtud servir (apoyar) a los amigos libremente" (Kock), o: "Pues la sola virtud levanta el alma a los amigos" (*Wiener Stud.*). Los traductores eslavos nos dan un texto del estilo de: "Es una gran virtud tener relaciones amigables".

El proverbio se recoge en dos vertientes, y Vatroslav Jagić (1892a: 2) lo atribuye a Antífanos (Kock) o a Pitágoras (*Wiener Stud.*), si bien queda lejos de considerarlo de origen menandro. La tercera versión griega que aportamos constituye una reconstrucción indexada por Siegfried Jäkel (1964: 123), en el apéndice de su edición de las sentencias griegas de Menandro. Aunque la atribución de este proverbio eslavo permanece oscura, sí intuimos el texto eslavo a simple vista de alguna forma más cercano a la variante de Kock 210.

De todos modos, el reflexivo ΔΡΕΨΑΤΗ ΕΕ, “portarse, tenerse, mantenerse”, resulta problemático como equivalente del griego υπηρετέω (Kock) “servir, trabajar para, ayudar”, “cumplir con, gratificar”, aunque podamos trazar una vecindad entre las nociones de la retención y del servicio. En el griego propio de la literatura patristica investigado por Geoffrey W. Lampe (1968: s.u.), υπηρετεω puede denotar: (1). *be a servant, hence minister to, serve, act. or med., esp. as duty of Christians; of Logos in rel. to Father; of Son as subordinate to Father; of men serving*

³⁹ Jagić (1892a: 2) propone este dicho pitagórico, aunque advierte que no se corresponde plenamente con la sentencia eslava.

⁴⁰ Jagić (1892a: 2) señala que Sternbach propone este fragmento de Antifanes, aunque advierte que no se corresponde plenamente con la sentencia eslava.

God; of men serving Church; ref. minor orders; hence ministers, (2). be served, 3. administer. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), este verbo se traduce a menudo al antiguo ruso como *послужити*, “obedecer”, *работати*, “trabajar (para)”, *служити*, “servir”.

Al utilizar *дрѣжати се*, “mantenerse, sostenerse”, el traductor eslavo en Sr no se acerca al griego *ἔλκει* (*Wiener Stud.*), “atraer”, descrito en Geoffrey W. Lampe (1968: s.u.) como sigue: (A). *draw, (1). ref. God attracting men to himself, a. in gen., b. freedom of will (2). of men attracting God into themselves (sc. virtuous souls), (3). of attraction exerted by evil, B. derive (Messalian).* La *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) podría llevarnos a pensar que hasta cierto punto los rusos en G, Spc, Spc Sem, S y P *дрѣжнѣа*, sí expresan alguno de los sentidos implicados por *ἔλκει*; en el glosario de la crónica mencionada (*ibid.*), el griego *ἔλκειν* se vierte al antiguo eslavo como *влѣщи-привлѣщи*, “acercarse a”, *сѣвлѣщи*, “desnudar, destapar, descubrir a alguien”, “desvestir”, y para la voz media *ἔλκεσθαι* se aporta el antiguo eslavo: *дрѣжимоу быти*, “ser amigo de”, con lo que *дрѣжнѣа* se nos antojaría superior a la lectura serbia que podría haber salido también de *ἔλκειν* y evolucionar a *дрѣжати се* en la palatalización habitual de la ultrabreve en un supuesto originario **дрѣжнѣа* en -ѣ = *дрѣжнѣа*, al que copistas posteriores intentan dar una lógica en *дрѣжати се*.

No obstante, puede tratarse de un error ortográfico en sendas direcciones eslavas, ninguna de las dos fehaciente. O bien el escriba en Sr comete la falta ortográfica a partir de *дрѣжнѣа*, o, viceversa, es decir, los traductores eslavos en G, Spc, Spc Sem, S y P se equivocan a partir de *дрѣжати се*. En todo caso, el reflexivo *дрѣжати се* en Avanesov (1990: s.u.) no rige en ninguno de los ejemplos *сѣ* + instrumental, al contrario que *дрѣжнѣа*, de ahí que nos inclinemos a pensar que es el escriba en Sr quien comete el error ortográfico a partir de la versión *дрѣжнѣа*.

En ninguna de las instancias, *дрѣжати се* o *дрѣжнѣа* / *дрѣжнѣа* *сѣ*, las lecturas eslavas se alinean exactamente ni con Kock (*ὑπηρετεῖν-послужати, работати, служити*) ni con *Wiener Stud.* (*ἔλκει-влѣшати, привлѣшати, сѣвлѣшати, дрѣжимоу быти*), a pesar de que a simple vista parezca tener más acierto la relación semántica entre *дрѣжати се*, *дрѣжнѣа* *сѣ* y *дрѣжимоу быти* – *ἔλκει*, que entre *дрѣжати се*, *дрѣжнѣа* *сѣ* y *ὑπηρετεῖν-послужати*, “escuchar, obedecer”, *работати*, “trabajar”, *служити*, “servir”. Hablamos del mantenimiento de la filia amistosa, frente al servicio, el trabajo, la obediencia en la convivencia amistosa; el servicio, el trabajo y la obediencia en los ámbitos cristianos vendrían más conectados con la divinidad que con el amigo, aunque también existe en la cristiandad la fe en el servicio al prójimo y el esfuerzo por él.

No sabemos entonces si el escriba eslavo cae en la asociación del servicio divino, *служити*, o la obediencia divina, *послужати*, con la

obediencia humana a los otros, connotada en $\Delta\rho\eta\kappa\alpha\tau\eta\ \epsilon\epsilon$ - $\Delta\rho\delta\eta\kappa\eta\tau\eta\varsigma\ \epsilon\omicron$, o expresa la intención griega reconstruida a partir de $\Delta\rho\eta\kappa\alpha\tau\eta\ \epsilon\epsilon$ - $\Delta\rho\delta\eta\kappa\eta\tau\eta\varsigma\ \epsilon\omicron$ de “pasar el tiempo” ($\sigma\upsilon\nu\delta\iota\alpha\tau\acute{\rho}\iota\beta\epsilon\iota\nu$) “con los amigos” ($\mu\epsilon\tau\grave{\alpha}\ \phi\acute{\iota}\lambda\omega\nu$). El verbo griego $\sigma\upsilon\nu\delta\iota\alpha\tau\acute{\rho}\iota\beta\epsilon\iota\nu$ en Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*) se atestigua en los usos de: “to pass or spend time with” y, en combinación con $\mu\epsilon\tau\alpha$, *live constantly with*, y también parece tener un complemento dativo preposicional con *occupy oneself with*. Así las cosas, desde el punto de vista del significado de este lexema griego, parece más racional asociar el ruso $\Delta\rho\delta\eta\kappa\eta\tau\eta\varsigma\ \epsilon\omicron$ con $\sigma\upsilon\nu\delta\iota\alpha\tau\acute{\rho}\iota\beta\epsilon\iota\nu$, que el serbio $\Delta\rho\eta\kappa\alpha\tau\eta\ \epsilon\epsilon$.

En lo alusivo a la traducción hipotética de $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\ \tau\omicron\ \pi\rho\omicron\iota\kappa\alpha$ (Kock) – “una virtud libremente” como el eslavo $\eta\rho\alpha\beta\zeta\ \beta\epsilon\lambda\eta\kappa\zeta$, referimos la confluencia habitual de términos como “psique, carácter, alma, virtud” con la magnanimidad y la libertad ($\pi\rho\omicron\iota\kappa\alpha$) o gratuidad ($\pi\rho\omicron\iota\zeta$)⁴¹. Hay también una conexión subyacente entre las nociones de virtud y bondad o magnificencia ($\beta\epsilon\lambda\eta\kappa\zeta$), de tal manera que los eslavos juegan libremente con la tríada: 1. $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta$: “virtud” (Kock, *Wiener Stud.*), 2. $\pi\rho\omicron\iota\zeta$: “regalo, presente”- $\pi\rho\omicron\iota\kappa\alpha$: “libremente” (Kock) y 3. $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\eta$ (*Jäkel 1964: 123): $\beta\epsilon\lambda\eta\kappa\zeta$. $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\eta$ podría interpretarse como redundante con respecto a $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta$ “virtud”, debido a una consideración de la esencia de la virtud como magnánima, grande, motivo por el cual los editores la reconstruirían entre paréntesis en el versículo griego perdido, restaurado a partir de la fuente eslava con $\eta\rho\alpha\beta\zeta\ \beta\epsilon\lambda\eta\kappa\zeta$, “una gran virtud, un gran carácter”. De hecho, al hablar de virtud, también aludimos al universo semántico de $\delta\omicron\epsilon\rho\omicron$ como lo virtuoso, que podría haberse magnificado aquí en $\beta\epsilon\lambda\eta\kappa\zeta$, por mor de una cierta moralización alrededor de las ideas sobre el bien⁴². Además, el verbo griego $\acute{\epsilon}\lambda\kappa\epsilon\iota$ (*Wiener Stud.*) incluye un significado de atraer a Dios a través de las almas virtuosas (Lampe 1968: *s.u.*). Para añadir otro factor a la problemática atributiva y de traducción que entraña la sentencia en análisis, el manuscrito Spc adhiere al proverbio eslavo un texto menandro de distinto, considerado como sentencia independiente en otros manuscritos de tradición eslava; este aforismo versa sobre la adquisición de un buen carácter como útil o beneficioso para mantener o entablar amistades⁴³.

En definitiva, el júbilo como júbilo en sí mismo, sin una proyección hacia el dolor o el sufrimiento, la humildad o la pobreza, en los que se reparte y colabora la amistad, no tendría demasiado sentido en una

⁴¹ La conceptualización del griego $\pi\rho\omicron\iota\kappa\alpha$ también se analiza en la sección destinada al carácter, en las páginas 79-80; v. cómo funciona el término $\pi\rho\omicron\iota\kappa\alpha$ en Sr 59 como traducción supuesta del griego 154, en tanto que dote.

⁴² Vladimir V. Kolesov estudia la gradación del bien (2001: 282-283), cómo se incardinan la gratitud y la virtud (116-122) y también propone una lista de vicios y virtudes en el entorno de la antigua Rus’ (18-20).

⁴³ V. más en detalle en la sección destinada al carácter, en las páginas 79 y 80 de la tesis.

mentalidad cristiana monástica. El credo en la amistad venturosa necesita al pobre, como primacía sobre las relaciones utilitarias con los desconocidos opulentos o los enemigos ricos. Exige también de esa veta incondicional a través de la invariabilidad de la forma de ser, léase fidelidad, como apreciamos en un proverbio atribuido al obispo de Cipselo en antiguo eslavo; en griego esta máxima se introduce tras el nombre Κυψελου; el texto bilingüe grecoeslavo se rescata de la colección proverbial *Melissa* (Semenov 1968: 69): “En la alegría y en la necesidad de tu amigo, no cambies tu carácter” (Πῆν βερελὴν ἢ πῆν ποῦπῆν εἰκοεγο δροῦγα ἡραβα εἰκοεγο ἡε ἡζμῆῆῆν). Con la inclusión de un término como el carácter invariable tendemos un puente al gran modo de ser (la virtud) en las máximas grecoeslavas menandreas recién analizadas.

Los proverbios griegos 748 y 855 pueden considerarse complementarios desde el punto de vista conceptual. Hacen referencia a la susceptibilidad del interés en los aprecio o a la mediatización de la amistad. En la selección aforística *Melissa* (Semenov 1968: 66) se citan dichos que denuncian las interacciones amistosas falsarias, como por ejemplo el atribuido a Eurípides: “Sabemos por experiencia que de los ricos todos son amigos” (Ἑῆμῶν εἰς ἡεκοῦσηνῆε, ἡκο ἐγῆτιμῶν εἰν χελοεῆτιν δροῦζῆν), al estilo de las muestras:

Τῶν εὐτυχούντων παντες εἰσι συγγενεῖς. (748)

Todos los hombres son parientes de los que son afortunados.

Б(о)гатымъ все соутъ ерьдоболе. (Sr 330)

богаты̑ все еѣ ерьдобола. (G)

Ὡς τῶν ἔχοντων παντες ἀνθρωποι φίλοι. (855)

¡Cuán amigos son todos de los poderosos!

богаты̑ еси члци дрѣси. (H)

богаты̑ еси члци дрѣзи⁴⁴. (G)

Бгатымъ соутъ еси члѣци дроузи ~ (Spc 275)

Бгатымъ соутъ еси члѣци дроузи (Spc Sem 278)

Бгатымъ соутъ еси члѣци дрѣзи̑ (S)

Бгатымъ соутъ еси члѣци дроузи. (P)

Se utiliza la palabra ерьдоболе como plasmación del griego 748 συγγενεῖς, mientras que дроузи vierte al griego 855 φίλοι. Si consideramos el universo semántico de συγγενεῖς veremos que en los documentos del léxico griego del Nuevo Testamento denota: (1). *of the same family, akin, as subst., kinsman, relative; of those spiritually related to one*, (2). *met., akin, cognate, of like kind*. (Geoffrey Lampe 1968: s.u.). En la *Crónica de*

⁴⁴ In *G* post еладко ѣтъ ѡздадена мѡрѡ зрѣти legitur богаты̑ еси члци дрѣзи (Viktor Semenov 1892: 32)

Amartolos (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*) συγγενῆς se traduce como ближикъ, “cercano”, съроднь, “pariente”, оужика, “vecino”; a su vez συγγένεια emparenta con las esclavas клеверѣты, “compañeros de trabajo”, отпущение, “perdón, liberación”, рождение, “familiar”, оужики, “parentela, vecindad”, mientras que συγγενις se traslada como съродьница, “pariente”, y оужика.

En Franz Miklosich (1862: *s.u.*) se atestigua ρηδοβολε como traducción del griego συγγενῆς. Al escoger la palabra ρηδοβολε, los escribas en Sr, H y G quizás traten de reflejar entonces el griego συγγενεῖς. Observamos, o bien una continuidad con la ironía de Menandro al convertir la relación utilitaria incluso en más cercana que la amistad, o bien una voluntad de subrayar el factor de cercanía estrecha, incluso familiar o parental, que se le asigna tradicionalmente a la amistad⁴⁵.

Al elegir el vocablo друзѣ para φίλοι, los traductores del griego 855 se vuelven fieles al original. Lo preocupante tal vez radique en la elección del adjetivo бѣлымъ como respuesta a un griego εχοντων. Sin embargo, tratamos este asunto en las secciones de la tesis destinadas a la riqueza y a la fortuna⁴⁶, para centrarnos ahora en la conceptualización del amigo en el griego del Nuevo Testamento. Frederick W. Danker (2009: *s.u.*) recoge el griego φίλος en el sentido genérico de: *in a close relationship with another, as opposed to casual acquaintanceship*, y en los específicos adjetival de *friendly, kindly disposed*, e incluso nominal de *friend*, ὁ φίλος como se ejemplifica en Mateo 11:19: “Vino el Hijo del Hombre, que come y bebe, y dicen: ‘Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores’. Pero la sabiduría se ha acreditado por sus obras” (*Biblia de Jerusalén* 2009). El cotejo con el ruso ofrece: Пришел Сын Человеческий, ест и пьет; и говорят: вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам. И оправдана премудрость чадами ее. (*Texto Sinodal* 1876). Se nos antoja una estigmatización negativa en la percepción del amigo como alguien del que se desconfía por sus posibles intereses ilegítimos.

De todos modos, Danker (2009: *s.u.*) señala que resulta mucho más frecuente la ocurrencia del “amigo” en Lucas, como por ejemplo en 23:12, donde la enemistad se transforma en estrechez amistosa en dos personajes bíblicos: “Aquel día Herodes y Pilato se hicieron amigos, pues antes estaban enemistados” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el versículo en ruso escribe: И сделались в тот день Пилат и Ирод друзьями между собою, ибо прежде были во вражде друг с другом. (*Texto Sinodal* 1876).

En la esfera del antiguo eslavo Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*) estudia la incidencia de другъ como “amigo”, “compañero”, en el entorno

⁴⁵ Cf. Anna Wierzbicka (1997: 32-120).

⁴⁶ Páginas 525-526 y 395-397.

evangélico de Mateo 26:50, según los códigos Zogr., Mar., As., Sav., Bojan.: *друже на неже еси пришълъ*, “Amigo, ¡a lo que estás aquí!” (*Biblia de Jerusalén* 2009), donde en ruso se lee: друг, для чего ты пришел? (*Texto Sinodal* 1876); donde curiosamente en la versión griega consultada no se lee φίλος, sino ἑταῖρος. Un segundo ejemplo de la órbita bíblica nos reenvía al reflejo antiguo eslavo del amigo en Salmos 38:12 (11) según los códigos Sin., Evx.: *друзи мои ꙗ ближники мои прѣмо мнѣ приближиша ся*, “Compañeros y amigos huyen de mi llaga” (*Biblia de Jerusalén* 2009), *Друзья мои и искренние отступили от язвы моей* (*Texto Sinodal* 1876), donde interesa la recepción en ruso moderno de los antiguo eslavos *друзи* y *ближники*, “compañeros y amigos”, como *Друзья мои и искренние*, “los amigos míos y los auténticos (verdaderos)”. En el versículo ruso al completo leemos: *Друзья мои и искренние отступили от язвы моей, и ближние мои стоят вдали.* (*Texto Sinodal* 1876). El ulterior término versicular griego de la familia léxica de la palabra clave “amistad”, πλησίον, “prójimo, cercano”, nos puede situar de nuevo en la ilación estrecha de la amistad y del parentesco (espiritual o sanguíneo).

Así pues, la mutualidad del rasgo de familiaridad y de compañerismo como fundamento de la amistad, desvela un posible matiz semántico a través de la elección eslava de *ръдоболю* para referir el griego συγγενεῖς. Frederick W. Danker (2009: s.u.) define συγγενεῖς como: *connected by lineage, related*, de un modo general, y de una manera específicamente religiosa como: *relative, relation, kinfolk*. Puntualiza que en el dominio léxico del Nuevo Testamento, este vocablo sólo sucede como sustantivo, a la manera de Romanos 9:3: “Pues desearía ser yo mismo maldito, separado de Cristo, por mis hermanos, los de mi raza⁴⁷ según la carne;” (*Biblia de Jerusalén* 2009). Danker (2009: s.u.) comenta este versículo con el énfasis en el sentido de la cálida identificación paulina con el pueblo de Israel. La versión rusa ofrece: *я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти* (*Texto Sinodal* 1876), con la elección del término *родных* para la delimitación del área semántica de la cercanía emocional y humana, de género o raza.

De acuerdo con las muestras lexicográficas, el antiguo eslavo *ръдоболю* en el sentido de “pariente” ocurre con mayor frecuencia en los textos eslavos tempranos, mientras que la misma palabra utilizada en el sentido de “amigo” sucede especialmente en los documentos tardíos. En Galina A. Bogatova (2000: s.u.) se registra este término en los usos de родственник, родственница (“familiar”), como colectivo родственники, родня (“familiares”), y en un sentido tercero de близкий человек, друг, (“persona cercana, amigo”). De este modo, se ejemplifica el término en el empleo de “familiar” como: *ставяше дѣвѣ тряпезѣ: первую братни бжии и убогимъ, а по антургии ѿрдоболямъ и другомъ, сугдомъ и ннѣмъ*, “puso

⁴⁷ “mis parientes” es la expresión acuñada en algunas otras versiones de la Biblia como Reina Valera 1909.

dos mesas, la primera para los hermanos de Dios y los pobres, y después de la liturgia para los parientes y amigos, vecinos y otros” (en el *Relato de San Nicolás* del siglo XII). La utilización colectiva como “familiares” se ilustra con la cita: *ОСТАВЛѢ ОЦА И МѢРѢ И СРѢДОВОЛИ СВОЕИ* (en San Juan Crisóstomo, siglo XII), “Dejó al padre y a la madre y a los familiares suyos”).

La ilustración del tercer significado para el término *срѣдоболе* la proporciona Bogatova (*ibid.*) para la menea de diciembre (mitad del siglo XVI), a partir de *Menologio General* de San Macario, donde se recoge el vocablo *другъ* empleado en el sentido de *срѣдоболе*: *Други днѣни въ печалѣ тяжцѣ быша, въ томѣ чинѣ и въ такомѣ бесчестнѣ видѣхше своего имѣ срѣдоболю и другу, праведного воспрещеннѣ <быхша>* (sic!, error anticipatorio a partir del siguiente *быхшу*), *яко от того стѣи литургѣ лишѣну быхшу*, “Otros diáconos se hallaban en un gran pesar, al ver a su cercano y amigo ser excomulgado, en tal estado y en tal deshonra, ya que fue privado de la santa liturgia por el castigo de los justos”.

Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*) indica que *срѣдоболя* se da en Supr., uno de los códigos antiguo eslavos más antiguos, en tanto que “familiares”, *родня о родственики: приготова юго • събрати всѣхъ послушаниѣхъ юго • другы и срѣдобољъ и рабы • на лаганнѣ свѣтлаго мѣжа*, “lo preparó para juntar a todos aquellos que lo escuchaban, amigos y parientes y siervos, para insultar al hombre santo” (Supr. 514, 26-27). Como se observa en este ejemplo, las nociones de amigo, pariente y servidor están muy trabadas, como resulta perseverante en la organización doméstica eslavo medieval⁴⁸. El siguiente ejemplo que cita Cejtin (*ibid.*) pertenece también al Supr: *вѣлѣзоста въ градъ • и съповѣдоста срѣдоболю свою • иже видѣста въ ношѣ*, “al ir los dos a la ciudad, dijeron a su pariente lo que vieron en la noche” (Supr. 536, 18). Con respecto a *другъ* comprobamos que constituye una voz mucho más frecuente en la literatura eslava medieval: se recogen ejemplos de Ps., Sin., Zogr., Mar., As., Sav. Rescatamos una vez más el caso testimoniado en los códigos Zogr., Mar., As., Sav.: *друже на ѿже еси пришълъ*, “Amigo, ¡a lo que estás aquí!” (Mateo 26: 50 *Biblia de Jerusalén* 2009); *другъ* se registra además en Supr., como pasa con *срѣдоболя*.

La palabra *συγγενής* en el proverbio griego 54⁴⁹ viene traducida con un vocablo distinto del precedente *срѣдоболе*, en un dicho verdaderamente cristiano sobre la vida como terreno lacrimoso. Observamos sentencias de índole temática similar en Adrianova Perec (1972: 36): “La felicidad y la infelicidad viven puerta con puerta”, *Счастье и несчастье двор обо двор живут* (sentencia extraída del refranero popular

⁴⁸ Así se refleja en el estudio de la literatura didáctica (*Izmaragd, Domostroji*) cercana a la producción proverbial en la antigua Rus’ según Adrianova Perec (1972, 1974).

⁴⁹ Ya aludimos parcialmente a la traducción de este proverbio en la parte introductoria de la sección, pero lo hicimos como apólogo del introito teórico en la página 231; nos centramos ahora en su comentario más detallado como parte de la tradición eslava de literatura sapiencial menandrea.

de Dal’), donde se acentúa también la complementariedad del dolor y la existencia:

Ἀρ εστὶ συγγενές τι λυπη καὶ βίος; (54)

¿No son acaso compañeros el dolor y la vida?

Вѣждь, ꙗко оужницѣ кѣта печаль ти и жнзнь сѣѧ. (Sr 7)

Вѣждь ꙗко сожнтельницѣ сѣѧ сѣтъ печаль ти жнзнь сѣѧ. (G)

Las traducciones eslavas plasman la ideología griega con transformaciones leves. Sr y G muestran interpretaciones con sutileza diferentes del texto griego: “Sabe que tu (τι) pena y (и) esta vida son compañeras” (Sr en nuestra traducción castellana) y “Ve cómo la pena y (τι) esta vida son compañeras mutuas” (G en nuestra traducción castellana). En la primera frase, el eslavo *ти* está en dativo de posesión o dativo ético; en la segunda aseveración, se trata de la conjunción “y”. La interpolación del pronombre demostrativo “esta” puede verse como un mecanismo de cristianización: “esta vida”, comprendida como opuesta a la “vida celestial”, a la “otra vida”. La conceptualización de la tristeza se explora en la sección de la tesis destinada a la palabra clave “dolor”⁵⁰.

Para la traducción del griego *συγγενές*, “compañero”, el escriba eslavoy en Sr propone *оужницѣ*, “vecinos”, mientras que G escribe *сожнтельницѣ*, “cohabitantes”. En Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), *сожнтель* se define como “los que viven juntos”, y se proporciona la correspondencia con la voz griega *συσκηνιάς*, “los que comparten tienda de campaña”; *оужника* se define en relación con los griegos *οἰκεῖα*, “los domésticos, los que pertenecen a una finca” y *συγγενές* “los parientes de uno mismo”, donde el griego *οἰκεῖα* nos traslada a la forma *οἶκία*, “casa, finca” (atestiguada en Liddell y Scott 1996: *s.u.* como: *building, house, dwelling, -household, domestic establishment, -the household, the inmates of the house, -house or family from which one descends*, entre otros significados).

También Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*) explican el término *συσκηνιάς* como *messes, contubernium, of soldiers, messing together*. Los autores (*ibid.*) aportan el sustantivo *ὁ σύσκηνος*, que se traduce como *one who lives in the same tent, messmate, comrade*. La esfera militar vuelve a connotarse aquí. De acuerdo con los datos léxicos y considerando el alto grado de sinonimia entre las voces eslavas *оужницѣ* y *сожнтельницѣ*, podemos concluir que *оужника* permanece más cerca del sentido original griego extraído de los diccionarios, si bien ambos términos eslavos resultan adecuados en el entorno léxico proverbial. El traductor en G intenta tal vez un calco morfológico, convirtiendo el prefijo griego *συ-*,

⁵⁰ Páginas 659-706.

“con” en el antiguo eslavo **ѿ**, “con”. (Existe la posibilidad de que estemos, más que ante una traducción, ante una sustitución, por toda esta serie de inflexiones tonales).

Por último, los traductores eslavos se desprenden del signo de interrogación contenido en el verso griego, y transforman la sentencia en una invocación simple: “sabe” (Sr) o “mira” (G), con el fin de centrar la atención en el modo en que son las cosas, en lugar de crear una pregunta retórica como probablemente intentara el Menandro clásico.

Pervive otra serie de sentencias de la tradición eslava para las que no existe texto griego real. Al final del capítulo dedicado a la amistad conviene incluir uno de estos proverbios de original griego desaparecido o inexistente incluso, porque lo podemos utilizar como espécimen de la conceptualización antiguo eslava del elemento amistoso, aunque somos incapaces de examinar la muestra eslava como traducción en sí misma de algún hipotético Menandro; el repudio de la mentira como acción indeseable hacia el prójimo resulta típico en la literatura bíblica; 1 Juan 4:20 se pronuncia claramente al respecto: “Si alguno dice: ‘Yo amo a Dios’, y a la vez odia a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso expresa: Кто говорит: „я люблю Бога , а брата своего ненавижу, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит? (*Texto Sinodal* 1876); en 1 Juan 4:22-23 se reanuda el hincapié en la verdad, como contrapunto necesario a la falsedad, en una llamada a la fe y la devoción, la confianza en el auténtico amigo, léase el creyente verdadero: “Vosotros adoráis lo que no conocéis; nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación viene de los judíos. Pero llega la hora (ya estamos en ella) en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque así quiere el padre que sean los que le adoren” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en la variante rusa leemos: Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев. Но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе. (*Texto Sinodal* 1876):

Ψευδομένῳ φίλῳ μη πιστεῦε μηδαμῶς. (57, 1)

No confíes en modo alguno en un amigo que miente.

Лѣжибоу другоу не вѣроуи николиже.⁵¹ (Sr 379)

лѣжибѣ другѣ не вѣрѣи никогда^т. (H)

лѣжибѣ другѣ не вѣрѣи никогдаже. (G)

Лѣжибоу другоу не вѣроуи николиже ~ (Spc 267)

Лѣжибоу другоу не вѣроуи николиже (Spc Sem 270)

Лѣжибоу другоу не вѣроуи николиже (Σ)

⁵¹ In Buslaev legitur in 375 лѣжанне pro лѣжан не apud Vatroslav Jagić (1892a: 20)

La calumnia entra en contradicción con la fe genuina y con la amistad viable dentro de la cristiandad ortodoxa. Un amigo mentiroso se torna indigno de confianza en toda situación. El rasgo falsario en la amistad $\lambda\eta\eta\kappa\omicron\upsilon\ \delta\rho\omicron\upsilon\gamma\omicron\upsilon$, “en un amigo mentiroso”, se niega a través de la fe y la confianza, que se vuelven imperativas incluso desde el punto de vista gramatical: $\eta\epsilon\ \epsilon\lambda\theta\omicron\upsilon\eta$, “no (le) tengas fe a, no confíes en”. En el refranero popular (Pavel Simoni 1899: 95), no faltan tampoco los dichos sobre el compañero insincero: “El amigo mentiroso es un ávido de codicia” ($\delta\rho\gamma\gamma\alpha\ \lambda\eta\varsigma\tau\eta\kappa\alpha\ \kappa\omicron\rho\eta\iota\varsigma\tau\eta\ \zeta\epsilon\lambda\alpha\tau\epsilon\lambda\alpha$).

Conclusiones

Como apreciamos en el análisis de la traducción eslava menandrea de las voces griegas φίλος, συγγενής y ἑταῖρος, la amistad en el constructo ortodoxo de la vida aparece junto con prédicas como: la confianza o fe (Sr 40, G, Spc 34, Spc Sem 33, H y G), virtud o carácter (Sr 25, G, Spc 19-20, Spc Sem 18, S y P), la fortuna (destino o posesión en Sr 230, H y G), el dinero (Sr 279, H, G, Spc 254, Spc Sem 257, S y P), las mesas (Sr 312, H y G), el poder y la riqueza (Sr 330 y G); o también Spc 275, Spc Sem 278, S y P), los tesoros (Sr 151, H y G), la glorificación (Sr 359, H y G), la ayuda o esfuerzo (Sr 354, H y G), los secretos (Sr 255, H y G), el juicio o la prueba de verdad (Sr 173, H y G), el arbitrio (H y G para el griego 472), la hermandad (H y G para el griego 523) o el respeto (Sr 176, H y G), la dicha (Sr 25, G, Spc 19-20, Spc 18, S y P), el dolor o la aflicción (Sr 9, H y G), la solidaridad o filantropía (H, G como traducciones del griego 467), la ayuda del afortunado a los amigos (Sr 335, H y G), la lucha conjunta (Sr 353, H y G), la comprensión (H y G para 804), la evitación del hombre malo (Sr 190 y G, y Sr 303, H y G) y del mentiroso (Sr 379, H, G, Spc 267, Spc Sem 270), la ingratitud (Sr 11, H, G, Spc 6, Spc Sem 6, S y P).

A partir de estas colocaciones semánticas, intentamos extraer alguna suerte de resultados sobre la percepción de la amistad en la Medievalidad eslavo ortodoxa, lejos de conclusiones definitivas. Como rasgo heredado de la visión grecobizantina de la filia amistosa, para los traductores eslavos el ser amigo implica un espectro de características relacionadas con la lealtad, la dignidad y el orgullo alrededor de la persona a la que se considera íntima; al contrario, no se debe llamar amigo a quien aparece definido como malo o al mentiroso, y también resulta necesario distinguir a un ser en apariencia amistoso que causará daño (Sr 357, H y G), puesto que devendrá un enemigo.

Existe una inflexión en lo concerniente al compañerismo, ya que esta palabra se aplica a un universo más simbólico o metafórico, donde la vida y el dolor constituyen entidades compañeras o parentalmente relacionadas (Sr 7 y G). La noción de compañerismo también aparece para describir las relaciones utilitarias que dejarán de ser tales por el defecto (pecado) de la instrumentalización. En ese sentido, el acompañamiento se convierte en un falso espíritu parental, inspirado por la ansiedad de dinero, posesiones y poder.

En el corpus de tradición eslava de las sentencias menandreas, el amigo esperable debería ser respetado y honrado como posesión o como espectáculo maravilloso (reinterpretado en la *Slavia Orthodoxa* como una forma de realizar buenas obras para los otros, en Sr 71, H y G). Pervive además una reelaboración ideológica allí donde la amistad surge en colocaciones con la fortuna o la riqueza. Los monjes eslavos tienden a alternar entre las raíces *ѡг-*, área semántica del bien o abundancia, o *имѣн-*, zona semántica de la riqueza o tenencia, para connotar un tipo de fortuna quizás de esta tierra, pero más espiritual que material, y podrían estar reemplazando la amistad genérica por la compasión moral.

De hecho, la piedad se yergue como uno de los asientos o pilares fundamentales de la religión ortodoxa. El teólogo ortodoxo contemporáneo Timothy Ware (1997: 78-79) se remonta a la conversión de los eslavos al cristianismo para subrayar la concepción troncal de la misericordia:

Vladimir placed the same emphasis upon the social implications of Christianity as John the Almsgiver had done. Whenever he feasted with his Court, he distributed food to the poor and sick; [...] Vladimir was also conscious of the Christian law of mercy, and when he introduced the Byzantine law code at Kiev, he insisted on mitigating its more savage and brutal features.

Precisamente la clemencia se explicita por la gracia y la libertad humana. La piedad divina y la voluntad del ser creado se vuelven cruciales en el acercamiento ortodoxo a una humanidad interrelacionada (¿amistosa a lo *Slavia Orthodoxa Menandrea*?), especialmente en la referencia a la caída y al pecado original, como se especifica en Ware (1997: 223, 224):

We are members one of another, as St Paul never ceased to insist, and if one member suffers the whole body suffers. In virtue of this mysterious unity of the human race, not only Adam, but all humankind became subject to mortality. (...) Faithful to the idea of *synergy*, Orthodoxy repudiates any interpretation of the fall which allows no room for human freedom. (...) Humans (Orthodox usually teach) automatically inherit Adam's corruption and mortality, but not his guilt: they are only guilty in so far as by their own free choice to imitate Adam.

Consideramos de especial relevancia las afirmaciones de la unidad en el sufrimiento, puesto que estas mismas se desgajan con más certeza de los textos menandros eslavos que se ocupan del beneplácito de la amistad. En la historia de la religión puede concebirse la palabra clave del amigo aparecida en el corpus gnomológico, a la luz del trasfondo eslavo ortodoxo de la unión del ser humano en la divinidad, como también analiza Ware (1997: 225, 241):

The incarnation is an act of God's philanthropia, of His loving-kindness towards humankind. (...) Between Christ and the Church there is the closest possible bond: in the famous phrase of Ignatius: 'where Christ is, there is the Catholic Church'. The Church is an extension of the Incarnation, the place where the Incarnation perpetuates itself.

En línea similar, la amistad se interpreta en los ojos del monje ortodoxo que relee al Sabio Menandro como modo de continuidad humanitaria de la generosidad y la compasión de Cristo. Por último, la redundancia en la crítica destructiva de los que confraternizan con los ricos encubre, a nuestro juicio, una voluntad definitiva de zarandear la actitud humana pecadora y volverla hacia el pobre, al estilo monástico del cristianismo antiguo ruso temprano modelado por el monacato en Bizancio. Así se expresa en Ware (1997: 79-80):

In Kievan Russia, as in Byzantium and the medieval West, monasteries played an important part. The most influential of them all was the *Petchersky Lavra*, the Monastery of the Caves at Kiev. Founded as a semi-eremitic brotherhood by St Anthony, a Russian who had lived on Mount Athos, it was reorganized by his successor St Theodosius (died 1074), who introduced there the full community life, as followed at the monastery of Stoudios in Constantinople. Like Vladimir, Theodosius was conscious of the social consequences of Christianity and applied them in a radical fashion, identifying himself closely with the poor, much as St Francis of Assisi did in the West.

El factor social de la cristiandad pesa en la esfera monástica de la que pudo irradiar la transmisión de los aforismos asignados a Menandro sobre la amistad. El amigo, el pariente, el cercano, el compañero, el prójimo en fin, adquieren sentido en la vida comunitaria fiel, orante y en la dedicación absoluta al desfavorecido y al afligido.

“Si actúas con justicia, tendrás a los dioses como aliados.”

Menandro (siglo IV a.C.)

Justicia

En el corpus grecobizantino de las sentencias de Menandro, encontramos el concepto de justicia reflejado por lo general como un adjetivo, δίκαιος, en colocaciones semánticas con el hombre (varón), el ser humano, el carácter, la fortuna, las riquezas o el sacrificio. Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.) atestiguan esta voz griega en las utilizaciones de: *in Homer and all writers, of persons, observant of custom or rule, esp. of social rule, well ordered, civilized, -observant of duty to gods and men, righteous, -later, -equal, even, well-balanced, -fair, impartial, -lawful, just, -of persons and things, meet and right, fitting, -normal, -real, genuine*, entre otras acepciones. En los proverbios griegos atribuidos a Menandro que se manejan para la traducción antiguo eslava, encontramos la justicia en forma de nombre, δίκη, con un cierto matiz de venganza. Liddell y Scott (2007: s.u.) definen la palabra δίκη en los sentidos numerosos de: *custom, usage, -adverb, the way of, after the manner of, -order, right, -adverbial usages, duly, rightly, -judgement, after Homer, of proceedings instituted to determine legal rights, hence, -lawsuit, private suit or action, -trial of the case, -the object of the action, atonement, satisfaction, penalty*, entre otras.

DGE refiere la forma δίκαιος en un área concreta de significación y referido a las personas (“que sigue las normas generales de la sociedad humana, civilizado”, “justo con connotaciones religiosas” (ejemplificado con Sófocles, *Antígona* 791: δικάϊων ἀδίκους φρένας παρασπᾶς, “arrastras las mentes de los justos a la injusticia), “justo, recto, honrado”, “genuino, auténtico, verdadero”), en el espectro abstracto y referido a la actividad humana (“civilizado, ajustado a la norma, apropiado, digno”, “justo con connotaciones religiosas”, “justo, genéricamente, ‘recto’”), en la órbita abstracta y relativo a cosas y animales (“recto, correcto”, “preciso, exacto”, “justo, legal”), en esferas gramaticales con infinitivo en construcciones personales e impersonales (“ser justo que, tener derecho a, ser digno de, tener razón para”, “es justo, lógico, razonable”)

Examinamos ahora cómo los traductores eslavos tratan con la categorización y lexicalización de la justicia y la venganza en los textos proverbiales menandreos preservados. En la época presumible de las traducciones eslavas de los proverbios de Menandro (a partir del XII), las

nociones de justicia y honestidad en la conducta humana se trasladan en correspondencia con las unidades léxicas griegas indicadas, y se comprenden aún como un movimiento directo y recto del alma (Vladimir Viktorovič Kolesov 2004: 312), una “actividad del alma” añadiría yo. Kolesov apunta que el significado originario de la raíz *прав-* es “derecho, directo” (прямой), o “igual, liso, llano, derecho, directo, recto” (ровной), y en vínculo con estos orígenes también registra los conceptos de “correcto, justo, regular, normal” (правильный). Alrededor de esta raíz surgen lexemas derivados que iluminan distintos rasgos o significados concretos asociados a esta raíz: правило, правыни, правость, правота, правда, entre otras. Todos estos vocablos denotan la justicia, la rectitud o al que es justo o recto. La antología eslava de los proverbios de Menandro rescata sobre todo lexemas como *правѣднѣ* - *правѣднѣ*, “justo, correcto, honesto”, *правѣда*, “justicia, corrección, honestidad”.

La traducción del griego 174 conserva uno de los sentidos originales de la justicia (“correcto, justo, regular, normal”), a través del adjetivo *правѣднѣ*, pero lleva a cabo una reinterpretación del contexto en el que tal justicia se invoca. La decantación por la legalidad antes que por la bondad, se entiende en un contexto cristiano quizás desde la perspectiva de la justicia divina, del temor de Dios. En Salmos 7:12 se expresa ese sentimiento de respeto al enjuiciamiento divino: “Dios es juez justo, tardo a la cólera, pero un Dios que castiga cada día” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso ofrece: Бог-- судия праведный, и Бог, всякий день строго взыскивающий (*Texto Sinodal* 1876):

Δίκαιος εἶναι μᾶλλον ἢ χρηστος θελε. (174)

Prefiere ser justo antes que bueno.

Правѣднѣ хоуи быти паче, негли любѣ. (Sr 73)

правѣднѣ хоуи быти негли богѣтъ. (G).

Догче правѣднѣ хоуи быти . нежелн лѣкаѣ :~ (Spc 67)

Догче правѣднѣ хоуи быти, нежелн лѣкаѣ : (Spc Sem 66)

Догче правѣднѣ вѣсхоуи быти, нежелн лѣкаѣ : (S)

Догче правѣднѣ вѣсхоуи быти, нежелн лѣкаѣ : (P)

Si miramos las fuentes lexicográficas (Cejtlin 1999: *s.u.*, Sreznevskij 1889: *s.u.*), encontramos que de hecho el adjetivo *правѣднѣ* se traduce como “el justo”, en correspondencia con el griego ὁ δίκαιος, “observador de la ley, correcto, justo”, “igual, estricto, exacto”, “legal”, “moderado”, entre otras. En cuanto a la traducción de χρηστος, “bueno, excelso”, entra en relación con la percepción que tiene cada escriba eslavo de la justicia y de aquello a lo que resulta aplicable. Los manuscritos menores llevan a cabo una cristianización evidente, mientras que Sr y G, aunque permanezcan más fieles al texto original, se apartan de él en alguna medida. Así en Gerhard Kittel (1976 IX: 483-485) se refiere una oposición entre χρηστος-πονηρος, “bueno-malo”, y se asegura que el binomio arroja luz mutua en

el significado especial del anverso y reverso, como también χρηστος-αἰσχύρως, “bueno-vergonzoso/desgraciado”, se complementan y contrarrestan. De acuerdo con el autor (Kittel 1976 IX: 483), χρηστος puede denotar la buena cualidad de una cosa como tal, en correspondencia con su característica básica de “provecho/servicio” o “utilidad”. Con respecto a las personas, Kittel (*ibid.*) nos participa que χρηστος puede significar “merecedor, decente, honesto, honrado”, en un sentido moral.

El investigador (1976 IX: 483) se acerca todavía más a los proverbios menandreos en análisis al explicar la postura de Sófocles con respecto a este bien contrastado con el mal (en Oed. Tyr., 609 f., *ibid.*); el autor griego clásico opina que no parece correcto mirar a los κακοί, “malos”, como χρηστοί, “buenos”. El científico (*ibid.*) acierta también en la diana de la máxima menandrea que analizamos con la siguiente glosa de Pablo en 1 Corintios 15: 33 aparecida por primera vez en un fragmento de Menandro rescatado por Körte (*ibid.*), al presentar la antítesis: φθειρουσιν ηθη χρησθ' ὁμιλίαι κακαί, “No os engañéis: ‘Las malas compañías corrompen las buenas costumbres’” (*Biblia de Jerusalén* 2009); esta cita se traduce al ruso como Не обманывайтесь: худые сообщества развращают добрые нравы (*Texto Sinodal* 1876).

La cristianización de Spc, Spc Sem, S y P se nos antoja arrancar de la estigmatización negativa de la riqueza, del opulento en este caso, βογάτῃ en el manuscrito G, que les lleva a los intérpretes al reanálisis en λῃκαβῃ. A juzgar por estas reelaboraciones, pensamos que cada traductor está considerando más bien una justicia de tipo cívica o terrenal que divina, aunque siempre permeada por la deidad, claro está. Se interpola esta vez el adjetivo λοῦκαβῃ, y en relación con el varón, además de que la interpolación ocurre sólo en los manuscritos menores; se trata de un verso griego sobre la preferencia del ajusticiamiento por encima del bien, que lógicamente los copistas más cristianizantes se ven en la obligación de transformar desde la perspectiva moral aceptable de la bondad identificada con la justicia divina. En Romanos 5:7 topamos con un verso donde se imbrican benignidad y probidad: “Y pensemos que difícilmente habrá alguien que muera por un justo – tal vez por un hombre de bien se atrevería uno a morir.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa escribe: Ибо едва ли кто умрет за праведника; разве за благодетеля, может быть, кто и решится умереть (*Texto Sinodal* 1876). Además, la utilización de λῃκαβῃ en vez de la forma alterna ζῃλαῃ, nos deposita precisamente en la idea del mal que mancha, que condena, que es imperdonable, el diabólico, el más negativamente estigmatizado, de modo que quede más claro todavía por qué se ha de preferir la justicia por encima de una perversidad perversa, connatural.

Los manuscritos menores con la transformación ideológica λῃκαβῃ, en lugar del esperable según la fuente griega χρηστος- λυβῃ, podrían reflejar un cambio semántico que opera sobre la palabra λοῦκαβῃ a partir del siglo XII, por el que, según Vladimir V. Kolesov (2004: 126), si el término antes se confundía con los niveles más terroríficos de la perfidia, ahora se

vuelve costumbre, un mal cotidiano, diario; en el *Paterikon del Monasterio de las Cuevas (Pečerskij Paterik)* se exhorta: “No os dé en las manos lo sin ley y lo malvado antes que toda la tierra” (не бы предаѣ въ рудѣ безаконный сим и лукавнѣйшим паче всея земля!), donde el elemento privado de legalidad alude a los que viven al margen del derecho canónico, es decir, de la fe cristiana, los que violaron la ley porque atacaron la tierra de la Rus’. La contraposición entre la justicia (entendida como legislación divina) y la estima terrenal o la riqueza mundana, e incluso la maldad de los textos menandrosos eslavizados podrían reflejar esta dinámica de pensamiento del cristiano (el recto u ortodoxo) opuesto al pagano (el malvado).

De acuerdo con Vladimir Viktorovič Kolesov (2004: 311-316), el concepto de justicia dista de ser ajeno a los testimonios escritos en antiguo eslavo entre los siglos X y XI. El autor explica que la palabra правда en dichas fuentes se utiliza unas doscientas veces en los sentidos de справедливость (“justicia”) y правдивость (“verdad, sinceridad”). El investigador nota que todos los manuscritos datados en esta fecha constituyen traducciones cristianas del griego. Lejos de resultar una obviedad, se nos antoja una afirmación importante, en tanto en cuanto el concepto de lo justo difiere del griego ático y del actual.

Emil Brunner en *Justice and the Social Order* (apud Paul Ramsey 1950: 2) indica que él mismo utiliza la noción de justicia en un sentido distinto al bíblico o al antiguo griego. En opinión de este autor, cuando los contemporáneos empleamos el vocablo “justicia”, las voces “justo” o “injusto”, no lo hacemos para referir la suma total de todo el bien y la virtud. Como señala el escritor, tanto en la antigua Grecia como en la Biblia, estas palabras tienen una profundidad y un alcance distinto, menos restringido que el actual. El texto de las sentencias menandreas a analizar parece a veces demasiado breve para determinar esta diferencia de uso, pero el conjunto de los proverbios nos acerca ciertas percepciones de la comprensión medieval ortodoxa de la justicia. En efecto, sí se deja sentir que, al traducir el sema de la justicia en los proverbios, los eslavos no atienden sólo a una mera distinción entre el bien y el mal, sino que le asocian virtudes como la amabilidad, la devoción, la caridad, la gratitud, el miedo de Dios.

La traducción del griego 179 maneja la visión de justicia humana en vínculo con una suerte de equilibrio. La ideología cristiana espera una especie de aprehensión de lo justo proyectado a la trascendencia. Varvara P. Adrianova Perec (1974: 24-25) recoge las ideas del *Domostroj* sobre el cumplimiento de la voluntad divina, el “temor de Dios” (страх божий), “el recuerdo de la muerte” (память смертную), en asociación con el sentido de la justicia cumplida en la tierra, con el fin de que se realice también en los cielos: “no desees las glorias terrenales, pide a Dios los bienes eternos” (славы земныя ни в чем не желай, вечных благ проси у бога); de ahí emana que la misma compilación didáctica (*ibid.*) recuerde también: “cada daño y estrechez sufre con gratitud- no vengues las ofensas, reza por el malo, no te entregues al mal” (всякую скорбь и тесноту з благодарением

терпи – обидим не мсти, хулим моли, за зло не воздавай). En el proverbio menandro que ahora presentamos, la justicia indeterminada a la que se conmina bien puede volverse parecida a la impelida en el *Domostroj*. En tal caso, tiene mucho que ver con la bondad, de ahí que los escribas en ciertos manuscritos eslavos, como veremos para otros lugares proverbiales, sustituyan el bien por las riquezas o incluso por la maldad como elementos segundos de la comparación. De hecho, en la sección del *Domostroj* (Adrianova Perec 1974: 25) “Sobre la vida injusta” (О неправедном жити), se describe en detalle y se enumeran todas las formas de ofensa y se amenaza a quien las lleve a cabo, se advierte al que no protege al ofendido o al tratado injustamente: “todos van al infierno de golpe, y aquí son conjurados” (все вкупе будут во аде, а зде прокляти). Por este mismo motivo se impulsa a la justicia en el Menandro eslavo, para no acabar condenados por las injusticias cometidas:

Δίκαιος ἴσθι, ἵνα δίκαιων δῇ τύχης. (179)

Sé justo, para que obtengas justicia.

Правдѣнь бѣди, да съ праведнымъи боудешь. (Sr 65)

правдѣнь бѣди да с правдѣнымъи съпритечешь.¹ (G).

Хотѣ быти праведенъ имѣи друугы праведны :~ (Spc 64)

Хотѣ быти праведенъ имѣи друугы праведны :~ (Spc Sem 63)

Los traductores eslavos plasman adecuadamente el adjetivo griego δίκαιος, “que contempla la ley, justo, moderado, legal”, en el eslavo правдѣнь, “justo”. De acuerdo con Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), en antiguo eslavo la voz правдѣнь se atestigua en los usos de “justo, justiciero” (справедливый) y de “religioso, pío, persona religiosa o pía” (праведник, праведный человек). En cuanto al reflejo del adverbio griego δίκαιων los traductores optan por un giro preposicional: съ праведнымъи en los manuscritos Sr y G². Los testimonios de Spc y Sem se alejan aún más de la fuente griega, al plantear un sintagma que incluye el sustantivo “amigos”, друугы, ausente del proverbio griego. Este hecho se debe quizás a una influencia de otros proverbios de la antología menandrea eslava sobre la amistad³, o incluso del entorno de la literatura sapiencial o patrística que los

¹ In G post sent. правдѣнь бѣди да с правдѣнымъи съпритечешь legitur sent. сѣдѣнь разумѣють оученишнѣа книгамъ, Viktor Semenov (1892: 24).

² No es ajeno en absoluto este tipo de construcción al corpus menandro eslavo, como vemos en Sr 5, H y G; Sr 150, G, Spc 122, Spc Sem 120, S y P, sentencias eslavas atribuidas a distintas fuentes griegas: *Stob. Flor.* XXII. 16 apud Jagić 1892a: 9, griego 336, griego 350, griego 606; Sr 235, H y G para el griego *frag. Com.* IV. 292, Nr. 272, apud Jagić (1892a: 13); Sr 321, H y G; Sr 283, H, G, Spc 257, Spc Sem 260.

³ Para la antología menandrea eslava que manejamos anotamos los aforismos Sr 40, G, Spc 34, Spc Sem 33, S y P.

escribas rememoran. Se incluye la idea de la amistad en trabazón con la injusticia en un verso algo oscuro de Lucas 16:9, que por medio de la óptica contraria podría enlazar con la conclusión proverbial menandrea: “Así que os digo: Haced amigos con el dinero injusto, para que, cuando llegue a faltar, os reciban en las eternas moradas” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en el correlato ruso se escribe: И Я говорю вам: приобретайте себе друзей богатством неправедным, чтобы они, когда обнищаете, приняли вас в вечные обители (*Texto Sinodal* 1876).

Paul Ramsey (1950: 8) asegura que, a la luz de diversos pasajes bíblicos, no se puede negar que la idea de justicia, y en especial el tipo de noción de lo justo que se establece a través de la política y de otras instituciones o categorías sociales (la amistad, el matrimonio, el extranjero), se deja invadir en parte por el significado de la justicia divina. La benevolencia se constituye como un rasgo fundamental de este celo por la justicia. Este hecho deriva de la consideración hebrea de la regulación de Dios no equiparable a ninguna coordenada humana, que trasvasa el criterio de membresía de un pueblo elegido como el israelita, y se enfoca en el ayudador y en el necesitado. Desde esta perspectiva, la justicia significa cuidado del pobre, de los huérfanos, de las viudas y de los residentes foráneos. Al hombre se le requiere la corrección perfecta de una fe trascendente, la del Dios salvador. En el seno del proverbio menandreo, la interpolación del “amigo” en ciertos manuscritos de la tradición eslava cumple las veces de rememoración de la ley de la divinidad en conexión con el amor del señor cristiano al prójimo.

La alternancia entre las variantes adjetivales *правѣнѣ*, “justo”, y *правѣдѣнѣ*, “justo, honesto, confinable”, también se nos antoja de notar. ¿Se trata de una oscilación recensional entre prácticas de traducción Oxrid-Preslav? No se registra tal variación en Slavova (1989). Tampoco L’vov (1966) estudia en especial estas variantes. Cejtin (1977) dista igualmente de referirse a ellas. Por lo tanto, consultamos el grueso del léxico antiguo eslavo en una Ralja M. Cejtin posterior (1999: *s.u.*), para esclarecer matices de significado o frecuencia de aparición en los textos religiosos. En principio, la forma *правѣдѣнѣ* ocurre más a menudo en los textos (muestra una frecuencia de 100, frente a las 29 veces que aparece *правѣнѣ*). La autora relaciona *правѣдѣнѣ* en un primer uso con los griegos *δικαίος*, *δικαιοσύνη*, “justicia, corrección”, *ἐνδικος*, “de acuerdo con la ley, justo, correcto”, “en posesión del derecho”, *εὐθύς*, “derecho, directo”, “sencillo, honesto”. Plantea para este empleo para las traducciones al ruso: *справедливый* (“justo, justiciero”), *праведный* (“pío, religioso”).

Una segunda utilización del lexema *правѣдѣнѣ* se vincula con el griego *ὁ δικαίος* y se traduce al ruso moderno como *праведник* (“persona pía, religiosa, justa”). Un tercer significado de la palabra se asocia con la voz griega *ἀκριβής*, “exacto, preciso, perfecto, claro, definido, estricto” y con las entradas en ruso moderno *истинный* (“verdadero”), *правильный* (“correcto, justo”, “regular, normal”), *надлежащий* (“necesario”). Así las

cosas, los escribas eslavos que traducen δικαίος con праведенъ eligen tal vez un término más amplio o general, que incluye un número mayor de matices de la persona justa. Por otra parte, el eslavo правдѣнъ parece perfectamente apropiado para devolver el griego en cuestión, a pesar de no incluir un tercer significado de verdad, corrección, regularidad u obligación, como sí hace правдѣнъ. La traducción de δικαίων por medio de este mismo adjetivo no nos sorprende, pues se atestigua en el diccionario de Rajla M. Cejtin (1999: s.u.) una acepción adverbial правдѣно que traduce con exactitud al griego δικαίως, “justamente”. Los traductores eslavos del proverbio reinterpretan δικαίων como un complemento circunstancial o como un objeto directo, integrado por el adjetivo plural en acusativo, al que se ven forzados a dar un sustantivo para calificar.

Vladimir Viktorovič Kolesov (2004: 313) explica que el concepto de justicia expresado en la palabra правда deriva de la noción griega de δικαιοσύνη, que se comprende como: “justicia” (справедливость), “religiosidad, piedad”, (праведность) “justicia, juicio correcto” (правосудие), “procedimiento judicial”, (судопроизводство), y por último, “beneficio, bien” (благоденствие), aunque sólo en las versiones más tardías del Nuevo Testamento. De hecho, el autor señala que en el conjunto de los textos antiguo eslavos traducidos y en relación con la voz правда, encontramos los términos правдивъ-правдинъ (la misma oscilación proverbial menandrea), a los que en los textos antiguo rusos se añade el sentido “jurídico” (правовой), si bien sólo en el siglo XIX surge el entrecruzamiento semántico con la palabra истина, “verdad”, derivada del griego ἀλήθεια.

No obstante, la justicia comprendida como verdad (ἀλήθεια) aparece ya bajo la influencia de los textos cristianos, como pueden ser los proverbios que ahora comentamos. Entre los eslavos (no necesariamente cristianizados aún), la palabra правда entendida como vocablo social, sirve sobre todo a la significación de la justicia regulada por normas conocidas, que espejean el carácter eslavo en cuanto a sus rasgos de lo que Kolesov (2004: 313) bautiza como прямоть (“sinceridad”) y открытость (“apertura, franqueza”), de tal modo que el que es justo, tiene razón.

La cristianización de los eslavos o sus remanentes en la incorporación cultural de la ortodoxia como religión oficial, fuerza que los conceptos de la justicia y la verdad se relacionen de un modo distinto. La “sinceridad” y la “apertura” o “franqueza” asignadas por Kolesov (2004: 313-314) a los eslavos, y en línea directa con la ἀλήθεια griega, atraviesan por procesos de resignificación con toda probabilidad. El autor trae a colación las opiniones sobre la imbricación de la justicia nombrada por правда con el sustantivo правѣжь atestiguado en Trubačev (*ibid.*), con el significado de forja candente de hierro para el establecimiento de la verdad, como instrumento de tortura tal vez. Resta esclarecer cuál de los dos términos consideramos más antiguo, si правда o el eslavo común правѣжь y estudiar cómo funcionan en tanto que maneras de ajusticiamiento en

épocas determinadas. Esta modalidad de juicio o de ejercer justicia, правда por medio de правeжь, instrumento ajusticiador, se encuentra en los textos tardíos que llevan a cabo un entrecruzamiento de los significados, que adquieren sentidos figurados.

El investigador (Kolesov 2004: 314) cita un verso para apoyar su hipótesis; lo transcribo ahora: “En los interrogatorios interrogan, pero no saben la verdad: ‘di la verdad, y no digas nada falso.’” (А на пытках пытаются, а правды не знают, правду-де скажи, а ничего не солжи). El vínculo de la justicia con la mentira y no con la injusticia, demuestra relaciones secundarias entre las palabras пытка y правeжь, “un tipo de interrogatorio donde se golpea a alguien como modo de tortura”. Con respecto a los proverbios menandros eslavos, las variedades de justicia que se le requieren al ser humano no indican expresamente referencias a castigos físicos o a instrumentos similares de ajusticiamiento. Sí entran quizás en relación con los significados ulteriores de la forja y el castigo justiciero como canalizadores simbólicos o fosilizados de la verdad.

En los proverbios grecobizantinos y eslavos precedentes, encontramos un contenido que habla de la justicia humana recíproca, no del ajusticiamiento; en la sentencia griega 188 que presentamos a continuación, enfrentamos la ayuda divina o la retribución sagrada al ser humano justo. La justicia humana está definitivamente imbricada con la divina. En sus análisis de ética cristiana básica (1950: 1-24), Paul Ramsey estudia la forma de relacionarse que tienen la “corrección divina” (*the righteousness of God*) y la “justicia humana” (*human justice*). En opinión del autor, para comprender la concepción bíblica de la justicia (que debe asemejarse a la que inspira a los monjes copistas del Menandro cristiano), hay que distinguir entre dos tipos de justicia: el juicio correcto de Dios, y la justicia humana, y entonces comunicar las dos clases de justicia entre sí de forma decisiva. La ayuda de la divinidad aludida en este proverbio, puede ponerse en contacto con la colaboración que la divinidad presta al pueblo israelita en su éxodo egipcio, antes de que esta raza fuera una nación que hubiese recibido ley alguna (Ramsey 1950: 13). Así, la justicia se comprende como obediencia agradecida y gratitud obediente por igual, y no se limita a la acción sobrenatural divina, salvadora o castigadora, sino que se extrapola al mundo injusto de los seres humanos, donde el trabajo por el bien común, más que por la iluminación propia, se percibe como medio de participar de la justicia divina con justicia humana. De este modo, tal como Paul Ramsey (*ibid.*) piensa, la religión cristiana no sólo se añade a la ética el castigo administrado sobrenaturalmente, sino que aplica la justicia divina como estándar de conducta humana, donde la razón para la corrección no se limita al respeto u obediencia de la autoridad divina. La combinación de las cualidades morales de la justicia, la corrección y la clemencia, que se influyen unas a otras y que casi nunca pueden distinguirse en su significado con precisión dentro de la Biblia, se intuye como esencial en la definición de la concepción cristiana de justicia. Los monjes menandros no iban a quedar al margen de este flujo:

Δίκαια δρασας συμμάχους ἔξεις θεούς. (188)
 Si actúas con justicia, tendrás a los dioses como aliados.
 Право творн, помощь нмашь в(ог)а. (Sr 75)
 прѣвѣдѣ творѣ помощ ѿмѣ ѿ бѣ. (H)
 прѣвѣдѣ творѣ по́мощь ѿмашн ѿ бѣа. (G)
 Правдоу творн да помощь нмашн ѿ бѣ :~ (Spc 69)
 Правдоу творн, да помощь нмашн ѿ бѣ : (Spc Sem 68)
 Правдоу творн, да помощн нмашн ѿ бѣ : (S)
 Правдоу творн, да помощь нмашн пред богомъ : (P)

El griego δίκαια, un adverbio de la clase de δίκαιως, y que se registra en Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*) como: *justly, with justice*, se traduce por vías diferentes según los manuscritos eslavos distintos. En la versión право de Sr notamos una traducción un poco más alejada del griego original, que en el resto de los manuscritos eslavos, con правдоу. Este último vocablo constituye un acusativo femenino singular, “la justicia”. La diferencia entre la traducción del griego δίκαια como adverbio o como un objeto directo en acusativo, nos lleva a pensar en el centro de atención del traductor, puesto, ora en el creador de la justicia, ora en la justicia por sí misma. El verbo griego δρασας, “si actúas”, se refleja como una forma participial en H y G, mientras que Sr, Spc, Spc Sem, S y P lo traducen como un imperativo. La alternancia gramatical entre el imperativo y el participio refuerza la idea del énfasis en la aseveración, que se vuelve una orden o comando (Sr, Spc, Spc Sem, S y P творн, “haz”), o una observación más suave de la realidad (griego δράσας, eslavos H y G творѣ, “haciendo”).

No podemos ignorar tampoco la cristianización principal que atañe a este proverbio, es decir, la conversión del plural griego θεούς, “los dioses”, en los singulares eslavos в(ог)а, “de Dios”, ѿ бѣа, “desde Dios”, пред богомъ, “ante Dios”. Aún más, en el texto bizantino griego, los dioses son referidos como “aliados” (συμμάχους).

En Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*), el vocablo συμμάχος se traduce al inglés como: *fighting along with, leagued or allied with, - as a real adj., of things, places, circumstances* (συμμάχος ἔχειν τὸ δίκαιον), *-assistant, messenger*. Esta palabra resulta altamente susceptible de verse cristianizada por una mente monacal ortodoxa relativamente recién convertida, tanto por las connotaciones militares de lucha y alianza, como las paganas de mensajería o las civiles de juicio humano. Los traductores eslavos parecen incapaces de manejar el politeísmo griego, así como tampoco pueden aceptar la percepción pagana de la divinidad en el mismo nivel de alianza o amistad humanas.

Los copistas eslavos prefieren la voz de tradición hondamente cristiana помощь, atestiguada en Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*) como: “ayuda, auxilio, socorro, asistencia” (ruso помощь), en correspondencia con los griegos βοήθεια, “ayuda, soporte”, βοηθός, “asistente, auxiliar,

aliado”, ῥοπή, “inclinación de la balanza”. Uno de los ejemplos que cita la autora (*ibid.*) para ilustrar la palabra **помощь** resulta revelador del rango de elevada cristiandad que caracteriza a este término, en alusión velada al ayudador por excelencia, el dios único y personal del cristianismo: **да твоѣѣ помощнѣ • съхранѣѣ исповѣданнѣ чисто**, en Evx. 80 a: 13, “pues con tu ayuda he conservado la confesión pura”. El manuscrito P da un paso más adelante en la cristianización, al sustituir la preposición **ѡ**, “de”, por la forma, preposicional también, **пред**, “ante”. Puede estar pensando en el Juicio Final, donde los cristianos se ponen ante Dios, para ser castigados o perdonados y, por ende, salvados y admitidos en la gloria celestial.

De acuerdo con Vladimir Viktorovič Kolesov (2004: 314) ya desde el siglo XIII se conoce la combinación de las palabras **правда** “justicia”, **истина** “verdad”. En la *Crónica Laurenciana* del año 1237 (*ibid.*), se escribe sobre el buen príncipe: “yendo la justicia y la verdad con él”. Como nota el investigador, se torna difícil determinar en qué sentido se utiliza esta colocación semántica de la verdad y la justicia, pero él se atreve a aventurar que los escritores transfieren una representación común sobre la verdad absoluta, que en nuestra opinión y en el caso del presente proverbio, se yergue como la divinidad, de modo que se entremezclan la justicia divina (**правда божья**) con la verdad objetiva. La prefiguración de este tipo de justicia evoluciona ya en el siglo XIV.

Kolesov (2004: 314) analiza esta transformación en el texto del *Stoglav* sobre el **стихарь** y el **фелонь** del sacerdote: “el estolón es la justicia, y el *felonion* es la verdad, y viene la justicia de los cielos, y se convierte en verdad” (**стихарь есть правда, а фелонь истина, и прииде правда с небес и облечеся в истину**). De esta forma, la justicia del proverbio menandro también puede interpretarse como la palabra de la divinidad y la verdad su campo o terreno de raigambre en la tierra. Cuando los monjes eslavos que traducen al Sabio Menandro escriben sobre la justificación del ser humano y la ayuda de Dios, contemplan quizás esta imbricación de las dos nociones.

De la justicia precedente que merece la ayuda de la divinidad, evolucionamos hacia la búsqueda de lo justo en lo terrenal en el proverbio griego 193. Como venimos analizando, de acuerdo con Paul Ramsey (1950: 7), el sentido de la corrección divina penetra la justicia humana en sí misma. Esta reforma funciona como la medida de la justicia verdadera de toda justicia humana. La idea de justicia se deja invadir por todo el vocabulario hebreo de correctivo divino (*tsedeq, ibid.*). La concepción bíblica de la justicia condiciona el propósito al que deben servir cada institución y cada orden social, pero no se trata de una esencia justa en la línea aristotélica de la igualdad, sino de una justicia parcial, supeditada a la compasión y a la salvación. De ahí tal vez que los escribas eslavos menandros insistan en una doble justicia, la del justo y la de la ley, emergida desde la divinidad en dirección al ser humano. No se trata sólo de una justicia platónica que contempla la unidad de todas las virtudes, junto con el conocimiento de la deidad. De nuevo, el cristianismo cubre la participación, coalición o

comunión de la justicia, la corrección y la clemencia permeadas por el carácter mismo de lo divino. Se contempla la justicia en esencia como una de las fuentes principales del amor cristiano:

Δίκαιος ὅν ἦς, τῷ τροπῷ χρησῇ νόμῳ. (193)

Si eres justo, harás de la ley tu modo de obrar.

И правѣдникъ аще ѿсн, то въ законѣ творн. (Sr 79)⁴

аще правѣднѣ ѿсн то въ законѣ вѣ творн. (H)

аще правѣдникъ ѿсн то въ законѣ вѣ творн. (G)

La justicia como enclave principal contenido en la fuente grecobizantina, se preserva en las traducciones eslavas. Una vez más, δίκαιος se traduce adecuadamente con una de las variantes léxicas eslavas empleadas para denotar al justo. De todos modos, existen cambios sintácticos que podemos reseñar: los manuscritos H y G invierten el orden de palabras, mientras que Sr lo conserva intacto. El traductor en Sr añade una conjunción coordinada, que puede provenir de un intento de vincular esta sentencia con la anterior en el ordenamiento eslavo de los proverbios⁵. El asunto principal que concierne a la traducción eslava estriba en el reflejo del griego τροπῷ, “modo de obrar”, en caso de que, en efecto, haya sido vertido y no omitido⁶.

El griego χρήσῃ νόμῳ parece readaptarse de modo bastante libre en el eslavo въ законѣ творн, “en la ley actúa”. Si consultamos χρήσῃ en Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.), descubrimos que el término relacionado χρῆσις se traduce al inglés como: *employment, use made of a thing, -use, practice, -intimacy, acquaintance, -usage of words, -oracular response, -lending*, significados que podrían trasladarse de algún modo en el eslavo творн. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) el antiguo eslavo творнѣ se atestigua en utilizaciones numerosas, entre las que destacamos la entrada sexta, puesto que se corresponde con los griegos ποιεῖν, “hacer”, τίθεσθαι, “colocar, poner, ubicar”, “arreglar, establecer, determinar”, “instalar”, χρῆσθαι, “necesitar, tener necesidad”; tiene las acepciones eslavas de 1. “esforzarse, aplicarse, empeñarse” (стараться), 2. “aprovechar, utilizar” (использоваться), 3. “añadir, calificar” (прилагаться). El hacer uso de la ley que aparece en nuestro proverbio, puede equipararse de alguna forma al ejemplo citado por Cejtin (1999: s.u.) para ilustrar la sexta aplicación semántica atestiguada de творнѣ: въсѣмъ образы творнѣше спѣхъ въгодити богу, en Supr. 377: 27, donde въсѣмъ

⁴ Vatroslav Jagić (1892a:5) corr. правѣ in то правѣ законѣ творн.

⁵ Cf. Дѣла д(ь)ни иста вѣсела жены тѣчю • игда ѣ просеть тѣ игда приведѣть ю, apud Vatroslav Jagić (1892a: 5)

⁶ V. más detalles en la sección de la tesis destinada al carácter, en las páginas 54-55.

podría considerarse un error ortográfico a partir de **κυστῆμν**, para poder traducir: “hacia el esfuerzo de satisfacer a Dios en todas las formas”.

De nuevo nos remitimos a las investigaciones de Kolesov (2004: 314), que vinculan los juicios divino y humano con la verdad. En opinión del autor, el juicio de Dios se manifiesta como la justicia que en condiciones óptimas adquiere la forma de la verdad. La conciencia medieval, a diferencia de la contemporánea materialista, se fija más en la fuerza espiritual de lo justo (incluso cuando se trata de la justicia personal), que en la “verdad objetiva” (объективной истине). De ahí que pensemos que al convertir la justicia en su modo de obrar, el tipo justo al que se aspira en el proverbio menandro vive la justicia de un modo subjetivo, alienígena a la esencia pretendidamente objetiva de la verdad. Así pues, la relación medieval del sujeto y del objeto se vuelve confluyente incluso en las formas lingüísticas (правда puede significar tanto justicia como verdad), y el sujeto (el justo) y el objeto (la ley o la verdad) no se diferencian tanto como en la actualidad. Según testifica Kolesov (2004: 314) para el ser humano antiguo ruso, igual que para la persona que se intenta construir o edificar con los aforismos didácticos menandros en análisis, el encontrar la justicia o la verdad significa saber cómo hay que vivir, para que todo sea bueno, sin excepción y definitivamente bueno.

Los proverbios griegos 37-38 abundan en la definición de quién es el hombre justo, dentro de su relación con la polaridad: justicia-injusticia. En Varvara P. Adrianova Perec (1972: 18) se cita de los Salmos un proverbio donde la justicia se aúna a la ausencia de mácula pecaminosa y a la sobriedad o parquedad: “Mejor poco para lo justo que una riqueza de muchos pecados” (Луче малое праведнику паче богатства грешных многа); el Menandro proverbial redefine la reglamentación del varón justo como una elección, sobre la que los traductores eslavos llevarán a cabo distintas reelaboraciones:

Ἀνὴρ δίκαιός ἐστιν οὐχ ὁ μὴ ἀδικῶν, ἀλλ’ ὅστις ἀδικεῖν
δυναμενος μὴ βούλεται. (37-38).

Un hombre justo no es el que no comete injusticia, sino quien,
aunque puede cometerla, no quiere hacerlo.

Моужь правдыѣ ѿсть нже не кривить н нже м[н]оги кривити не
рѣчнѣ. (Sr 28)

тѡн мѡужь правдыѣ ѿть не нж неправдыѣтъ, но ѿже многи неправдовати
н не рѣчнѣ. (G)

Моужь правдыѣ ѿ . нже мѡгын кривити н не кривить :~ (Spc 22)

Моужь правдыѣ ѿ, нже мѡгыѡ кривити н не кривитѣ : (Spc Sem 21)

Моужь прѣѣлиѣѣ ѿѣ, нже мѡгыѡ кривити н не кривитѣ : (S)

Моужь прѣѣлиѣѣ ѿ, нже правдыѣѣ сѣ сѣ мѡгын кривити н не кривитѣ :
(P)

Estos proverbios se analizan en detalle en la sección de la tesis destinada a la injusticia⁷. En este apartado nos interesa ocuparnos de la variación léxica *правѣдѣнь - правѣдникъ*. El primero, como venimos analizando, se atestigua en Cejtlin (1999: s.u.), en los sentidos de: 1. “justo, justiciero” (справедливый), 2. “religioso, pío” (праведник), “ser humano religioso” (праведный человек), y en Sreznevskij (1989: s.u.), en los significados de: “amante de la verdad” (любящий правду), “religioso, pío” (праведный), “justo, justiciero” (справедливый). Los traductores eslavos en Sr, G, Spc y Spc Sem, al decantarse por el atestiguado *правѣдникъ* frente a otras posibilidades también testimoniadas como *правѣдѣнь* en los usos 1 y 2 indexados para *правѣдѣнь*, además de en las nuevas significaciones de “verdadero” (истинный), “correcto” (правильный), “necesario” (надлежащий), según Cejtlin (1999: s.u.), quizás estén delimitando la aplicación semántica de la justicia, apartando la necesidad, la verdad o la corrección.

Por su parte en Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.), el adjetivo *правѣднын* cubre un espectro amplísimo de significados que corroborarían la tesis de la elección escribana de *правѣдѣнь* como delimitadora; *правѣднын* puede definirse en las siguientes entradas: “auténtico” (истинный), “fiel, sin engaño” (вѣрный, безобманный), “justo, justiciero” (справедливый), “conducente a la verdad, al bien” (направляющий къ правдѣ, къ добрѣ) “religioso, que cumple los mandatos divinos” (праведный, исполняющий заповѣди Божьи), “virtuoso” (добродетельный), “sagrado” (священный), “conveniente, debido” (пристойный, должный), “conducente a juicio” (относящийся къ судѣ).

El adjetivo *правѣдникъ* podría conducirnos al ruso moderno *справедливый*, pero una forma como *справѣдникъ* no se halla registrada en los diccionarios de antiguo eslavo de nuestra consulta habitual. Por tanto, opinamos que tal vez se trate de un dialectalismo del que carecemos de más pistas. En Slavova (1989: s.u.) tampoco aparece esta voz como parte de una variación recensional Oxrid-Preslav.

Con el proverbio griego 729, permanecemos en el campo semántico de la justicia humana, al tiempo que lidiamos con el beneficio justo. Si la riqueza se estima poder para los mortales en el ámbito fraseológico *menandreo*⁸, ese beneficio también ha de implicar justicia. La clase de ganancia justa *menandrea* se presiente en 1 Timoteo 6:6: “Y ciertamente es un gran negocio la piedad, con tal de que se contente con lo que tiene” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa aporta: Великое приобретение-- быть благочестивым и довольным (*Тексто Sinodal* 1876). En Proverbios 15:16 se ofrece una clave bastante cristiana en la valoración de la justeza de una posesión: la aceptación resignada: “Más vale un poco con temor de Yahvé que un gran tesoro con sobresaltos” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la

⁷ Páginas 317-323.

⁸ V. más en detalle la sección sobre la riqueza, en las páginas 545-547 de la tesis.

variante rusa reza: Лучше небольшое при страхе Господнем, нежели большое сокровище, и при нем тревога (*Texto Sinodal* 1876):

Το κέρδος ἡγοῦ κέρδος, ὅν δίκαιον ᾔ. (729)

Considera ganancia la ganancia si es justa.

ПРИБЫТЬКЪ ЛЮБІ ІГДА С ПРАВЬДОЮ БОУДЕТЬ. (Sr 275)

ПРИБЫТОКЪ ЛЮБИ ІГДА С ПРАВДОЮ БЫВАЕТЪ. (H y G)

A la vista del cotejo de los versos, en griego podemos proponer un texto como: “Considera el beneficio beneficioso si es justo”⁹, mientras que en antiguo eslavo leemos algo así como: “Ama/Prefiere el provecho sólo si fuera justo”. Para la sección analítica en la que nos encontramos no nos interesan ni el reflejo del griego κέρδος, “ganancia”, ni la transferencia de la forma ἡγοῦ¹⁰, “considera”, pero sí resulta importante la traslación de la construcción griega ὅν δίκαιον ᾔ, “cuando sea justa”, con los eslavos ІГДА С ПРАВЬДОЮ, ІГДА С ПРАВДОЮ. Moreno Morani (1996: 16 y 105) discute esta cuestión de índole sintácticogramatical con acierto.

La justicia se aprecia, al igual que las ganancias, como una fuerza y un poder, tal como lo referencia Vladimir Viktorovič Kolesov (2004: 315). El autor expresa que precisamente en la justicia entendida como fortaleza (сила, мощь) reside la configuración auténtica de las resoluciones justas de los casos. Aporta la visión contemporánea del escritor soviético Mixail Prišvin (según Kolesov 2004: 315): “La justicia (verdad) se acerca al ser humano en el sentimiento de la fuerza y aparece en el momento de la decisión de luchar: de luchar por la justicia (verdad), de permanecer con la justicia (verdad). No toda la fuerza permanece con la verdad, pero la verdad siempre se acompaña de fuerza” (Правда приближается к человеку в чувстве силы и является в момент решения бороться: бороться за правду, стоять за правду. Не всякая сила стоит за правду, но всегда правда о себе докладывает силой). Aquí vemos también la vieja justicia originaria antiguo eslava (ПРАВДА) entendida de pleno como verdad (ruso правда). Si nos centramos en el verso menandro de ámbito medieval, la ganancia habitual o acostumbrada, que se puede percibir como poderío y como justicia, entronca de alguna manera con la percepción contemporánea de lo justo como verdadero.

El historiador ruso Aleksandr A. Potebnja (según Vladimir V. Kolesov 2004: 315) asegura que, en el entorno de la poesía popular rusa, el sentido del triunfo de la justicia sobre la injusticia se lleva a la esfera de los cuentos, donde la justicia alegórica discute con la injusticia, y esto se deja notar después en los dichos, las canciones, las leyendas, que intentan recrear de un modo más realista que los cuentos, la vida. Se introduce una

⁹ Cf. también en la sección de la tesis destinada a la riqueza, en la página 571.

¹⁰ V. detalles sobre los griegos κέρδος ἡγοῦ en la sección de la tesis destinada a la riqueza, en las páginas aludidas 572-573.

distinción entre la verdad implicada por истина, y aquella concentrada en правда. Esta última voz se especializa en la especificación del significado en palabras combinadas como правосъдие, “jurisdicción”, правомърие, “legitimación”, православие, “ortodoxia”, правословъе, “estilística”, правосутъе, “justicia”, de modo que la forma истина se centra en la esfera de los rasgos intelectuales, objetivos y racionales de la verdad. El lexema правда se comprende como acción anímica o espiritual, de manera que este tipo de verdad (en orígenes justicia) se torna la voz del espíritu (la divinidad)¹¹.

En opinión del investigador (Kolesov 2004: 315), la justicia constituye una clase de verdad ideal, allí donde lo verdadero nombrado por истина tiene una función terrenal, particular, se vuelve una encarnación de la justicia divina. Para los fines analíticos proverbiales, la justicia divina supone el “capital” desde el que empieza todo, como metaforiza Kolesov (*ibid.*). La verdad (la justicia) se alza como la encarnación del bien, por lo que los juicios buscan más que la verdad terrenal, opuesta a la mentira y al engaño, la verdad opuesta a la injusticia, llena de matices y variable, un ideal o ensoñación asociado al ser, más que a la cotidianeidad. Esta verdad (правда) en la antigua Rus’ se mira, en opinión del autor (2004: 316), como un símbolo abstracto que penetra diversas realidades terrenales (como pueden ser las riquezas justas del proverbio en análisis): promesa, jura o juramento, decisión favorable o propicia, acuerdo, absolución en un juicio, los juicios equitativos, los testigos de un juicio. El mundo ideal de la justicia divina traspasa los confines celestiales y se asienta en la tierra de riquezas y hábitos humanos, donde se debe convertir en una aspiración hacia lo irrealizado. La imagen de la justicia en una tierra llena de pecado desde la perspectiva cristiana, se convierte en nostalgia de salvación. Las ganancias efectuadas bajo el peso de la ley, en un espacio real de justicia verdadera, entroncan con los ideales didácticos del *Domostroj* cuando escribe: “justicia verdadera y amor no hipócrita”, истинную правду и любовь нелицемърну (*ibid.*).

El proverbio griego 731 regresa al carácter personal en conexión con lo justo, en un verso donde la justicia humana se iguala con una posesión hermosa. El verso griego quizás remite a la concepción de Cristo como la encarnación de la corrección divina, del juicio de Dios en el modo de ser justo por excelencia. Paul Ramsey (1950: 2-24) analiza la percepción bíblica y teológica de la figura de Jesucristo como prolongación de la justicia divina. En opinión del autor, Dios, por la justicia divina, da una medida sobrenatural a todas las cosas justas e injustas, pero aplicable, no a otro mundo, sino a esta tierra humana. Se trata de una clase de justicia redentora, no distributiva ni correctiva. Así, de acuerdo con las necesidades de cada uno, este tipo de justicia mide la necesidad real de cada persona, pero no porque el humano pueda discernir qué tipo de justicia necesita, sino porque su requerimiento se alza como la medida de la justicia divina hacia

¹¹ Cf. páginas 291-292 de esta sección en las expresiones esclavas правдоу тѣорн.

él. Según Ramsey (*ibid.*), la justicia liberadora constituye la clase de justicia divina que Jesús trae consigo. De ahí que en la teología medieval (la que se insufla a nuestros proverbios) resulte tan importante la caridad como deber que forma parte de la justicia. La limosna entendida como buena acción y como manifestación de justicia, se eleva como pensamiento que puede conducir a los traductores eslavos en algunos de los manuscritos menandros a sustituir el carácter griego por la acción o la obra honorable, pura, que haga justicia con las riquezas, en la misma línea de la donación como deber cristiano. Si a Jesucristo se le considera el espejo de la justicia de Dios entre los seres humanos, entendemos que el Nuevo Testamento afirme de forma notable el reinado de Cristo, que en Pablo se transforma en una suerte de hombre con realidad histórica, amante de la humanidad y que da y abandona todo a favor de la estirpe humana. Los copistas eslavos del griego 731, a nuestro parecer, reverberan hasta cierto punto la abundancia recolectada como forma de buena acción y de actualización de la justicia graciosa:

Τρόπος δίκαιος κτῆμα τιμιώτατον. (731)

Un carácter justo es la posesión más preciosa.

Сѣяннѣ прав'днѣо нмѣнн(ѣ) чьстѣно. (Sr 277)

дѣнствѣо правдѣнѣо нмѣннѣ чѣстнѣ. (H y G)

дѣланнѣ правдѣнѣо нмѣннѣ чѣтно ∴ (Spс 252)

дѣланнѣ правдѣнѣо нмѣннѣ чѣтно ∴ (Spс Sem 255)

La plasmación del griego *τροπος*, “carácter”, resulta problemática una vez más¹². Desde la mirada ideológica, hay una diferenciación entre la consideración griega del carácter justo percibido como posesión positiva, y el reflejo más ambigüo del eslavo en torno a las posesiones¹³ inmaculadas o puras como carácter justo. A la justicia característica en ocasiones de los seres humanos, se añade la exigencia ética de la limpieza. El griego *τιμιώτατον* se atestigua en Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*) como superlativo de *τιμιος*, en tanto que: *valued, -of persons, held in honour, honoured, worthy, -of things, costly, prized, also costly, dear, -confering honour, honourable*. En cuanto a la alternativa eslava en grado positivo *чьстѣно*, “limpiamente, honradamente”, encontramos distintas utilidades para el adjetivo *чьстѣнъ* en Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), una de las cuales entronca con el griego *τιμιος*, “valorado, estimado, honorable,preciado, querido”, que se interpreta en los sentidos eslavos de: “honorable, respetable” (почтенный), “digno” (достойный), por lo que los escribas eslavos preservan la noción griega de honra.

¹² V. más detalles en la sección de la tesis consagrada a la traducción del griego *τροπος* y términos relacionados, en las páginas 52-79.

¹³ V. más detalles sobre la traducción del griego *κτῆμα* en la sección de la tesis destinada a la riqueza, en las páginas 521-532.

En definitiva, atendemos a tres asuntos fundamentales de traducción aquí: se trata de una adaptación bastante libre, lejos del enfoque palabra por palabra del que nos habla Simon Franklin¹⁴; en segundo lugar, nos preguntamos por qué se considera ΔΕΛΛΗΝΕ la traducción de τρόπος en un contexto proverbial como este, y si podemos entender ΔΕΙΣΤΙΚΟ en la línea de la habilidad para hacer algo, es decir, качество, свойство, tal como se atestigua en Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.), hecho lingüístico que puede situar al manuscrito G más cerca del original griego¹⁵; en tercer lugar, los monjes eslavos trasladan el superlativo griego τιμιώτατον sin excepción como un adjetivo en grado positivo ЧЫСТЫНО, transformación que se generaliza para el resto del corpus, como una especie de mecanismo de moderación a través de la lengua¹⁶.

La traducción del griego 829 nos conduce una vez más a otras secciones de la tesis, puesto que la mayoría de los asuntos de traducción no atañen al reflejo del griego δίκαιον, “justo”, sino que giran en torno a otros conceptos, como el tiempo y su rasgo revelador¹⁷. Lo indexamos aquí por su relación con la justicia también. El hombre justo se torna aquel que imita a Cristo en el amor condescendiente. El tiempo como manifestación de justicia en el proverbio menandreo puede ligarse al vínculo que la teología establece entre la condescendencia amorosa de la divinidad encarnada y la salvación de la humanidad. De acuerdo con Paul Ramsey (1950: 20-24), al emular a Cristo persiste un elemento que el cristiano no puede alcanzar: no puede plagiar el hecho de que Jesús no tiene ningún Cristo a quien simular; en cualquier caso, el cristiano justo que el día del Juicio Final se salvará (el tiempo establecido por la divinidad revelará quién) reside en aquel que actúa como un Cristo para el prójimo, en la justicia del amor condescendiente. Se habla también de la revelación de la justicia divina en Salmos 71:2 como definición suprema de la salvación: “¡Por tu justicia sálvame, líbrame, préstame atención y sálvame” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la redacción rusa escribe: По правде Твоей избавь меня

¹⁴ Simon Franklin (2002b)

¹⁵ V. en más detalle en la sección dedicada al carácter, en las páginas 73-74.

¹⁶ La traducción de los comparativos o superlativos griegos acontece de formas diversas, al margen de los casos donde se reproducen el comparativo o el superlativo literalmente: o bien se utiliza el adjetivo ВЕЛИКО, que lleva implícita la superlatividad, o bien se emplea un grado positivo eslavo; en algunas ocasiones resulta difícil determinar que estemos ante una traducción y no ante una reelaboración ideológica que convierte, por ejemplo, el símil de los padres con los dioses más importantes, en simplemente los padres como algo sagrado o divino; extraemos algunos ejemplos Sr 202, G, Spc 137, Spc Sem 135; ScG *apud* Morani 1996: 74 para el griego 476; Sr 361, H y G; Sr 132, H y G; Sr 142, G, Spc 116, Spc Sem 115, S y P; Sr 288, H y G; Sr 270, G, Spc 8, Spc Sem 8, S y P. A veces la forma de comparación elegida difiere entre las versiones serbia y las rusas como en Sr 157 y G. A veces el superlativo se reemplaza por un término diferente como en Sr 221, H y G. En ocasiones la reelaboración sentenciosa es tan grande, que no sabemos si los traductores parten de la fuente griega que incluye la forma superlativa como en Sr 238, H, G.

¹⁷ Páginas 433-443 de la tesis.

и освободи меня; приклони ухо Твое ко мне и спаси меня (*Texto Sinodal* 1876):

Χρόνος δίκαιον ἄνδρα δείκνυσιν¹⁸ μόνος. (829)

Sólo el tiempo revela al hombre justo.

ВРЕ́МЯ ТЪЧНЮ ѠБЛНЧНТЬ МОУЖА ПРАВЪДНКА. (Sr 373)

ВРЕ́МА ТО́ЧНЮ ѠБЛНЧНТЬ МѢЖА ПРАВѢНКА. (H y G)

ВРЕ́МА ТОЧНЮ ѠБЛНЧНТЬ МОУЖА ПРАВДНКА :~ (Spс 261)

ВРЕ́МА ТОЧНЮ ѠБЛНЧНТЬ МОУЖА ПРАВДНКА :~ (Spс Sem 264)

Los traductores eslavos preservan la asociación intencional griega del rasgo descubridor del tiempo con una forma de operar también en la justicia. Todos los manuscritos sin excepción se decantan por la variante léxica *правѣнка* para justicia. Kolesov (2004: 311-316) compila tres adjetivos para la justicia heredados por la lengua rusa actual: *правый*, *правдивый*, *праведный*, que permean distintas esencias de lo justo, reinterpretadas de maneras diversas. En opinión de Kolesov (*ibid.*), la justicia-poder se yergue como la verdad más elevada que determina la validez o suficiencia de todas las demás.

En la sentencia menandrea, el hombre justo viene determinado por la temporalidad, una verdad que se alza quizás como la justicia intemporal que engloba al ser humano en todos los tiempos. La persona justa que vaticinarán las edades del proverbio menandreo puede incluir componentes semánticos diversos de la justicia en su percepción contemporánea: es *правый* ("sincero, franco"), *правдивый* ("objetivo"), *праведный* ("moral, justo"). Pero con gran probabilidad el varón justo que las épocas desvelan en sus hábitos de seguimiento de la justicia, proverbial, medieval y ortodoxo, radica en el hombre moral.

De este modo, en la selección testimonial de Uspenskij, datada del siglo XII, aparece una oración en donde podemos intuir la utilización del adjetivo "justo", en el sentido del ser moral, no sólo sincero o franco, y en ningún caso objetivo: "Gloria a ti, Cristo, que nos diriges al camino recto". En efecto, la noción de rectitud (*прямой*) se aplica al camino como objeto de la realidad, como una traza dimensionada en la espacialidad física, pero también se imbuye de la idea de reglamentación, corrección o justeza (*правильный*) y, en contextos aún más determinados, del matiz de moralidad (*праведный*), si adeudamos la categorización de Vladimir V. Kolesov (2004: 312). En el siglo XV, Epifanio el Sabio, en la *Vida de Sergio* (*ibid.*) nos devuelve fórmulas oracionales tradicionales, donde la indeterminación entre las categorías de *прямой*, "recto", *правильный*, "reglamentario, justo" y *праведный*, "moral, justo", pervive: "Ten celos de los que viven con justicia?" (*Буди ревнитель право живущимъ*. El autor

¹⁸ δεικνύει *cett. apud* Siegfried Jäkel (1964: 80) *et* Vatroslav Jagić *apud* Boissonade I. 159 (1892a: 20).

supuesto de alguna redacción *Domostroj*, Silvestre, le exige a su hijo Antimio: "Sirve con fe y justicia (verdad) sin ninguna astucia ni maldad en todo el principado" (Служи вѣрою да правдою безо всякия хитрости и безо всякаго лукавства во всемъ государьскомъ). La esperanza y la justicia quieren decir que no se ha de portar uno sólo de acuerdo con las reglas de la comunidad, sino vigilando también lo injusto y lo malvado.

Además, de acuerdo con la cita de los Salmos 71:2 y siguiendo a Paul Ramsey (1950: 4), el ser humano asciende su súplica a la divinidad en busca de la corrección (la justicia) divina. A consecuencia del vínculo de la enmienda o justicia de Dios con la actividad divina de la salvación, Paul Ramsey (*ibid.*) nos hace notar que la Biblia conoce poco conflicto entre la justicia y el amor. El investigador (*ibid.*) rescata para ello un comentario de Otto Baab alrededor de esta petición aparecida en los Salmos¹⁹, concerniente al nexo entre las nociones de justicia divina y salvación:

The word evidently has the power to inspire in men an assurance that God will reply to their petitions for help under various circumstances. It is certainly not an abstract virtue or ethical attribute which is in question here; rather the very nature and work of God are at stake. 'When the whole being of God is bent on salvation to men, then his righteousness is operative'.

A la luz de este análisis, la rectitud de Dios se efectúa (se revela, en código menandro) cuando la divinidad atiende a las oraciones salvacionistas de la humanidad, del mismo modo que el tiempo griego apadrinaba a los hombres en sus etapas distintas hasta la culminación.

Por la amenaza divina o por el amor divino que acaba desvelando la justicia en las personas, el proverbio griego 490 recomienda ahora acompañarse de hombres justos. El equilibrio en la amistad también lo propugna el *Relato de Ahikar el Sabio* (Adrianova Perec 1972: 14) con un consejo sobre cómo relacionarse con los demás: "No seas dulce sin medida, cuando te coman; no seas ácido sin medida, para que no se te aleje el amigo" (Не буди сладок без меры, егда когда пожрут тя; не буди без меры горек, да не отбежить от тебе друг твои); la idea de la amistad balanceada o justa, equilibrada, también puede desprenderse de los proverbios menandros que presentamos a continuación. Además puede ir inoculada la idea de la imitación del justo o piadoso, en la línea de otros proverbios menandros que instan a emular al hombre bueno y sensato²⁰. En su estudio de la medida de la virtud en la moral cristiana, Paul Ramsey (1950: 197) postula que al hablar del ideal de carácter humano en el cristianismo, tenemos en cuenta uno de los aspectos principales de la plenitud de la fe cristiana, un elemento principal de la perfección de Cristo; una de las doctrinas principales cristianas radica en la persona de Jesús. En

¹⁹ Petición citada más arriba, en la página 299.

²⁰ V. Sr 110, H, G, Spc 100, Spc Sem 99 como traducciones del griego 275.

opinión de Ramsey (*ibid.*), la cristiandad no compone su concepción de madurez (hombre bueno y sensato, o imitable en nuestros proverbios), de los valores culturales al uso, sino que delinea la evolución definiendo la corrección (bondad, sensatez, al estilo aristotélico de ver en el bien razón y divinidad, con asiento humano), por indicación, modelizando en el hombre Cristo Jesús. Al recomendar juntarse con los seres humanos justos, los escribas tal vez piensan en esta suerte de contagio del bien. Podríamos suponer la σωφροσύνη como se describe en Gerhard Kittel (1976: s.v.), con las cualidades de: εὐταξία (*good order, discipline*, Liddell y Scott 2007: s.v.), κοσμιότης (*propriety, decorum, orderly behaviour*, Liddell y Scott 2007: s.v.), αἰδημοσύνη (“modestia”), ἐγκράτεια (*self control, Latin, continentia*, Liddell y Scott 2007: s.v.). En la filosofía popular, que supone el filtro a través del cual los escribas heredan el estoicismo, hay un fin ético práctico, y para alcanzar esta meta, se indexa una lista de vicios y virtudes basada en el catálogo de las virtudes cardinales (de donde quizás emana también la percepción del hombre bueno y sensato imitable en nuestro texto menandro); de hecho, en la representación artística de la σωφροσύνη, esta constituye una virtud capital que actúa como gobernante. Suponemos que el hombre justo también la inspira:

El grueso de las traducciones eslavas radica en la interpretación de τας διατριβας ποιου̃, “haz un pasatiempo”, como **ѣВѢКѢПНѢ** - **ГѢВѢКѢПНѢА**, “unirse, reunirse”. Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*) definen el griego διατριβη como: *a wearing away, a spending of time, -a pastime, amusement, -serious employment, study: a discussion, argument, -a way of life, living*, entre otros significados. En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), el infinitivo **ѣВѢКОУПНѢ** se registra en los significados de “unir, reunir”, mientras que el reflexivo **ѣВѢКОУПНѢА** se recoge en el uso de “reunirse”. Se trata entonces de una adaptación del giro perifrástico griego para la expresión de compartir el tiempo. También adaptan los traductores eslavos la forma verbal ποιου̃ en una construcción impersonal **ΛΠΟ** **ἔ** habitual en el corpus²¹. El complemento griego μετα τῶν δικαιων, “con

los justos”, halla una traslación adecuada al eslavo *ѣ правѣднымъ*. En sendos manuscritos se produce la interpolación enfática de un adverbio que da continuidad temporal al contenido: “siempre” (*прѣно – вѣвѣда*)²².

El proverbio griego jâkeliano (1964 : 124), indexado en el apéndice 1 bajo el número 27, se reconstruye a partir de las redacciones eslavas, de modo que somos incapaces de juzgar la adecuación de la traducción a una fuente griega virtual: de hecho, editores como John M. Edmonds (1961) o Vatroslav Jagić (1892a: 12) limitan este proverbio a la cristianización, no lo atribuyen al Menandro ático. En lo que a nosotros respecta, sólo podemos describir que la sentencia versa sobre el sacrificio y la justicia para honrar a la divinidad, un pensamiento bastante más cristiano que menandro pagano. La humildad y la justicia reaparecen como evocaciones de la creencia en las obras de amor de Jesucristo, pequeños sacrificios como el proverbial, o grandes incluso, pero sobre todo humildes, conducentes al gran acto sacrificial de la sangre en la cruz (Paul Ramsey 1950: 18):

Λεπτον ἱερὸν ἀρκεῖ θεῶ, εἰ δικαίον ἐστὶ. (27, 1)

A la divinidad le basta un pequeño sacrificio, si es piadoso.

И мала трѣба довлѣѣтъ б(о)гѣ, аще ѡбѣтъ ѣ прав'дою. (Sr 203)

И мала трѣба бѣгу довлѣѣтъ аще бѣдетъ ѣ прав'дою. (G).

Иала трѣба бѣгу довлѣѣтъ аще ѣ прав'дою :~ (Spc 138)

Иала трѣба бѣгу довлѣѣтъ аще ѣ прав'дою : (Spc Sem 136)

Иала трѣба бѣгу довлѣѣтъ аще ѣ прав'дою : (S)

Иала трѣба бѣгу довлѣѣтъ аще ѣ прав'дою : (P)

Merece la pena notar cómo en el manuscrito Sr se preserva aparentemente un plural б(о)гѣ, que se hallaría en la base de la reconstrucción de un griego esperable θεοις, “a los dioses”, frente al propuesto por los editores θεῶ, “a Dios”. Este plural sería bastante anticristiano en un contexto monoteísta ortodoxo, donde rechinaría la contemplación de dioses plurales, en lugar de la divinidad única. ¿Están pensando los traductores en Sr en la Trinidad (en el Espíritu Santo al menos), de ahí la forma plural б(о)гѣ? Resultaría harto excepcional e imposible de documentar más que para este texto en concreto, es decir, una utilización neologista sin visos de certidumbre científica. Más certero se constituye el apunte de la construcción acostumbrada en el corpus eslavo de las sentencias de Menandro, del griego δικαίον ἐστὶ como la concesiva eslava аще ѡбѣтъ ѣ прав'дою - аще бѣдетъ ѣ прав'дою.

²² Esta alternancia léxica ocurre a menudo en el corpus; ni Slavova (1989) ni L'vov (1966) ni Cejtin (1977) ayudan a discernir si se trata de una cuestión recensional o dialectal. Los dos lexemas se registran en antiguo eslavo con frecuencias de más de 100 registros para *прѣно* en códices como Evx., Kloc., Supr., Mar., Sin., Kiev., y de 59 para *вѣвѣда* en los códices Zogr., Evx., Supr., Ryl., Mar., As., Sav. En el corpus de Menandro no alternan *прѣно* - *вѣвѣда* más que en el caso de estudio en análisis.

Analizamos ahora la traducción de la forma griega sustantiva *δίκη* como un sentido de la justicia divina en tanto que punición, lo que se expresa claramente en el verso griego 16. Volvemos a la idea bíblica de la aplicación de una medida sobrenatural al amor obediente de Dios, es decir, la justicia o corrección divinas, por la que la divinidad cuida al justo y al injusto del bien y del mal, de una forma idéntica. En el seno del Antiguo Testamento, y en opinión de Paul Ramsey (1950: 5) el nexo conector entre la justicia divina y la humana estriba en la alianza y en todos aquellos eventos que se creen en el origen del pueblo de Israel como nación religiosa. Ese pacto promulga la justicia de Dios sobre la tierra, que resulta ser la misma divinidad que en la sentencia menandrea conduce a los malos a juicio, por tanto en cuanto la comunidad fundada por el tratado de lo aliado no existe aparte de las acciones de la divinidad. La propiedad (justicia, corrección divina) da la medida de la justicia de las relaciones humanas. La fundación y constitución de la justicia humana descansan en el enjuiciamiento divino. Este se yergue como el principio ético central básico del Antiguo Testamento, que se encuentra bajo una abundancia enorme de códigos legales externos, manifestaciones de la justicia divina activa, que a través de la alianza asegura la naturaleza del reino celestial. Esta ideología la hereda de algún modo el Nuevo Testamento, a través de la figura de Jesucristo, y se refleja en el proverbio que ahora comentamos también. De aquí se infiere que la Biblia sea llamada el Libro de la Justicia de Dios. La justicia divina, su juicio, y su fé firme en el ensamblaje que entabla con los seres humanos se alza como uno de los temas bíblicos principales (Paul Ramsey 1950: 2); así lo capta la sentencia que sigue:

Αγει τὸ θεῖον τοὺς κακοὺς πρὸς τὴν δίκην. (16)

La divinidad lleva a los malos a juicio.

ПРИБОДИТЬ Б(ОГ)Ъ ЗЛЫЕ НА СΟΥДЪ. (Sr 16)

ПРИБЕДЕТЬ Б҃Ъ ВСѦ ЗЛЫѦ НА С҃УДЪ. || (G).

ПРИБЕДЕТЬ Б҃Ъ ВСѦ НА С҃УДЪ :~ (Spc 10)

ПРИБЕДЕТЬ Б҃Ъ ВСѦ ЗЛЫѦ НА С҃УДЪ :~ (Spc Sem 10)

Los traductores eslavos conservan el reanálisis griego de la divinidad en tanto que último juez o Juicio Final. Pero el proverbio griego 16 se queda en el limbo entre el paganismo y la cristiandad, si tenemos en cuenta que el sustantivo neutro τὸ θεῖον se ha escrito allí donde para otras sentencias del corpus encontramos las formas plurales τοὺς θεοὺς, “a los dioses”, οἱ θεοὶ, “los dioses”, y que este abstracto tampoco se identifica exactamente con el griego ὁ θεός, “el dios”, cristianizado que aparece en otras sentencias de la antología sapiencial menandrea²³. De todos modos, podemos referir trabajos lexicográficos diversos que atestiguan el uso del

²³ V. las sentencias Sr 209, G; Sr 75, H, G, Spc 69, Spc Sem 68, S y P; Sr 142, G, Spc 116, Spc Sem 115, S y P; Sr 239, H, G.

abstracto para “divinidad” como una posibilidad dentro del contexto del griego evangélico (Henry Liddell y Robert Scott 2007: *s.u.*, donde τὸ θεῖον, “la divinidad”, se traduce al inglés como *the divinity*).

En el diccionario de inglés y ruso de Falla (1984: *s.u.*), se constata que la divinidad inglesa se vierte a la lengua rusa contemporánea como: божественность, божество. En Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), se atestigua la palabra божѣство en tanto que “divinidad”. El autor la refiere en una cita de Gregorio de Nacianzo del siglo XI, donde el Padre de la Iglesia escribe en la traducción eslava: единого божѣства, en respuesta al griego συνθεῖα. En la traducción eslava del proverbio menandro en análisis, el copista podría entonces haber escogido un abstracto para reflejar otra forma que significa alguna cualidad con exclusion del sujeto, si bien nos parece que elige el sustantivo masculino singular бѣа para eliminar cualquier tipo de ambigüedad o alusión velada a la multiplicidad de dioses, para enfatizar el monoteísmo.

El nombre griego δίκη, “derecho, orden, ley”, “costumbre, hábito”, “juicio”, interesa por su componenda semántica peculiar. Como menciona Ivanova Sullivan (2005: 106-111), el término δίκη cuenta con un rango amplio de significados en griego clásico: costumbre, uso, juicio, proceso, pena, venganza. La autora (*ibid.*) cita a Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*), así como a Geoffrey W. Lampe (1968: *s.u.*) para las escrituras patrísticas, donde la justicia se hermana con el juicio divino y el castigo. Sullivan continúa comentando cómo δίκη muestra el concepto de castigo como una exhibición de una perspectiva cristiana particular en el ámbito del Nuevo Testamento. Relaciona esta visión con el concepto de eternidad. De hecho, si tomamos en cuenta el ramo ruso de los manuscritos en la elección aspectual del futuro приведеѣтъ, “conducirá”, en oposición al presente serbio приведеѣтъ, “conduce”, y al griego αγει, “lleva, guía, conduce”, admitimos un tono de futurible, de proyección al porvenir en la recensión rusa, ausente de los testimonios griego y serbio. Aún así, Sullivan (2005: 106-107) puntualiza que el foco de la “justicia” en la eternidad no se encuentra en las fuentes griegas clásicas. Podemos sugerir entonces que la elección del tiempo presente simboliza la eternidad como un continuo, donde no existen ni el momento futuro ni el pasado. De cualquier modo, esta se nos antoja una mera especulación sobre asuntos metatextuales que no estamos en disposición de probar.

Lo que sí se puede evidenciar más consistentemente de la traducción radica en que tanto en la versión griega como en las esclavas, se subraya el aspecto de justicia retributiva incluido en el sustantivo δίκη como elemento semántico fundamental de su significado, como se ejemplifica en los Hechos 28:4: “Los nativos, cuando vieron el animal colgado de su mano, comentaban entre sí: ‘Este hombre es seguramente un asesino. Ha escapado del mar, pero la justicia divina no le permite vivir’” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en el paralelo ruso obtenemos: Иноплеменники, когда увидели висѣщую на руке его змею, говорили друг другу: верно этот

человек-- убийца, когда его, спасшегося от моря, суд [Божий] не оставляет жить (*Texto Sinodal* 1876).

De todos modos, nos sentimos incapaces de establecer con seguridad si la justicia divina expresada por la palabra *ῥογὰς*, “juicio”, tiene connotaciones “legales” de justicia cívica o no. Como nota Sullivan (2005: 106), *δίκη* no resulta polisémica en griego bizantino, pero implica también un bagaje cultural muy amplio, heredado de la Antigüedad clásica. Este hecho complica aún más la determinación de la trayectoria de la traducción eslava hacia una justicia divina que sanciona los asuntos civiles particulares personalmente, o hacia una concepción más trascendente del Juicio Final. En este sentido, la preposición griega *προς*, “hacia”, traducida al antiguo eslavo en el proverbio en análisis como *на*, puede remarcar el hecho de que más que un enjuiciamiento retributivo, o un castigo, o un proceso deliberado en la corte o a través de algunos otros poderes o energías (que podrían estar más vinculados con las preposiciones griega *υπο*, “desde debajo”, “hacia y debajo de”, y eslava *под*, “bajo”), nos encontramos con una concepción en la que tanto Dios como el hombre se vuelven sujetos, tal como reflexiona Richardson (*apud* Ivanova Sullivan 2005: 106). De hecho, la interpolación del eslavo *всѣмъ* en algunos manuscritos de tradición eslava (H y Spc) viene motivada por la voluntad cristiana de énfasis inclusivo de todas las personas malas, no sólo de unas pocas, de modo que la aseveración se convierte en absoluta.

Para terminar, queremos dedicar nuestra atención a un grupúsculo de sentencias griegas que evolucionan del terreno más abstracto de la juridicidad a su contrapartida sin duda más práctica de la Ley en cualquier caso en vínculo con el juicio de Dios en las traducciones eslavas. Distintos padres de la Iglesia se expresan sobre lo legal en relación con cuestiones diversas, como la riqueza. San Gregorio el Grande se expresa sobre el funcionamiento de la jurisprudencia respecto a los bienes materiales: “Algunos piensan que el Antiguo Testamento es más estricto que el Nuevo, pero juzgan equivocadamente; se engañan a sí mismos. La vieja ley no castigaba el deseo de apoyarse en la riqueza; castigaba el robo. Pero ahora el hombre rico no es condenado por tomar la propiedad de otros; más bien es condenado por no dar su propia propiedad” (Grube 2005: 143). Clemente de Alejandría relaciona la obligación con el rezo, de modo que recuerda: “Estamos obligados a rezar (al servicio), no en días especiales, sino continuamente, toda nuestra vida, y en todas las formas posibles” (Grube 2005: 96):

Νόμῳ δε πείθου κἄνομον μηδὲν ποιεῖ. (Snell *prop. apud*
Jäkel 1964:125)

Νομῳ δὲ πειθου ἄνομον μηδὲν ποιεῖ. (33, 1)

Νομοῖς ἔπεισθαι πάντα δεῖ τὸν σώφρονα. (527)

Obedece a la ley, no hagas nada ilegal.

ЗАКОНА ПОСЛѢШАИ Ἄ ΒΕΖΑΚΟΝΙΑ НЕ ЧЛѢШАИ. (G)

Las dos primeras sentencias griegas constituyen propuestas reestructurativas. El griego 527 supone una fuente atestiguada. Si nos fijamos en la primera parte de los tres proverbios griegos νόμος δε πείθου, νομοῖς ἑπεισθαῖ podemos establecer una relación estrecha con el antiguo eslavo *закѡна послушан*, donde el plural en 527 se habría convertido en singular, en un fenómeno típico del corpus menandro eslavo²⁴. De hecho en la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: s.u.), el antiguo eslavo *ѡдѡшати* suele responder a los griegos ἀκούω, “oír, escuchar”, ἑπεισθαῖ, “seguir”, imbricados con el ámbito semántico de la obediencia. Los manuscritos eslavos proponen el aspecto perfectivo *послушан*. El griego πάντα δεῖ τὸν σὺφρονα, “es conveniente al prudente”, no se reproduce en las fuentes eslavas, ni en la atestiguada G, ni en la reconstruida Sigma. El código reconstruido Sigma ꙗ БЕЗЗАКОННѦ НЕ ТВОРИ НИКОЛИЖЕ, “y sin ley no obres nunca”, encaja mejor con los griegos virtuales κἀνομον μηδὲν ποιεῖ - ἄνομον μηδὲν ποιεῖ, que el antiguo eslavo atestiguado ꙗ БЕЗЗАКОННѦ НЕ ѡДѡШАН, donde el imperativo *ѡдѡшан* podría haber sido sustituido en virtud de la rima con el inicial *послушан*.

En Rajja M. Cejtin (1999: s.u.), se recoge el infinitivo *ѡдѡшати* en los sentidos de “escuchar, atender”. La autora aporta ejemplos evangélicos de la utilización del término: *ѡдѡшати ꙗзѡкъ • мене ѡдѡшашѣ*, en Lucas 10,16 según reportan Zogr., Mar., As., Sav. (“Quien os escucha a vosotros, a mí me escucha”, *Biblia de Jerusalén* 2009), *многѡ народѡ • ѡдѡшашѣ его ꙗзѡкъ*, en Marcos 12,37 según As. (“La muchedumbre le oía con agrado.”, *Biblia de Jerusalén* 2009). En la primera de las citas evangélicas percibimos un sentido de la escucha que puede identificarse más fácilmente con la ley. No así en el segundo ejemplo, centrado en la atención más general. Cejtin (*ibid.*) aporta una tercera glosa de Supr. 309, 13-14, en Zogr., Mar., As., Sav., donde leemos: *вѣдѣ ꙗко прѣсно мене ѡдѡшашѣ* (“viendo como siempre me escuchas”). La atención, la escucha, la estima, se relacionan con la ley divina de la obediencia y del servicio.

Conclusiones

Las sentencias de Menandro consagradas a la justicia en la traducción eslava enseñan de manera relativa los parámetros de lo tipificado como justo en la Edad Media ortodoxa; algunos proverbios heredan el ideal clásico, otros lo filtran o lo reemplazan por la moralidad cristiana. En el grueso antológico recién comentado, se recuentan las formas griegas δικαίος, δίκη, a las que se responde con el adjetivo *правѣднѣ* en alternancia con *правѣднѣ*, en sentencias que versan sobre la primacía del

²⁴ Cf. en una nota al pie en la sección de la tesis destinada al tiempo, páginas 440-441.

ser justo sobre el ser amado o rico, allí donde el griego coloca al justo por encima del bueno (Sr 73, G, Spc 67, Spc Sem 66, S y P), o en proverbios donde se insta a la justicia en espera de justicia (Sr 65, G, Spc 64, Spc Sem 63), o en máximas que implican transformaciones inmensas alrededor de la noción del carácter, vertida como asunto justo en las fuentes eslavas (Sr 277, H, G, Spc 252, Spc Sem 255) o donde el tiempo revela al carácter justo (Sr 373, H, G, Spc 261, Spc Sem 264). Además reseñamos los lugares donde aparece la justicia en la construcción *с правдою* para la ganancia justa si se toma con justicia o supervención (Sr 275, H y G), o donde basta para placer a la divinidad un sacrificio con justicia o buena fe (Sr 203, G, Spc 138, Spc Sem 136, S y P). Además la justicia atrae a la divinidad (cristianizadas las deidades griegas en el dios único) en los proverbios Sr 75, H, G, Spc 69, Spc Sem 68, S y P, donde se registra un eslavо *правдоу*, como también aparece la forma adjetival dativa para definir al justo que vuelve la ley su modo de obrar (Sr 79, H y G). El juicio divino se traslada con un lexema de otro espectro léxico: *судъ*, en las traducciones eslavas Sr 16, G, Spc 10 y Spc Sem 10, allí donde en griego contamos con el término de raíz compartida con *δικαίος*, es decir, *δίκη*.

Los traductores eslavos enfocan el ámbito de la jurisdicción quizás desde una perspectiva más moral que cívica. A juzgar por los proverbios traducidos o sustituidos, podemos sólo aseverar una adecuación general de los escribas eslavos al texto griego menandro, bastante en consonancia con la literatura didácticoreligiosa de compilaciones proverbiales similares como *Melissa*, donde se registran dichos sobre la justicia del estilo de los menandros recién analizados, como el atribuido a Agesilao: “Es difícil cada lugar (carácter) para el que vive con justicia”, *Твердо вѣско мѣсто живуще съ правдою* (Viktor Semenov 1968: 52), o el puesto en boca de también de Agesilao: “Si quieres crear un juicio justo, entonces no actúes conociendo los juicios de nadie, sino el tuyo propio”, *ѡце хощеши правъ соуд творити, то нѣкогоже ѡ тѣхъиныхъ творенѣ знаѣ, нѣ токмо самоу прию*. Otros versos representativos de la idea de interpretación doctrinal que circula en el Menandro eslavо y en antologías aforísticas similares (*Melissa* Viktor Semenov 1968: 53) se predica en los textos eslavos de Filón, aunque en la fuente griega se copia junto al nombre de Menandro: “No es apropiado, cuando son puestos en pecado, que deban ser asignados para ¿administrar? la justicia a otros, y aquellos que toman compensaciones contra el inocente, entonces no son sólo malos, sino muy diablos, y aquellos que [reciben sobornos] contra el culpable son mitad malos”, *Безмѣстно юсть, аще грѣхомъ держимъ сѣть, нѣ нарекошасѣ нѣмъ правдоу подають (?), а нѣ мѣздоу емлють на неповинныѣ, то штиноудъ лоукави мѡужъ соудъ и самъи бѣши, а нѣ на повинныѣ, то на полы лоукавѣтвѡуѣ*, o el asignado a Mosquión (Semenov 1968: 51): “Es mejor, habiendo juzgado según la justicia/verdad, ser ofendido por el enjuiciado, que, juzgando injustamente, ser ofendido por una naturaleza justa”, *Оуѣ юсть, по правѡу сѣдѣше, ѡ осоуженаго поношему быти бес правды, нежелѣи, неправо соудѣше,*

ИСТЬТЕКОМЪ ПО ПРАВДѢ ПОНОШЕМОУ БЫТИ. Se agrandan las nociones de la humildad y de la justicia humana, émula de la divina.

Podemos remitirnos, como hiciéramos al cerrar el capítulo destinado a la injusticia, a la concepción desgajada del *Izmaragd* en torno la vida ascética del monje, para interiorizar mejor la mentalidad justiciera entrañada en los proverbios menandreo-slavos: Fedotov asegura que el monaquismo desprecia la cosmovisión laica en la condena del utilitarismo monástico para la evitación de los deberes sociales (Fedotov 1966: 50-51):

We can detect it in ascetic rules of life, in the menacing reminders of death and the Last Judgment, and in the general depreciation of life – in making life seem senseless and hopeless. The ‘Sermon of the holy fathers on the delusion of this world’ proclaims that ‘in the world all is in disorder and full of untruth...truth has perished and untruth has covered the earth... our real native land is heaven but we know it only by hearsay, having no idea of it’.

Podemos intercambiar las nociones de verdad y falsedad en esta cita, por los entornos proverbiales menandreo-slavos de justicia e injusticia. Además el Juicio final al que temen los que deciden separarse del mundo para mejorarse en el monasterio, cristaliza en el proverbio sobre la divinidad como conductora del perverso a veredicto. Por el contrario, el justo recibirá la colaboración del dios personal cristiano (filtración de los múltiples dioses clásicos), motivo con que abríamos esta sección.

“Las injusticias acostumbran a alimentar a muchos.”

Menandro (siglo IV a.C.)

Injusticia

La antología eslava de los proverbios de Menandro otorga más peso en general al universo léxico de la justicia que a la injusticia. A pesar de ello, encontramos un número de casos que nos sumergen en la esfera de la iniquidad como contrapartida execrable de lo justo o moralmente aceptable. Desde el punto de vista morfológico, el concepto de la injusticia viene denotado por un adjetivo, un nombre o un verbo. En las obras lexicográficas como Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*), el adjetivo neutro substantivado ἄδικον se traduce al inglés en tanto que: *wrongdoing, unrighteous, unjust, -of things, unjust, unrighteous*. El sustantivo femenino ἀδικία lo registra el autor (2007: *s.u.*) en los sentidos: *wrongdoing, injustice, -wronful act, offence, -malversation, -damage*. También en Liddell y Scott (2007: *s.u.*) el verbo ἀδικέω aparece vertido al inglés como: *to be unjust, to do wrong, -to be in the wrong, -wrong, injure, -harm, injure*.

En DGE (*s.u.*) recoge el adjetivo griego ἄδικος en tres ámbitos semánticos relacionados: la justicia (con usos como: “impío, que viola la ley divina”, “que realiza daño físico o moral, especialmente ‘ofensor, agresor’”, en general, “injusto, en contra de la justicia”), la enfermedad (con voces como “dañado, perjudicado”) y la irracionalidad (expresada adverbialmente en los usos de: “contra la norma o razón, injustamente”). DGE (*s.u.*) atestigua también el sustantivo ἀδικία, en dos esferas léxicas conectadas entre sí, como son la injusticia (“iniquidad, injusticia”, “maldad, falta de escrúpulos, deshonestidad”) y la ilegalidad (“violación de la legalidad, delito, crimen”, como acto, “daño, mal, especialmente en historiadores, ‘agresión, hostilidad, ofensa’”, “suspensión de las causas judiciales”). También en DGE (*s.u.*), el verbo ἀδικέω se define en múltiples entornos gramaticales: introducido o con acusativo de cosa o intento (“violar la ley divina, cometer impiedad”, “violar la legalidad, cometer injusticia, delinquir, en voz pasiva ‘sufrir injusticia’”, “estar equivocado”, “perjudicar, echar a perder”), con acusativo de persona (“ofender, perjudicar, en relación con el juramento”, y en sentido físico con acusativo de persona, animado, o cosa, “hacer daño, maltratar”).

Las investigaciones en el material léxico griego, permiten ahora la inmersión en la manera en que los traductores eslavos se aproximan al término. Podemos empezar con la traducción eslava del proverbio griego número 11, donde los escribas proponen dos alternativas para verter el

campo semántico de la ilegitimidad: **криво** - **неправо**, “injusto”. La injusticia, la aflicción y la voluntad se tornan las caras opuestas de la amistad moralmente loable. Este tipo de pensamiento conecta con la actitud condenatoria de la maldad en la filia amistosa, reacción propia del didacticismo, y que se refleja en la literatura proverbial del entorno, con pervivencias en la posterior. En la *Oración de Daniel el Exilado* (Varvara P. Adrianova Percec 1972: 55) se escribe sobre el comportamiento de los malos amigos: “con los ojos lloran conmigo, con el corazón se ríen de mí” (очима бо плачются со мною, а сердцем смеют ми ся), “en las caídas se convierten en enemigos” (при напасти они становятся врагом). Si en las plegarias de Daniel se evalúa negativamente la perversidad en los amigos, en el Menandro eslavo se critica y se enjuicia un rasgo concreto de esa perfidia, la injusticia:

Αδικον τὸ λυπεῖν τοὺς φίλους ἐκουσίως. (11)

Es injusto afligir voluntariamente a los amigos.

Криво есть печаль творити другомуь сво(н)мь хотеце. (Sr 9)

не право е нж дрѹгѹмъ своѹ творити печѧ хотеце. (H)

неправо есть ѿже дрѹгомъ своѹмъ творити печѧ хотеце. (G)

Los traductores eslavos preservan de modos distintos la exaltación menandrea de la amistad, aunque probablemente más como el reflejo de la virtud cristiana del amor fraternal (φιλαδελφία) que del honor que fuera importante en la mente griega precristiana o en otros testimonios de la antigüedad rusa o eslava. Si consultamos en Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) ni **криво** ni **неправо** están atestiguados en antiguo eslavo. Sin embargo, la diferencia entre sendas alternativas de traducción resulta potencialmente ideológica, no sólo hipotéticamente dialectal o recensional¹.

Las dos palabras se hallan bien referenciadas en otros diccionarios de antiguo ruso. En Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.), **неправо** se utiliza en el sentido de невѣрънь, “infidel, desleal”. El término para el infiel, en antiguo

¹ Como las dos palabras tienen reflejo en antiguo eslavo, indagamos en Cejtin (1977), en L’vov (1966), en Slavova (1989), por ver si se trate el proverbial **криво** de una formación menos frecuente en el grueso léxico antiguo eslavo, o sintomática de una escuela de traducción concreta (Oxrid-Preslav), con respecto a **неправо**. Cejtin no da señas de **криво** en su estudio del léxico del antiguo eslavo, pero sí refiere la forma **неправда** dentro de la alusión al término **обидливство**, al recorrer las alternancias entre las formas en **ѣство** - **ѣтвнє** (1977: 150). Con todo, no especifica gran cosa sobre su incidencia en antiguo eslavo. La alternancia léxica **криво** - **неправо** tampoco aparece como objeto de estudio de los lexemas alternos en antiguo eslavo que analiza L’vov (1966). Por último, Slavova no registra esta variación como diferenciadora de las escuelas de traducción Oxrid-Preslav (1989). En el diccionario de antiguo eslavo de Cejtin (1999: s.u.), la voz **неправда** ocurre 40 veces en Zogr., Mar., As., En., Sin., Kloc., Supr., pero, como adelantamos en el cuerpo de la sección, no hay registros para la raíz **крив-**. En Jozef Kurz (1997: s.u.) **криво** ocurre en Hval. y en Bes. **Неправо** sucede en Xrist., Slep. y Const.

eslavo **нѣвѣрънъ**, se certifica en las fuentes eslavoeclésiásticas testimoniadas por Cejtin (1999: s.u.) como: 1. “incrédulo, ateo” (неверующий), 2. “infiel, falso, pérfido” (неверный), 3. “infidelidad, ateísmo” (неверия). **Криво** se asocia con el ruso moderno **несправедливо**, “injusto, inicuo”, pero no se pone en correspondencia con ningún vocablo griego (Sreznevskij 1989: s.u.). De todos modos, otras palabras que incluyen la raíz **крв-** sí las vincula Sreznevskij con unidades léxicas griegas: **кривоѣрънъ** la relaciona con el griego **αἰρετικός**, **кривоѣрънство** con la forma **ἀσέβεια**, e incluso **кривын** con el adjetivo **βλοσυρός**.

En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) estas voces griegas se definen en inglés dentro de las esferas semánticas de: *able to choose, due to choice, -factious, -astrology: belonging to the ‘condition’* (αἰρετικός), *-ungodliness, impiety*, (ἀσέβεια), *-hairy, shaggy, bristling, -virile, burly* (βλοσυρός). Lo sujeto a la elección o a condiciones astrológicas, lo impío o sacrílego, lo peludo y lo viril pueden entroncar conceptualmente con cierta idea de lo incorrecto, lo torcido, pero no con lo varonil o con el ámbito léxico del pelo.

Si abundamos en las correspondencias grecolatinas de estas dos variantes léxicas eslavas, en Jozef Kurz (1997: s.u.), el vocablo **криво**, “mal”, se traduce al latín como *prave, pravitas, perversitas*, frente a la traducción de **неправко** como *non recte, prave*. Franz Miklosich (1862: s.u.) define **неправѣда** como **αδικία**, “incorrección, mal, ofensa”, “injusticia” **αδικημα**, “mal, injuria”, y **кривина** como **σκολιοτης**, “curvatura, sinuosidad”, “injusticia”, **αδικημα, αδικία, curvatura, inuistitia, inuiria**. Ante esta información lexicográfica inferimos, en una primera aproximación, que la voz eslava **криво**, a juzgar por sus parientes latinos, desarrolla un matiz de la injusticia que entronca con la moralidad, a través de las nociones de depravación o perversidad. Además, si consideramos que esta palabra eslava se relaciona con el lituano *krivas, kreivas*, y con el latín *curvus* podemos sugerir un camino etimológico distinto al que conecta **неправко** con el griego **αδικος**, “injusto, incorrecto, malo”.

Kolesov (2004: 312) recurre a la compilación didáctica del *Domostroj* para explicar una colocación semántica habitual: **вѣра**, “fe”, y **правѣда**, “verdad/justicia”. En la cita rescatada por el investigador está escrito: “Sirve con fe y justicia (verdad), sin ninguna malicia (artimaña) y sin ningún mal en todo el estado”, **Служи вѣрою да правдою безо всякия хитрости и безо всякаго лукавства во всемъ государьскомъ** (*ibid.*). Los adjetivos antiguo eslavos **неправѣдъ**, “injusto” y **нѣвѣрънъ**, “infiel”, constituirían los elementos antagónicos de la justicia y la fe. Como quiera que el antiguo eslavo **криво** nos devuelve en los diccionarios consultados al significado de **нѣвѣрънъ**, podemos intuir en principio un matiz religioso en la elección del término, frente al quizás más civil **неправко**.

Sin embargo la infracción o deslealtad expresada en **неправко** también se reviste de moral cristiana en los ejemplos aportados por Cejtin (1999:

s.u.), frente a las ilustraciones que da Sreznevskij (1989: s.u.) sobre **криво**, más leguleyas o jurisprudentes que religiosas quizás. Las evidencias léxicas sobre el lexema **криво** iluminan también la unión de ilegitimidad y arbitrariedad (Sreznevskij 1989: s.u.): “Que quien ose cometer injusticia contra Rus’ o contra los griegos, que lo enmiende”, Да аще кѣто ѿ Руси или ѿ Грекъ створи криво, да шправла етъ то (en Dog. Ig., año 945); “Y en tal caso de que alguien enseñe lo malo (lo injusto) a alguien, es conveniente recordar a los mayores y enseñar a aquél a corregirse”, А оу томъ перемирьи кто кому криво оучити, надобѣ са оупоминати старѣйшему, и оучити тому исправу (en Dog. Gr., año 1349); “Y a los que en tu pueblo se asienten, mi gobernante, a estos enseñálos de verdad (con justicia) como también a los tuyos, y lo que se considere correcto (legal), así considerarlo; y lo que se considere incorrecto (ilegal), darlo a rectificar”, А что въ твоей отчинѣ седѣли мой волосители, тѣмъ ны исправу учити какъ и своимъ, а что взято право, ино то взяти; а что взято криво, а то по исправѣ отъдати (en Dog. Greg. Vas. Dim., año 1389). A la vista de los testimonios dados por Sreznevskij, podemos notar que mientras que el uso atestiguado de **криво** se restringe a documentos legales de carácter civil, la utilización de **неправо** ocurre en textos de índole eminentemente religiosa.

Podemos entonces sólo apuntar que los cánones cívico y religioso para el tiempo de la traducción proverbial eslava menandrea, por obvio que se nos antoje, están muy imbuidos uno en otro, de modo que la injusticia y el mal se pertenecen en gran medida. Y para muestra, aporto algunos casos que ilustran el concepto de **неправда**, “injusticia, incorrección, injuria”, coleccionados por Cejtin (1999: s.u.): **отпастѣните отъ мене вси дѣлатѣле неправдѣ** según un pedazo de Lucas 13:27 y en los códigos Zogr., Mar., As. (“¡Apartaos todos de mí, malhechores!”), *Biblia de Jerusalén* 2009; en la versión rusa se lee: отойдите от Меня все делатели неправды, *Тексто Sinodal* 1876); **възлюбилъ еси правду и възненавидѣ неправду**, de acuerdo con parte de Hebreos 1:9 en el código En. (“Amaste la justicia y aborreciste la iniquidad”, *Biblia de Jerusalén* 2009; el paralelo ruso anota en su texto total: Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие, посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих, *Тексто Sinodal* 1876); **отъ лихвы и отъ неправды избавиѣ д<оу>ши ихъ**, como se refleja en parte del Salmo 97:10, en los códigos Sin., Zogr., Mar., As., En., Sin., Kloc., Supr. (“los libra de la mano del malvado”, *Biblia de Jerusalén* 2009; la variante rusa reza al completo: Любящие Господа, ненавидьте зло! Он хранит души святых Своих; из руки нечестивых избавляет их, *Тексто Sinodal* 1876)

Al analizar los proverbios menandreos en su globalidad, nos parece que los manuscritos H y G permanecen más cercanos entre sí y más diferentes de la recensión Sr, tanto en el traslado de la palabra en particular, como en el vertido del proverbio en su conjunto. La elección de **неправо** en H y G consiste probablemente en una rehelenización o un calco morfológico del griego ἄδικον. No somos capaces de esclarecer a día de

hoy si alguno de los dos adjetivos reenvía con más fuerza a la justicia civil o a la religiosa, a la cotidianeidad o a la abstracción legal. Aún así, podemos aportar más datos emanados del entorno canónico de la Antigua Rus’.

Kolesov (2004: 311-316) estudia las palabras relativamente sinónimas правда y справедливость, “verdad, justicia”, que se alzarían como el reverso de la injusticia expresada en el proverbio menandro en análisis. El autor muestra cómo evolucionan desde el punto de vista conceptual los dos términos en la literatura antiguo rusa. En la época del código legal Правда Русская (*La Ley de la Rus’*) se comprende el concepto de справедливость como un principio legal, que también adquiere ya los tintes de un objeto social cotidiano. Después, esta raíz se corresponde con la idea de lo verdadero y de lo gubernamental (a partir de la forma правило, lo que “dirige” directamente): irrumpen entonces una cualidad, en opinión del autor, meramente intelectual, cercana a la interpretación espiritual del carácter humano, de modo que aquel que es правдивый, “justo, correcto” sirve a la Правда, “la ley, la verdad, el bien” y no a la Кривда, “la injusticia, el mal”.

El hecho de que en la literatura antiguo rusa se contrapongan los lexemas en mayúscula Правда y Кривда, a la manera de entidades emblemáticas o cuasipersonificadas, indica que tal vez se trate de conceptos alegóricos y confrontados, y permite quizás reforzar la hipótesis, sin llegar a las pruebas fehacientes no obstante, de que la variante del manuscrito serbio криво resulta más eslava que la ya aludida y rehelenizante неправо, por tanto en cuanto el traductor eslavo se sirve de una raíz sin contrapunto griego y que no opera sobre la base de la verdad, правда, negándola, sino que utiliza una radicalidad diferente. En todo caso, notamos que en los textos antiguo rusos (Sreznevskij 1989: s.u.) resulta frecuente la alternancia неправо-крито. Como también en la sección del concepto clave de la “injusticia”, como comprobaremos en adelante.

Si desde el punto de vista morfológico H y G permanecen más cerca del original griego, también se muestran más respetuosos con el original griego desde la perspectiva sintáctica, puesto que utilizan ѣже, “que/el que”, para imitar el griego το, “el...”, antes del infinitivo. De cualquier forma, el orden de palabras en Sr queda más cerca del griego original en la colocación de la palabra “amigos”. En el resto de los aspectos los manuscritos Sr, H y G resultan virtualmente idénticos. Todos añaden el posesivo сѡ(н)мѣ, “propios” al nombre “amigos”, probablemente con una intención enfática. En griego tenemos sólo el artículo τοὺς, “los”, pero no el posesivo. Sr, H y G interpolan el verbo “ser”, que está también ausente del texto griego. Además, todos los manuscritos reproducen el participio griego ἐκουσίως. El verbo griego ἐκουσιζομαι se halla bien atestiguado; Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.) lo glosan como *offer or be offered freely, -rarely of persons, willing, acting of free will*. A partir de este origen, los escribas eslavos traducen el concepto de (libre) voluntad con la construcción participial adverbial хотѣше “queriendo, que quiere”. Por tanto, a pesar de las diferencias en la traducción de ἄδικον, no

poseemos suficientes evidencias para concluir que Sr refleje una traducción de una fuente diferente de H y G, aunque podemos proponer tal hipótesis.

En todos los manuscritos se acusa el empleo de la construcción ПЕЧАЛЬ ТВОРИТИ - ТВОРИТИ ПЕЧА, como traducción del infinitivo griego λυπεῖν, “doler, dar dolor a, molestar, entristecer, apenar”. Todas las versiones eslavas escogen la perífrasis ПЕЧАЛЬ ТВОРИТИ - ТВОРИТИ ПЕЧА, “crear pena”, en lugar del verbo simple ПЕЧАЛОВАТИ, “apenar”, que constituiría el reflejo exacto del griego λυπεῖν; no habría evidencias de una distinción dialectal. Para la transferencia eslava del verbo griego en cuestión, recomiendo consultar la sección de la tesis dedicada a la traducción de λυπεῖν y de formaciones derivadas, es decir, a la palabra clave “dolor”². Resulta posible que las palabras eslavas КРИКО y НЕПРАКО hayan influido de alguna forma en la elección de ПЕЧАЛЬ ТВОРИТИ o ТВОРИТИ ПЕЧА, en lugar de ПЕЧАЛОВАТИ³. Este último verbo podría percibirse como un vocablo centrado en el experimentador, mientras que la perífrasis ПЕЧАЛЬ ТВОРИТИ expresaría la idea de un agente que causa a los otros el dolor.

Tania Ivanova Sullivan (2005: 117-132) estudia en su tesis doctoral la variación léxica en la representación antiguo eslava de la infracción o ilicitud, a través de las traducciones eslavas del texto griego del monje *Tecara*. La autora (*ibid.*) esquematiza los componentes semánticos de las voces eslavas que responden al concepto de la “incorrección”: ОБИДА y НЕПРАВДА. En su esquema, la semántica componencial de estas palabras eslavas no se superpone por completo más que en el caso del significado *wrongdoing, insult, harm* (“incorrección, insulto, daño”), en respuesta al griego ἀδικία. Los componentes semánticos de ОБИДА son “codicia” (griego πλεονεξία), “incorrección, insulto, daño/injuria, injusticia, acción ilegal” (griego ἀδικία). A su vez los componentes semánticos de la variante léxica НЕПРАВДА comprenden los significados de: “ilegalidad” (griego ἀνομία), e “incorrección, injusticia, acción ilegal” (griego ἀδικία). Lo injusto de la aflicción del amigo proverbial menandrea en los adjetivos КРИКО - НЕПРАКО nos remite a algunas de estas caracterizaciones semánticas.

En nuestra opinión, los adjetivos sentenciosos НЕПРАКО y КРИКО pueden funcionar en algunos aspectos como la figura semántica ideada por Tania I. Sullivan (2005: 122) para su variación léxica НЕПРАВДА – ОБИДА; el componente asignado a ОБИДА, “la codicia” (inglés *greed*) no sirve a nuestros fines. Al margen de esta salvedad, КРИКО responde en mayor medida a las caracterizaciones semánticas de НЕПРАВДА (“ilegalidad,

² Páginas 676-678 de la tesis.

³ Alguna otra instancia del corpus menandreo eslavo donde se refleja el verbo con raíz ПЕЧАЛ-, en lugar de la colocación semántica ПЕЧАЛЬ ТВОРИТИ, y que no responden necesariamente al griego το λυπεῖν es el caso de estudio Sr 17, H, G, Spc 11, Spc Sem 11, S y P para la traducción del griego 17.

incorrección, injusticia, acción ilegal”), a juzgar por la limitación de **криво** en los diccionarios⁴ a los contextos legislativos. No absorbe todos los elementos semánticos trazados para **обидѣ** (la inclusión del insulto, por un lado, del daño y la injuria, por otro) y tampoco puede excluir el componente de la ilegalidad, como hace **обидѣ**.

Nos parece que en el adjetivo **неправѣ** del aforismo menandroo podemos integrar no sólo el retrato semántico que de **неправѣдѣ** diseña Sullivan (*ibid.*), sino también los componentes de **обидѣ** de “incorrección, insulto, daño/injuria, acción ilegal” y la exclusión de la ilegalidad, si nos fijamos en las muestras aprehendidas de los testimonios léxicos consultados⁵. Nos servimos de esta primera esquematización semántica de Sullivan (2005:122), para plantear la hipótesis de cierta matización ideológica entre las dos variantes léxicas: **криво** y **неправѣ**.

Con el apoyo de una ulterior representación semántica de la misma autora (Sullivan 2005: 123) en torno al griego **ἀδικία** en sus versiones eslavas **неправѣдѣ** – **обидѣ**, que se escinden ahora en actos morales o físicos, pretendemos suponer una fusión conceptual o significativa de las voces **криво** y **неправѣ** alternas en el corpus sentencioso en análisis. Sullivan (*ibid.*) postula un significado básico o general de **ἀδικία** común a **неправѣдѣ** – **обидѣ**, que desencadena una redistribución significativa en los atributos semánticos de acto moral, que genera una acción ilegal, que lleva a la iniquidad, que desemboca en el pecado (**неправѣдѣ**), en oposición al acto físico que conduce a la acción mala, a la violencia, y por fin al daño (**обидѣ**).

Los traductores eslavos de Menandro, sea en la opción de **криво**, sea a través de la elección de **неправѣ**, nos parece que están refiriendo más un acto moral que físico. Nos interesa la desembocadura de esta moralidad en el pecado. Para los escribas menandreos, la aflicción del amigo quizás implique más que una “incorrección” neutra o cívica (como quizás quiso concebir el Menandro ático), una injusticia o abuso delimitados por la moral cristiana.

La variación léxica entre las raíces **кривѣ**-, **неправѣ**- para el reflejo de la esfera del griego **ἀδικ-** reaparece en la traducción eslava de los proverbios griegos 37-38, ahora en la forma morfológica de un verbo **ἀδικεῖν**, **ἀδικεω**, “hacer mal, faltar, injuriar”. La sentencia define al hombre justo en virtud de su relación con los actos injustos o justos y sus deseos de actuar inicua o correctamente. La ofensa (**обидѣ**) puede traerse de nuevo a colación, en conjunto con la injusticia (**неправѣдѣ**). La ilazón de la pecaminosidad y la injusticia (mala fe) se configura como un tópico que también atiende el género epistolar cristiano en 1 Juan 5:17: “Toda iniquidad es pecado, pero hay pecados que no conducen a la muerte.”

⁴ Cf. páginas 312-313 de esta sección.

⁵ Cf. páginas 312-313 de esta sección.

(Biblia de Jerusalén 2009); el paralelo ruso escribe: Всякая неправда есть грех; но есть грех не к смерти. (Texto Sinodal 1876):

Ανὴρ δίκαιός ἐστιν οὐχ ὁ μὴ ἀδικῶν, ἀλλ' ὅστις ἀδικεῖν
δυναμενος μὴ βούλεται. (37-38).

Un hombre justo no es el que no comete injusticia, sino quien,
aunque puede cometerla, no quiere hacerlo.

Моужь правдыѣ ѿсть нже не кривить н нже м[н]оги кривн(ти) не
рачнтъ. (Sr 28)

тѡн мѡжь правдѣѣ ѿтъ не нж непраѣдѣтъ, но ѿже многѣ непраѣдѣвати
ѿ не рачнтъ. (G)

Моужь правдѣѣ ѿ . нже могын кривн(ти) н не кривить :~ (Spc 22)

Моужь правдѣѣ ѿ, нже могын кривн(ти) ѿ не кривнтъ : (Spc Sem 21)

Моужь прѣѣлѣѣ ѿ, нже могын кривн(ти) ѿ не кривнтъ : (S)

Моужь прѣѣлѣѣ ѿ, нже правѣденъ сѧ сѧ могын кривн(ти) ѿ не кривнтъ :
(P)

Los manuscritos eslavos muestran lecturas bastante disímiles si se reflexiona más en profundidad; podrían agruparse básicamente en los siguientes cinco grupos que a continuación reflejamos:

- 1) Моужь правдыѣ ѿсть нже не кривить н нже м[н]⁶оги кривн(ти) не
рачнтъ. (Sr 28)
- 2) Моужь правдѣѣ ѿ . нже могын кривн(ти) н не кривить :~ (Spc 22)
Моужь правдѣѣ ѿ, нже могын кривн(ти) ѿ не кривнтъ : (Spc Sem 21)
- 3) Моужь прѣѣлѣѣ ѿ, нже могын кривн(ти) ѿ не кривнтъ : (S)
- 4) Моужь прѣѣлѣѣ ѿ, нже правѣденъ сѧ сѧ могын кривн(ти) ѿ не кривнтъ
: (P)
- 5) тѡн мѡжь правдѣѣ ѿтъ не нж непраѣдѣтъ, но ѿже многѣ
непраѣдѣвати ѿ не рачнтъ. (H)

Hemos dejado el testimonio H en un quinto grupo independiente de los demás porque constituye la única versión eslava atestiguada que preserva el sentido griego original. Esto lo vemos en el hecho de que coloca la negación antes de la primera cláusula de relativo (el equivalente eslavo de la construcción participial griega οὐχ ὁ μὴ ἀδικῶν, “no el que no comete falta”), y no dentro de ella; es más, traduce el griego ἀλλ', “sino”, como una adversativa но, “pero”, que supone lo esperable si cotejamos con el original. Si hay algún tipo de ideologización en el manuscrito H, vendría contenida únicamente en el pronombre тѡн; así, se podría argumentar que el traductor, al usar dicho pronombre, fija al sujeto al aquí y ahora, en lugar de

⁶ El editor Vatroslav Jagić (1892a: 2) usa los corchetes para notar que н en м[н]оги es un error ortográfico; así, deberíamos leer моги.

servirse de una filosofía o de un pensamiento más abstracto. De cualquier forma, τόν puede verse igualmente como parte de una construcción correlativa con ἥκει, un elemento implícito en la sintaxis, de modo que podría haberse añadido sin problema y sin cambios reales en el significado (en lo concerniente al verbo *ἡπράκδοκати* ved más abajo en esta misma sección⁷).

En lo que respecta al proverbio que hemos dado en llamar grupo 1, que está representado por el manuscrito serbio Sr, difiere del resto de los manuscritos (dejando a un lado, claro está, el grupo o tipo 5), en que traduce el verbo griego *βουλεται*, “toma consejo, considera”, “determina, resuelve”, como un verbo separado *рачитъ*, “desea, quiere”. Aún así, también cambia el significado del griego al omitir la negación antes de la primera cláusula relativa (la equivalente a la construcción participial griega). Allí donde el texto griego reza que “un hombre justo no es quien no comete injusticia”, Sr dice lo contrario: “Un hombre justo es quien no comete injusticia y quien puede cometer injusticia y no lo desea”. En otras palabras, el monóstico griego habla sólo del deseo o de la intención y deja abierto el que la injusticia se cometa de hecho involuntariamente; el texto eslavo en Sr se deshace de la posibilidad de que la infracción pueda hacerse. La cuestión griega de la libertad no le queda clara al traductor, o bien le parece irrelevante (para la transformación de la conjunción adversativa del griego en una conjunción coordinativa en antiguo eslavo, v. más abajo dentro de esta misma sección).

El tipo 2, prefigurado por dos recensiones rusas, se nos antoja en su mayoría similar al recién explorado tipo 1, salvo por el hecho de que la palabra *рачитъ*, “desea”, se omite. Esta omisión quizás tenga un motivo ideológico. A diferencia del original griego, la atención se centra aquí no en el deseo (o la libre voluntad), sino en la acción, en la obra, es decir, en el no pecar: “un hombre justo se considera el que puede cometer injusticia y no comete injusticia”. Así, el tipo 2 adopta la innovación ideológica que encontramos en el tipo 1, y va un poco más allá al eliminar la idea de la intención que venimos discutiendo. El tipo 3 sigue este modelo, salvo porque usa el adjetivo *прѣлихъ*, “justo, justiciero”, en lugar de *прѣдехъ*, “verídico, sincero”⁸. Esta misma afirmación valdría para el tipo 4. De todos modos, en esta clase encontramos la interpolación significativa de *прѣдехъ ся сиѣ*, en tanto que énfasis cristiano en la esencia justa del hombre justo, correcto o moral: “un hombre justo es quien es justo, quien es capaz de cometer injusticia y no comete injusticia”. La tercera persona del singular del verbo *кривитъ* obedece o bien a un proceso de refuerzo ideológico de la justicia, o bien a un fenómeno de haplografía que lleva al copista a leer *кривитъ*, “ofende, injuria, comete injusticia”, en lugar de *рачитъ*, “desea, quiere”. En suma, podemos decir que el tipo 4 conforma la traducción más

⁷ Página 320.

⁸ V. mi digresión sobre la traducción de *δικαιος*, en las páginas 284-309 de la tesis.

ideológica de todos los proverbios eslavos comentados, ya que el hombre justo se define no sólo por su capacidad de no pecar cuando puede injuriar, sino también y primordialmente por su naturaleza justa.

La ideología principal expresada en este verso trata de la juridicidad y de los diferentes tipos de pensamiento y de acción que suscita la justicia en el hombre precristiano o en el cristiano. Como hemos visto, este concepto de justicia humana está preservado en los manuscritos eslavos, aunque con las salvedades descritas. Una de las distinciones más sorprendentes entre las redacciones eslavas que hemos agrupado más arriba resulta la elección de **кривити**, “cometer mal, injusticia”, o de **неправдовати**, “cometer mal, injusticia”, para la traducción del griego ἁδικῶν- ἁδικεῖν. Así, el traductor del manuscrito G utiliza un calco del griego ἁδικεῖν, al proponer **не-правдовати**; es decir, preserva el prefijo privativo griego, aunque transforma el participio en una tercera persona del singular. Por otro lado, los traductores de los manuscritos Sr y Spc eligen un verbo diferente, **кривити**, que se originó en los propios mecanismos nativos eslavos de formación de palabras. Este verbo se nos antoja bastante poco frecuente; no está atestiguado en los diccionarios de Franz Miklosich 1862: *s.u.*), Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*) o Jozef Kurz (1997: *s.u.*) que sólo registra un verbo infrecuente que contiene la misma raíz **кривотворити**, *prave agere*). El verbo **кривити** tampoco ocurre en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*), donde el griego ἁδικεῖν aparece traducido al eslavo como: **врѣ дити**, “dañar”, **неправдовати**, “injuriar, faltar, cometer injusticia”, **неправдати**, “cometer injusticia”, **обидѣ ти**, “ofender”.

La realización del jer en la tercera persona del singular la intuimos un diagnóstico problemático para plantear una posible escisión dialectal entre las redacciones eslavas. Tanto en antiguo eslavos como en búlgaro medio, es siempre un jer palatal; en la escuela serbia de Raška encontramos siempre un jer velar; en la recensión serbia de Rešava suceden las dos realizaciones, aunque prevalece el jer palatal. En eslavos meridional, ucraniano, bielorruso y ruso del sur, existen los reflejos del jer velar, mientras que el ruso del norte tiene reflejos del jer palatal. De cualquier forma, el reflejo en los manuscritos eslavos meridionales resulta muy problemático debido a la influencia de las normas del sudeslavo, de modo que la aparición de un jer velar o palatal en las letras o grafías dice poco o nada sobre los dialectos y no supone más que una restricción a nuestro pronóstico de separación dialectal en el seno de la tradición eslava.

Si la fonética no se cuenta como un rasgo en demasía relevante o clarificador en la determinación de la variación léxicodialectal entre las formas **кривити** y **неправдовати**, podríamos proponer una suerte de aproximación semántica para esclarecer la elección de los escribas eslavos. En lo referente al verbo **неправдовати**, podemos mencionar que se constituye como un verbo formado a partir del sustantivo **неправда**, un calco estructural del griego ἀδικία, tal como asegura Tania Ivanova Sullivan en su tesis doctoral (2005: 117, 120). Este verbo estaba recogido en antiguo

eslavo eclesiástico, aunque ocurría raras veces. Se utilizaba en su vertiente intransitiva y en su forma activa. El hecho de que dicha verbalidad no resulte muy frecuente en antiguo eslavo, puede explicar por qué sólo se da en uno de nuestros manuscritos proverbiales eslavos. Aparentemente ni κρηκῆτι ni ηεπράδοκατι constituían infinitivos muy usuales en antiguo eslavo.

Un verbo más extendido por lo común en las evidencias léxicas aludidas es οβηδῆτι ςλ. De todas formas, ninguno de los escribas escoge esta forma como traducción del griego ἄδικεῖν de la sentencia en análisis, a pesar del hecho de que ηεπράδα y οβηδα, Sullivan refiere (*ibid.*), se yerguen como palabras con un alto grado de yuxtaposición en antiguo eslavo. Para añadir otro tipo de sinónimo a la lista de lexemas que los eslavos encuentran para la traducción del verbo βούλεται, no encontramos en los manuscritos menores como Spc el término ραηιτѣ en tanto que traducción de dicha formación verbal griega.

En Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*) el verbo griego βουλομαι se traduce como *will, wish, be willing*. En Frederick W. Danker (2000: *s.u.*), este mismo verbo viene descrito como 1. *to desire to have or experience something, with implication of planning accordingly, wish, want, desire*, 2. *to plan on a course of action, intend, plan, will a) of human beings, b) of transcendent beings*. El diccionario de Franz Miklosich (1862: *s.u.*) confirma que ραηιτη podría haber traducido al griego βούλεσθαι, tanto como al griego θελεῖν, “querer”. De acuerdo con esta información, Sr y H quedarían más cerca del original griego, puesto que proponen dos palabras diferentes κρηκῆτι y ραηιτѣ, para dos lexemas griegos distintos ἄδικεῖν y βουλεται.

Como colofón, mencionamos otro problema que afecta a la traducción de este monóstico menandro: el reflejo del artículo definido griego y la construcción participial en antiguo eslavo. En Sr el escriba traduce el artículo griego Ο como ηжє; esto no resulta inusual en los textos eslavos. En G nos encontramos con la añadidura del pronombre τόν como correlativo de ηжє. Los manuscritos menores sólo incluyen ηжє. En lo alusivo al participio que concuerda con ηжє, Sr y G presentan un error ortográfico мнoгн. Como ya hemos señalado, los editores modernos ponen este error entre corchetes. Tanto мoгн como мнoгын servirían al griego δυνάμενος, “el que puede, el que es capaz de”. Como aparente desarrollo posterior, S y P reemplazan правѣднѣъ, “justo”, por правѣдлнѣъ, “justo” igualmente⁹. Incluso, el editor eslavo en P escribe una segunda combinación léxica para denotar justicia que nos sorprende: правѣдѣнѣ ѿ ѿнж. La extraña ѿ- en la combinación ѿ ѿнж podría constituir un error ortográfico debido a

⁹ Para los matices formales y significativos entre правѣднѣъ, “justo”, por правѣдлнѣъ, правѣдѣнѣъ, “justo”, v. el capítulo de esta tesis concerniente a la traducción de δικαίος, es decir la sección consagrada a la justicia, en las páginas 284-291 y 295-296.

una interferencia de otra sentencia en el corpus¹⁰. De todos modos, las sentencias aludidas se encuentran muy separadas entre sí en las correlaciones proverbiales greco-eslavas a las que hemos tenido acceso, por lo que la interferencia textual es difícilmente demostrable.

Así las cosas, podemos también proponer una suerte de filtro ideológico que tendría lugar en la traslación de la conjunción adversativa griega $\alpha\lambda\lambda'$. Como hemos apuntado anteriormente, G utiliza но , mientras que Sr, Spc, S y P eligen и . Para el trasvase de dicha conjunción griega, habríamos esperado una adversativa eslava del tipo de нѣ , como se halla efectivamente atestiguado en el manuscrito G, en lugar de la conjunción coordinativa и o la coma del resto de los manuscritos. Como leemos en Kurz (1997: s.u.), нѣ y но pueden ser los equivalentes del griego $\alpha\lambda\lambda'$, $\delta\epsilon$, $\kappa\alpha\iota$, $\mu\epsilon\nu\tau\omicron\iota$, $\mu\acute{\epsilon}\nu$, y del latín *sed*, o más raramente del latín *verum*, *vero*, *tamen*, *autem*, *attamen*, *atqui*, *verumtamen*, *enimvero*, *at*. Si miramos a las traducciones latinas de esta conjunción, sentimos que ambos matices, coordinativo y adversativo, se vuelven posibles.

En resumen, la traducción eslava del griego $\alpha\lambda\lambda'$ se encuentra ideológicamente motivada por la moral cristiana. Así, el hombre justo no será sólo el que no realiza injusticia, sino que también el hombre justo será aquel que no deseará cometer injuria o infracción en el contexto cristiano; debido a la conjunción coordinativa y a la colocación de la partícula negativa нѣ después de la construcción participial y no antes (como está ubicada en griego, $\delta\epsilon\ \mu\eta\ \alpha\delta\iota\kappa\omega\nu$), el hombre cristianizado será el que no puede cometer iniquidad y al mismo tiempo el que no la hace, mientras que en el texto griego el hombre justo todavía puede caer en improcedencia, pero elige no actuar así. Los textos eslavos innovadores toman el griego “no el que no comete injusticia” y lo transforman en el positivo: “el que no quiere cometer injusticia”.

Algunos relatos legendarios entremezclados en la compilación *Melissa* (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 50), escriben también sobre la injusticia como forma de ofensa o inmoralidad: “No os apenéis/ofendáis, os pido hijos, por las victorias que obtuvo con su trabajo” (Не скорбите, оставляю бо вам чада – победы, их же добы трудом сваим). En el contexto del honor militar de la дружина se habla de la injuria, mientras que en otros entornos proverbiales, el juicio se aplica a los ricos. Así sucede en la “Enseñanza a los ricos” del *Izbornik de 1076* (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 23), donde se escribe: “No corrijas al injusto cuando sea tu amigo; ofende al justo cuando sea tu enemigo” (Не оправдаи неправеднааго, аште и друг ти есть; ти обидить праведнааго, аште и враг ти есть). La amistad exime de la justicia y la injusticia, motivo por el

¹⁰ Cf. Sr 7 y G: $\text{Вѣждь, ѡко оужницѣ кѣста печаль ти и жнзнь снѣ}$. (Sr 7) $\text{Вѣждь ѡко сожнтельницѣ себѣ сѣть печаль ти жнзнь сѣ}$. (G)

que se deja pasar la venganza. Como contraste, en el proverbio eslavo del Menandro (cristiano) recién analizado se encomia la voluntad del ser humano de obrar justo, por encima de la (elección de) iniquidad o vindicta.

Tanto la traducción del tiempo pasado reduplicado del griego ἀδικέω, en el sentido de incorrección, daño, insulto, como el uso enfático del pronombre eslavo **н**, reaparecen en la adaptación eslava de la sentencia griega 550. Los contenidos también resultan similares en cuanto al hincapié en la voluntad de no faltar moralmente a nadie, en este caso a los huéspedes. Esta ideología entronca con la literatura proverbial del entorno del *Izbornik de 1076* (Varvara P. Adrianova Percec 1972: 23), donde se recuerda la conveniencia de la justicia no sólo en los juicios: “Sé amigo del amigo, pero no destruyas al enemigo” (Другу дружи, а недруга не губи), que en la versión del refranero popular de Dal’ (*ibid.*) se transforma en “No seas amigo del amigo, no te vengues del enemigo, para que no destruyas tu alma” (Другу не дружить, недругу не мстить, чтоб души не сгубить). En Mateo 15:32 la figura del huésped habla por boca de Jesucristo, que experimenta compasión hacia los que van a partir sin comer: “Jesús llamó a sus discípulos y les dijo: ‘Siento compasión de la gente, porque hace ya tres días que están aquí conmigo y no tienen qué comer. Y no quiero despedirlos en ayunas, no sea que desfallezcan en el camino’” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en ruso leemos: Иисус же, призвав учеников Своих, сказал им: жаль Мне народа, что уже три дня находятся при Мне, и нечего им есть; отпустить же их неевшими не хочу, чтобы не ослабели в дороге. Parecido se intuye el sentir de Mateo 25:35: “Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero y me acogisteis (*Biblia de Jerusalén* 2009); el correlato ruso ofrece: ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; (*Texto Sinodal* 1876):

Ξενον ἀδικήσης¹¹ μηδέποτε καιρὸν λαβων. (550)

Nunca ofendas a un huésped, si tienes la ocasión de hacerlo.

Страннаго не ѡбид(и) николиже, аще и достоннь есть. (Sr 218)

странна' не ѡбиди никогдаж аще тѣ ѡ доѣно е. (H)

страннаго не ѡбиди никогдаже. аще тѣ ѡ достоѣно е. || (G)

Los traductores eslavos respetan la noción griega de hospitalidad para con los extranjeros, en una suerte de invocación a la piedad cristiana o al espíritu compasivo, que resultan valores muy comunes dentro de la fe ortodoxa, valga como prueba el ejemplo bíblico aportado en la introducción del proverbio. Esta vez la raíz ἀδικ- viene vertida por otro universo léxico distinto: ѡбид-, en tanto que un tipo de ofensa que plasmaría más un pecado religioso que una falta moral civil. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), encontramos las siguientes acepciones para ѡбидѧ, que entroncan con los

¹¹ ἀδικησεις *codd. apud* Siegfried Jäkel (1964: 64) *et* Vatroslav Jagić (1892a: 12).

componentes semánticos de la injusticia entendida como *wrongdoing* por Tanja I. Sullivan (2005: 117-125): несправедливость, обида, вред, ущерб (“injusticia, ofensa/agravio, daño/perjuicio”). También en Cejtlin (1999: s.u.) se atestigua el verbo ОБИДѢТИ en los usos de: 1. “ofender, agraviar”, (обидеть/ обижать), “dañar, perjudicar, hacer daño” (повредить/вредить), “comportarse injustamente” (поступать/ поступить несправедливо), y de 2. “despreciar, desdeñar”, (презирать), “desairar, menospreciar” (пренебрегать). Todos los significados de la ofensa y del ofender acuñados bajo las entradas 1 y 2 tienen algún tipo de cabida en el verbo sentencioso menandro, dependiendo de la zona semántica en que nos fijemos¹².

Además de plantear la hipótesis de la tonalidad civil o religiosa de la ofensa, nos gustaría incidir también en la semántica de las formas ОБИДА - ОБИДѢТИ según las contempla Ivanova Sullivan (2005: 120) en su tesis doctoral. La autora se concentra en el verbo griego ἀδικεσθαί, “ser injuriado, faltado”, con el fin de explicar la expresión eslava ОБИДА прѣти, “recibir injuria, falta, ofensa”, en su texto eslavo de la traducción de *Tecara*, y lo define como recibir/ser insultado/ser herido, en tanto que espejo de la voz medio-pasiva griega.

En lo alusivo a la traducción de ἀδικεω, “cometer injusticia” (junto con el griego ἐπηρεάζω, “insultar, tratar abusivamente”), Sullivan (2005:120) refiere los diversos conceptos bíblicos que cito a continuación: *to insult, to slander, to treat abusively* (nos reenvía a Lucas 6:28, donde leemos en castellano: “benedicid a los que os maldigan; rogad por los que os difamen”, *Biblia de Jerusalén* 2009, y en la variante rusa: благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас, *Texto Sinodal* 1876). Todas estas significaciones podemos también rastrearlas en nuestras redacciones proverbiales eslavas. Sullivan (*ibid.*) nos da nociones estándares de semántica para referir un agente, X, que hace a Y, paciente o experimentador de la injusticia, el daño, la acción ilegal o el pecado. Nos enfrentamos aquí con un verbo causativo, activo, ОБИДѢТИ, “ofender, injuriar”. El experimentador radicaría precisamente en el СТРАННАГО, “extranjero”, que debería ser protegido de ese daño, aunque lo mereciese.

Los traductores lidian también con el problemático término καιρος en el contexto de la ilicitud. Tal como sugiere el doctor Daniel Collins¹³, καιρος se utiliza en el sentido de “tiempo conveniente”, generando una lectura del estilo de: “no ofendas a un extranjero, incluso aunque tengas la ocasión de hacerlo”. La idea de conveniencia convierte a ΔΟΥΛΟΝ, “merecedor, digno”, en una traducción apropiada. Para el traductor cristiano, la percepción de ofender a un extraño en cualquier ocasión se vuelve problemática; de ahí que introduzca ЛЦЕ Н (la concesiva “incluso

¹² V. más detalles sobre otro tipo de ofensa o injusticia en la sección destinada a la traducción de τυχη, en los apartados donde analizamos el eslavo БѢДА, dentro de la palabra clave “fortuna”, en las páginas 354-359, 384-388 y 389-394.

¹³ Comunicación personal a la autora, 2007.

aunque”). Si consultamos los textos antiguo rusos contenidos en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), ἀδικεῖν se traduce como обидѣти, entre otros significados que no vienen al caso aquí.

La alternancia entre Sr николнже y H/G никогдѣ en tanto que traducciones del griego μηδέποτε, “nunca”, podrían volverse un tipo de dialectalismos, todavía no probados suficientemente¹⁴. En cuanto al trasvase del griego καιρὸν λαβών, “teniendo la ocasión”, como αἰεὶ ἢ δόστονнъ ютъ, “incluso aunque sea merecedor”, podemos comentar que el participio griego se plasma como αἰε, como se traduce en alguna otra muestra del corpus proverbial¹⁵.

Si miramos en las obras lexicográficas (Jozef Kurz 1997: s.u., Franz Miklosich 1862: s.u.), δόστοннъ se constituye como la transferencia de diferentes lexemas griegos: ἀξιος, “valedero, merecedor, estimable”, δικαιος, “justo, correcto, apropiado”, επαξιος, “merecedor, digno”, ἐπίχειρος, “a mano”, προξενος, “invitado público, huésped”, “representante de un estado, cónsul, agente (valido)”, y προσήκων, “que está relacionado, emparentado”, “que conviene, que está bien, que es justo, que es decente, propio de”. Con esta información léxica, podemos intuir que el escriba eslavo reinterpreta el griego καιρὸν λαβων “tiempo adecuado, tiempo apropiado” en δόστοннъ en tanto que un modo de justicia, conveniencia, adecuación o propiedad.

Así en Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) se contemplan los siguientes significados rusos para el término eslavo δόστοннъ: “digno” (достойный), “ser digno/merecedor de” (быть достойным), y se atestigua también la utilización idiomática antiguo eslava δόστοннъ ютъ, que aparece en las sentencias menandreas de adscripción rusa. Cejtin traduce esta expresión impersonal al ruso como “se deduce, de ahí que” (следует), “se infiere, se propone” (пологается), “es necesario, hay que” (надлежить). Los ejemplos con que la autora (1999: s.u.) ilustra δόστοннъ en sus sentidos diversos parecen imbricarse bastante con la esfera del derecho (eclesiástico o civil) o de la política (religiosa o cívica): δόστοннъ ли естъ дати кннѣзѣ кесареви нн, en Mateo 22:17 en los códices Mar., Sav. (“Dinos, pues, qué te parece: ¿Es lícito pagar tributo al César, o no?”), *Biblia de Jerusalén* 2009, con el cotejo ruso: итак скажи нам: как Тебе кажется? позволительно ли

¹⁴ Cf. sección amistad, página 246.

¹⁵ Así en la traslación de los proverbios 238 (Sr 97 y G), o 698 (Sr 252, H y G). De cualquier forma, parece más común en la antología eslava de las sentencias menandreas que αἰε traduzca al griego αὖ: como en Sr 10, H, G, Spc 5, Spc Sem 5, S y P; Sr 19, H, G, Spc 13, Spc Sem 13; Sr 34, G, Spc 27, Spc Sem 26, S y P. Se registra alguna forma de concesiva griega ὅνπερ, con frecuencia mucho menor: Sr 154, H, G, Spc 124, Spc Sem 122; Sr 178 y G. Referenciamos además la contracta κᾶν y la conjunción οὐκ: Sr 156, H, G, Spc 126, Spc Sem 124, S y P; H, G, Spc 156, Spc Sem 159, S y P.

давать подать кесарю, или нет?, *Texto Sinodal* 1876); **всего мира владыкѣ познавъ • достоинно дастъ поклонение**, en Supr. 427, 9 (“Habiendo reconocido al Señor de todo el universo, [él] le dará la veneración apropiada”), **достойни будете • обѣщанныи вами**, en parte de Lucas 3:14, en el código Sav. (“y contentaos con vuestra soldada”, *Biblia de Jerusalén* 2009, y en la variante rusa: и довольствуйтесь своим жалованьем, *Texto Sinodal* 1876).

Al hilo de estas connotaciones significativas donde las promesas, los impuestos o los honores entran en conjunción con el merecimiento o la dignidad explicitados en **достоннѣ**, postulamos una suerte de inflexión justiciera en la voz eslava y comentamos algunos detalles con respecto a la manera eslava de reproducir la concordancia sintáctica griega. El manuscrito Sr parece vincular **достоннѣ** con **страннаго**, es decir, uno al “digno de” con el huésped, mientras que H y G escriben el adverbio **достойно**, lo quedaría mucho más ambiguo, puesto que no sabemos si **достойно** concuerda con un interlocutor implícito “tú” o con el foráneo o invitado, **страннаго**. En resumen, no sabemos si el que es el (no) merecedor del daño se constituye en el receptor implícito o el forastero mismo.

De la creencia popular anidada en la fraseología quizás se desprenda la exhortación que extiende el juicio justo no a la misma justicia, sino también a otros campos antropológicos como pueden considerarse las relaciones diplomáticas u hospitalarias del verso menandro analizado. El entorno de los proverbios de *Barnabas* retoma la injusticia en el ámbito legal mismo, y pone el foco de atención más que en el huésped tratado con justicia, en el rico que soborna en los procesos judiciales (Adrianova Perec 1972: 23): “El juicio les gusta a los pobres sólo si el juicio no enriquece a los ricos” (Тогда суд убогим нравится, егда судия убогим не богатиться), dicho en el que podríamos rastrear en la figura del pobre a un alienígena también, aunque no necesariamente.

En la atmósfera bíblica no resulta extraña la temática del mísero como el que vaga, pues su reino no pertenece a esta tierra. No tiene paraje de asiento, no puede prosperar. En Proverbios 24:34 se recoge el pensamiento: “y te llega la pobreza del vagabundo, la penuria del mendigo” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa ofrece: и придет, [как] прохожий, бедность твоя, и нужда твоя-- как человек вооруженный (*Texto Sinodal* 1876). En Génesis 4:12 se refuerza la idea cristiana del exilio y del destierro: “Aunque labres el suelo, no te dará más su fruto. Vagabundo y errante serás en la tierra” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa reza: когда ты будешь возделывать землю, она не станет более давать силы своей для тебя; ты будешь изгнанником и скитальцем на земле (*Texto Sinodal* 1876).

La siguiente propuesta de traducción eslava refuerza los matices de la raíz **оѣдѣ-** como alusión a las ofensas religiosomorales, así como también la exploración semántica descrita más arriba, a partir de Tanja I. Sullivan

(2005: 117-125)¹⁶. Los seres humanos son impelidos a escapar de las injusticias en su totalidad. Este pensamiento resulta bastante típico de la edificación moral cristiana, si consideramos otros proverbios incorporados de la literatura miscelánea bizantina por los rusos; en *Pčela* compilada por Rozanov (Varvara P. Adrianova Percec 1972: 23) se establece la protección de los vistos más débiles socialmente: “Y entonces el juicio es justo para los pobres, si se juzga no por el soborno, entonces esto ayuda a la verdad (la justicia), pero también (hay que) juzgar con verdad (justicia) a los huérfanos y a las viudas” (И тогда суд праведен бывает убогим, егда судия не по мзде судит, то в правду судя сиротам и вдовицам):

τὸ μηδεὶν ἀδικεῖν πᾶσιν ἀνθρώποις πρέπει. (*sent.* 49, *app.* 1
apud Jäkel 1964: 126 *et* *Stob.* 3, 9, 9 *in* *Men.* II.fr.498 *apud*
Jäkel 1964: 126)

No cometer injusticia alguna es conveniente para todos los hombres.
(49 apéndice 1 Mariño y García 1999: 474).

НЕ ѠБНДѢТИ НИКОЖЕ ВСѢМЪ ЧЛОВѢКОМЪ. (Sr 339)

Ѹ̃ НЕ ѠБНДѢТИ НИКОГО̃̃ ВСѢ̃ ЧЛК̃ ѠБЪ. (H)

Ѹ̃ЖЕ НЕ ѠБНДЕТИ НИКОГО̃ЖЕ ВСѢ̃ ЧЛК̃ ѠБЪ. (G)

De hecho, si analizamos la traducción del verso griego preservado en Estobeo 3, 9, 9, los escribas eslavos llaman a la (no) injusticia en el sentido de no pecar contra ningún ser humano, puesto que todos se intuyen nuestros iguales. Esta insistencia en la comunidad humana como pareja, próxima e intercambiable se halla incluso más clara en los manuscritos H y G, donde se ha añadido *ѠБЪ*, de modo que la conveniencia de no pecar se extiende no sólo a cualquier ser humano, sino a cualquier circunstancia. De todos modos, *ѠБЪ* podría considerarse también una especie de reinterpretación sintáctica inherente a las redacciones rusas, puesto que con la omisión del verbo copulativo “ser” (hecho muy frecuente en la sintaxis griega¹⁷), la sintaxis eslava quedaría quizás menos clara.

Al añadir *ѠБЪ*, los escribas eslavos reflejan un pensamiento muy evangélico: *la persona amada por todos es la que no peca* (así, en Eclesiastés 2:26 leemos: “Porque Él da la sabiduría, ciencia y alegría a quien le agrada; mas al pecador le da como tarea amontonar y atesorar para dejárselo a quien agrada a Dios. También esto es vanidad y atrapar vientos”, *Biblia de Jerusalén* 2009, con el cotejo ruso: Ибо человеку, который добр пред лицом Его, Он дает мудрость и знание и радость; а грешнику дает заботу собирать и копить, чтобы [после] отдать доброму пред лицом Божиим. И это-- суета и томление духа!, *Texto Sinodal* 1876). Además, con esta interpolación cristianizante fijan los asuntos sintácticopragmáticos.

¹⁶ Páginas 324-326 de esta misma sección.

¹⁷ V. el apartado para la palabra clave “amistad” en la página 265.

Los datos léxicos investigados para esta sentencia pueden llevarnos asimismo a desvelar una suerte de especificación ideológica contenida en las versiones de los traductores eslavos del verso griego de Estobeo; en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el verbo ἄδικεῖν, “cometer injusticia”, se traduce como обидѣти, “ofender, injuriar”. También en la *Crónica de Amartolos*, el griego πρεπεῖν equivale al eslavo: лѣпоу быти, “ser necesario”, y el griego πρέπει, “es conveniente, procede”, se traduce con el eslavo подабаєть, “conviene”. Sr omite la traducción de πρέπει por razones que no podemos determinar. Como hemos señalado más arriba en el presente comentario, H y G escriben любо, “o”, “aunque”, “cualquiera”, “agradable, querido” (Ralja M. Cejtlin 1999: s.u.), que no pensamos un equivalente exacto de πρέπει, pero podría funcionar en este contexto. Si comparamos любо con лѣпо, nos topamos con que лѣпо refiere todo lo que se estima bello y también todo lo que conforma un deber o una necesidad, en línea similar a la agradabilidad o querencia expresadas en любо. Si ahondamos en la semántica griega de πρεπει, descubrimos que en Frederick W. Danker (2000: s.u.) el griego πρεπω se define como “ser conveniente, ser apropiado” (*to be like, resemble, -to become, beseem, suit*), de modo que el esperado лѣпо se habría elevado como una traducción más ajustada a πρεπει, si bien любо, no es del todo inapropiado.

En lo referente a la construcción griega de infinitivo, H y G rehelenizan con el pronombre relativo ἃ, que serviría al griego το, en tanto que artículo introductorio del nombre verbal ἄδικεῖν, de modo que la acción abstracta griega de hacer mal, se particulariza en los manuscritos eslavos H y G en quien es injusto. Finalmente, me gustaría mencionar que los eslavos raramente respetan la omisión griega del esperado “ser”. A menudo interpolan el verbo εἶναι, tal y como se pone de manifiesto en otras múltiples sentencias del corpus¹⁸.

Por último, un breve comentario sobre la traducción del griego μηδεν, que Henry Liddell (1996: s.u.) describe como *not at all, by no means*, como нѣкоже, нѣкогѡже, nos llevaría a la observación del modo en que los traductores eslavos utilizan sendos lexemas a lo largo del corpus y cómo traducen palabras “menores” del estilo, como puede constituir el

¹⁸ Indexamos algunas de las sentencias menos problemáticas en cuanto a una posibilidad de atribución al griego real (obviamos las fuentes eslavas para las que se proponen versos griegos dubios o reconstruidos): Sr 271, H, G asociadas con el griego 710. A veces la interpolación de la cópula sólo ocurre en alguno de los manuscritos (que suele ser de adscripción rusa): Sr 125, G, Spc 110, Spc Sem 109, S y P relacionados con el griego 314; Sr 361, H y G en vínculo con el griego 809. En ocasiones, la cópula, en lugar de interpolarse allí donde en griego se eludió, simplemente se utiliza para reemplazar un verbo distinto de “ser”: Sr 358, H y G para el griego 806.

griego οὐδέν¹⁹. El hincapié en el objeto *nullius*, como respuesta a la circunstancialidad griega de la injusticia: “alguna”, nos reenvía a una línea ideológica que integra universalidad y justicia, a través de las negaciones propuestas: no cometer injusticia alguna, no ofender de ninguna manera.

El refranero popular de Dal’ (Perec 1972: 23) condena dentro del espectro de la injusticia especialmente los sobornos: “Al regalar (sobornar) al juez, derrotas a la verdad” (Судью подаришь – правду победишь). En los florilegios compilados bajo el nombre de Salomón (*ibid.*), se rescata la misma idea de la compra de los jueces: “El soborno ciega la vista de los que juzgan y de los que ven (estiman, consideran) la incorrección (la injusticia)” (Мзда ослепляет очи судящих и видящих неправду). La idea de la justicia independiente y a salvo de influencias monetarias, puede asociarse de algún modo con la libre elección de la no ofensa al visitante. Sólo queda discernir si se trata de un agravio a mirar desde el derecho eclesiástico o civil, o incluso si nos hallamos ante una falta legal o moral sin más. A pesar de la similitud de estos contenidos populares con el aforismo analizado desde la perspectiva de la extensión de la no infracción, sea en el juicio, sea en general, el monástico menandro recoge la necesidad de no agraviar o cometer ultraje en el plano de la humanidad entera y no especifica que se trate del ámbito concreto de un litigio.

Como hemos visto en el griego Estobeo 3, 9, 9, el verbo ἀδικεω se reinterpreta por los traductores eslavos con un acento moral de ofensa o pecado, más que de injusticia civil, aunque podrían confluir ambos tonos, como venimos insistiendo. La traducción del griego 632 vuelve a la misma práctica alrededor del adjetivo ἀδικα, “cosas injustas”. Aquí retornamos al terreno condenado en la literatura sentenciosa cristiana medieval y en el refranero popular de las donaciones ilícitas. En el *Relato de Ahikar* (Adrianova Perec 1972: 23) se repite el proverbio: “El soborno ciega los ojos de los jueces” (Мзда очи ослепляет судиям), mientras que en Dal’ (*ibid.*) vemos: “Regalas al juez, así no te pone en la cárcel” (Дари судью – так не посадит в тюрьму) o “Escalas más rápido el asunto, si regalas al juez” (Скорее дело вершишь, коли судью подаришь). Este tipo de creencias populares pueden estar en la base de la moralización cristiana a la que asistimos en los aforismos menandros que introducimos ahora. Nos parece también interesante recoger asimismo un verso muy difundido entre los clásicos como Hesíodo, Platón u Ovidio (Perec 1972: 23) “Los regalos ciegan la mente de los dioses inmortales y de las gentes” (Дары ослепляют ум богов бессмертных и людей). El hábito de la compra de los favores era

¹⁹ V. las sentencias Sr 76, G, Spc 70, Spc Sem 69, S y P; Sr 98, G, Spc 93, Spc Sem 92, S y P; Sr 157 y G; Sr 208 y G; H y G para los griegos 31, 1 *et Stobaeus* 3, 42, 4 (*Men. II Fr.* 39) *apud* Jäkel 1964: 125); Sr 244, H y G; Sr 246, H y G para los griegos 35, 1 *et Stobaeus* 1, 7, 5 (*Men. II, Fr.* 464) *apud* Jäkel 1964: 125); Sr 247, H y G; Sr 295, H y G; Sr 290, H y G; Sr 302, H y G; Sr 269, H y G; Sr 357, H y G. Por momentos se interpola el adverbio en cuestión, y no responde a ningún término menor griego: Sr 189 y G.

habitual entre las divinidades paganas (que pueden reconvertirse en los jueces cristianos y ofrecer la variante ortodoxa: Дары и мудрых ослепляют); la obtención de gracias o dispensas por dinero también se yergue como algo profundamente humano, lo que exige de los eruditos ortodoxos el rescate de una sentencia de Menandro que ataque las ilicitudes crematísticas:

Πλούτῳ πεποιθὼς ἄδικα μὴ πειρῶ ποιεῖν. (632)

Procura no realizar acciones injustas fiado de tu dinero.

Б(о)гатыѣтъ ѿ надыѣ не можн ѡбидѣти нѣкогоже. (Sr 295)

богатыѣтъ надыѣла не можн ѡбидѣти нѣкогоже. (H y G)

Tanto en las máxima grecobizantinas, como en las sentencias eslavas, este proverbio nos instruye sobre la injusticia mezclada con las riquezas probablemente materiales. Resultan estos conceptos bastante conectados en el constructo ideológico de la *Slavia Orthodoxa*. De todas formas, el traductor eslavo se refiere quizás a un tipo de justicia divina a través del sintagma verbal negativo не можн ѡбидѣти, “no puedas ofender/cometer injusticia”, mientras que el erudito griego quizás preserve al Menandro “original” en una suerte de ilegitimidad más (in)cívica, o al menos no necesariamente religiosamente marcada: ἄδικα μὴ πειρῶ ποιεῖν, “no intento hacer las cosas injustas”. Las fuentes antiguo eslavas medievales confirman la correspondencia léxica entre el griego y el eslavo “mal obrar”. Podemos ver por ejemplo la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), donde обидѣти se traduce como αδικέω, κατατρυχω, “cansar, dejar exhausto”, πλεονεκτεω, “reclamar más de lo debido, sacar ventaja, tener/tomar más que otro”. Esta vez y al contrario que en la sentencia anterior, el traductor eslavo transforma la perífrasis griega ἄδικα ποιεῖν en un solo verbo ѡбидѣти, es decir, el equivalente del griego αδικέω.

En cuanto a los gerundios eslavos ѿ надыѣ - надыѣла, “confiando en”, como traducciones del participio griego πεποιθὼς, “fiado de”, extraemos de Franz Miklosich (1862: s.u.) la siguiente información que puede resultarnos útil: leemos que надыѣти ѿ, “esperar, confiar” equivale a las voces griegas θαρρεω, “estar seguro, confiar, tener claro”, πειθεσθαι, “estar persuadido de, creer en, tener confianza en”, y a las latinas *sperare, confidere, parere*. Así las cosas, πεποιθὼς puede funcionar como participio reduplicado de aoristo de πειθεσθαι, por lo que valdría la traducción eslava.

En cualquier caso, queremos confirmar la traducción eslava con la consulta de Ralja M. Cejtlin (1999: s.u.), donde en efecto надыѣти ѿ responde al griego πειθεσθαι y se utiliza en los sentidos de: “esperar/ confiar, depositar esperanzas, tener confianza” (надеяться, возлагать надежды, доверять). También observamos una interpolación enfática de la palabra нѣкогоже en el seno de la tradición eslava: esta añadidura tiene una

función doblemente cristianizante y clarificadora, por la que el escriba parece querer llegar a cualquier persona, absolutamente a todos los hombres y en la que sea de las circunstancias.

El griego μη πειρῶ se traduce como не можн en eslavo. En los textos antiguo rusos de la Edad Media temprana, como por ejemplo en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el griego πειράω, “intentar, tratar de”, se traslada con los eslavos: искоусити, “probar”, искоушати, “intentar”, тъщатиѡ, “precipitarse, correr”, “intentar, intentar de todo corazón”, хотѣти, “querer”. En cualquier caso, ninguna de las alternativas se conforma por мощи o derivados similares. Si buscamos мощи, “poder”, en la citada *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: s.u.), encontramos que equivale a δυναμι, “ser capaz de, ser lo bastante fuerte como para”, “ser valedero de”, ἐπάρχω, “gobernar, dirigir con alguien más”. Estos dos verbos nos llevan al universo semántico del intento, искоусити, y del “ser capaz de”, мощи. Las esferas léxicas del conato y de la capacitación se hallan bastante relacionadas, incluso parecen formar parte de un proceso creativo mayor. Los traductores eslavos proponen aquí no una traducción palabra por palabra, sino un reflejo más libre. Para apoyar esta teoría, en Ruben I. Avanesov (1990: s.u.) encontramos el siguiente uso de мощи en tanto que быть в состоянии делать что-л., “estar en condición de hacer algo”. Es más, Avanesov (*ibid.*) ejemplifica esta entrada citando a nuestro Menandro eslavo, si bien constituye una cita un poquito diferente de los manuscritos con los que nosotros estamos trabajando en este análisis²⁰.

El tanteo (empeño) y el poder en tanto que hermanados conceptualmente vuelven a protagonizar la sentencia próxima, que regresa a la raíz eslava крнк-, como tipo de justicia tal vez más terrenal y ahora canalizada a través del verbo оумѣтѣ, “puede, sabe, es capaz de”, como traducción del griego εἴωθε, “acostumbran”. El traductor eslavo reanaliza la denuncia griega del avance de la injusticia entre los seres humanos, que se nutren de ella a menudo. El entorno aforístico de la compilación *Pčela* (Varvara P. Adrianova Percec 1972: 23) desarrolla una idea similar de las parcialidades y favoritismos pluralizados, esta vez desde la perspectiva del juicio constante al que se debe someter toda situación. En el florilegio atribuido a Mosquión se escribe: “Es mejor, habiendo sido juzgado justamente, salir sin justicia (verdad) de la condena utilizada, que, habiendo sido juzgado injustamente, ser condenado de verdad según la justicia” (Уне есть, по правду судивше, от осуженаго поношену быти бес правды, нежели, неправу судивше, естъством по правде поношену быти):

Πολλοὺς τρεφεῖν εἴωθε τὰ δίκηματα. (668)

²⁰ Se trata del mismo Menandro que Avanesov (1990) acostumbra a citar como *MOIDR* del siglo XV, como también hace Sreznevskij (1989). Por desgracia, nosotros carecemos de acceso a tal fuente menandrea.

Las injusticias acostumbran a alimentar a muchos.

Много оумѣють кривина кр'мнѣ. (Sr 306)

много оумѣѣтъ кривина кормити. (H y G)

Tanto en las versiones proverbiales serbia como rusa, los traductores eslavos proponen *кривина*, “ofensas, injurias, injusticias, males”, como traducción del griego *τὰδικήματα*, “faltas, injurias”; éste se alza como un plural griego substantivado incluso más abstracto que *τὰδικα*, “injusticias, incorrecciones, improperios, inconveniencias, ilegalidades”.

En Franz Miklosich (1862: *s.u.*), *кривина* aparece atestiguada como traducción del griego: *ἀδικήμα*, y del latino *iniustitia*. En Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*) se refiere la voz *кривина* en los sentidos de injusticia o inicuidad (несправедливость, неправость), en correspondencia con los griegos *ἀδικία*, *ἀδικήμα*. Los ejemplos de uso que figuran en este diccionario de antiguo ruso (*ibid.*) nos depositan en esferas de significado múltiples para la ilegitimidad o deslealtad, como el castigo divino (бѣ обрѣ те кривину рабѣ своихъ, “Dios descubre la injusticia en sus siervos” en *Byt.* XLIV, 16 según un manuscrito del siglo XIV), el aprendizaje espiritual (Наказати кривины ради, “Aprende de las injusticias”, *Nikon. Pand.*, sermón 6, o también Кривины ради душевныя, “Las injusticias son por las almas”, en *Prol. Noyavr.* 7 B), el perdón (Прости ѿ кривины грѣхъ ихъ, “Perdona sus injusticias (ofensas) y sus pecados”, *Pal.*, siglo XIV, número 127), o la paciencia divina (Жестокіа кривины члвческіа (Богъ) терпнѣтъ, “Las duras injusticias humanas sufre (Dios)”, en *Grig. Dvoesl. Op.* II, 2. 238).

Ante este panorama de antonomasias, deducimos que la palabra *кривина* se emplea con una frecuencia elevada en contextos morales, mientras que carecemos para esta ocasión de ilustraciones civiles del término. Pensamos que quizás las voces eslavas *неправда* y *обнда* cumplen con un sentido más general que cubre también lo civilista, aunque en el corpus proverbial menandro se utilicen más con un cariz religioso, como venimos analizando en esta sección. De este modo, *кривина* se especializa con una fuerza aún mayor en la injusticia cristiana y cristianizante, mientras que *неправда*, “injusticia”, *обнда*, “ofensa”, expanden el espectro, incluyendo lo cristiano y el derecho de gentes en el tipo de injusticia que describen. De nuevo se nos antoja quizás absurdo separar lo religioso de lo ciudadano, y más aún en la órbita de la injusticia que en el entorno cristiano se percibe clarísimamente como pecado (ofensa moral). Pero sí puede llevarnos a una subclasificación de la injusticia en compartimentos más diminutos donde lo globalmente cristiano enfatice un u otro perfil.

Podemos colegir, aunque nunca asegurar, algunas otras voluntades ideológicas en el escriba. Aún así, el propósito moralizante más “claro” en los proverbios grecoeslavos en análisis estaría relacionado con la desigualdad o parcialidad. No obstante, los matices florecen también al analizar la traducción del término *εἰωθε*. En Henry Liddell y Robert Scott

(2007: *s.u.*), se trata del perfecto de un presente obsoleto εθω, “estar acostumbrado a”. Puesto que constituye una forma anticuada, el traductor eslavo probablemente asocia este verbo con la forma griega gráficamente similar y más usual: οἶδα, “saber”, (que es el perfecto de εἶδεναι, “ver”, “parecer”, “saber”), con lo que llega así al significado de оумѣѣтъ.

Otra posibilidad radica en que, como hemos señalado anteriormente, los escribas eslavos estén utilizando la forma оумѣѣтъ en un sentido no registrado o atestiguado aún: “tener el poder o la habilidad, intentar”. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*), оумѣ ти se vincula con las formas griegas: εἶδεναι, ἐννοέω, “pensar, tener en mente”, “entender, comprender”, “intentar hacer”, “planear, inventar”, εὑρίσκω, “encontrar, descubrir, inventar”, “ganar, afianzar”.

En Henry Liddell (1996: *s.u.*) está testimoniado el siguiente uso del griego εθω como *to be accustomed, to be wont, -of persons, accustomed, customary, usual, -impers. as in the custom*; este último empleo podría remitirnos a оумѣти en la línea de que conocer algo implica también estar acostumbrado a hacer algo. Así, en Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*) оумѣти se emplea en los significados eslavos de: понимати, “comprender”, знати, “saber”, разоумѣ ти, “razonar, comprender”, мощи, “poder”, быти в состоѣнии, “estar en condición de”, быти способнымъ, “ser capaz de”. El infijo verbal imperfectivo -ѣ- reforzaría nuestra teoría de la repetición como hábito.

En cuanto al verbo кормити para la traducción del griego τρεφεῖν, “alimentar, nutrir”, debemos comentar algunas cuestiones: кормити puede significar tanto “alimentar” (como probablemente sea el caso), como “guiar”. La sustitución del griego πολλους, “a muchos”, por el antiguo eslavo много, “mucho”, podría verse hasta cierto punto como una inflexión ideológica: el escriba eslavo evita estigmatizar directamente al pecador y señala mejor el pecado en sí.

El proverbio en análisis podría en definitiva estar desconfiando de la justicia de la misma justicia (en una alusión velada a la justicia divina como superior), por lo que de algún modo deslegitima la injusticia como abuso (in)moral extensivo. En Lamentaciones 3:30 se combinan la ofensa y el suplicio en un aire de sacrificio: “que ponga la mejilla a quien lo hiere, que se llene de oprobios” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en el cotejo ruso tenemos: подставляет ланиту свою биющему его, пресыщается поношением (*Texto Sinodal* 1876). El entorno semántico del alimento se cambia en el agrícola de la recolección de injusticias en Oseas 10:13: “Cultivasteis maldad, cosecháis iniquidad, coméis el fruto de la mentira.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso aporta: Вы воздѣлывали нечестіе, пожинаете беззаконіе, едите плодъ лжи, потому что ты надеялся на путь твой, на множество ратниковъ твоих. (*Texto Sinodal* 1876).

Los traductores eslavos podrían haber elegido copiar este monóstico griego también sobre la base de las enseñanzas patrísticas, por ejemplo, por

la mentalidad expresada en San Agustín sobre la venialidad como injuria que daña al pecante y al ofendido: “Todo pecado es mayor injuria para el que lo comete que para el que lo sufre”, *Every sin is more injury to him who does, than to him who suffers it* (George W. Grube 2005: 60), o también: “No debemos pecar para prevenir que otros pequen”, *We may not sin in order to prevent another's sinning* (Grube 2005: 61). El hecho de que el proverbio menandroso constata la plaga de las iniquidades humanas, bien puede entroncar con las amonestaciones morales agustinas para la erradicación del agravio. La gratitud cristiana y el factor incondicional de la generosidad también se entremezclan en la reelaboración ideológica de este verso.

Ocurre esta misma intersección en el contexto proverbial de *Pčela* sobre la acción de gracias, ya no tanto sobre la injusticia (Varvara P. Adrianova Percec, 1972: 17): “Quien da algo a alguien, merece olvidar lo dado, y a todos merece siempre recordar” (Иже что кому въдасть, достоинъ забыти въданое, вземше же достоинъ всегда помнети); en los proverbios populares análogos dar y recibir se comprenden como la obligación o el deber de ayuda según compila Dal’ (*ibid.*): “Ojalá me conceda Dios dar, no me conceda pedir” (Дай бог подати, не дай бог просить), “Mejor dar que tomar” (Лучше дать, нежели взять).

Los Padres de la Iglesia refuerzan el sentimiento cristiano de perdón que subyace en la transformación ideológica de un verso griego sobre la injuria divulgada. Así, Justino en la *Primera Apología* (George W. Grube 2005: 120) escribe sobre la relación de los cristianos con la noción de la ilicitud y la práctica de la justicia por la oración: “Ahora rezamos por nuestros enemigos e intentamos vencer a aquellos que nos odian injustamente para que ellos también vivan de acuerdo con las enseñanzas maravillosas de Cristo, para que también entren en la esperanza de que ellos también pueden recibir las mismas cosas buenas que nosotros recibiremos de Dios, el Regidor del universo”.

El siguiente verso menandroso traducido que refleja a su manera las percepciones griegas de *τὰδίκηματα, τὰδικη*, “las injusticias, lo injusto”, pasa el odio griego anidado en *μισοῦσι*, “odian”, por el tamiz del adjetivo eslavo *ѡбиднимаго*, “al injuriado, ofendido”, por lo que los escribas reinterpretan el odio como un tipo de pecado u ofensa consistente en la idea eslava de *криво творити*, “hacer mal, injuriar”. El pensamiento cristiano de responder al ultraje con más amor (o con el perdón) se yergue como el asiento ideológico de los proverbios eslavos que reelaboran el texto griego a analizar. No parece sorprendente encontrar este tipo de declaraciones morales en el contexto popular de compilaciones como la coleccionada por Pavel Simoni (Varvara P. Adrianova Percec 1972:17): “No es misericordioso aquel que da mucha limosna, sino el que no ofende” (Не тот милостив, кто много милостыни дает: тот милостив, кто никого не обидит):

Επιλανθάνονται πάντες οἱ παθόντες εὖ, (243)
 Todos los que son bien tratados lo olvidan,

ЗАБЫВАЮТЬ МНОГАЩИ БЛАГОДАТЬ ЧЛ(О)В(Ѣ)ЦИ. (Sr 103)
 ΖΑΒΥΒΑΙΟΥΤΑ ΜΗΟΓΑΨΙ ΒΛΓΑΤΑΤΥ ΧΛ(Ο)Β(Η)ΨΙ. (G)
 ἔτιοι δε καὶ μισοῦσι τοὺς εὐεργέτας²¹. (244)
 ВСАКЪ КЪЖДО НАС(Ь) НМЪЖЕ КРИБО К'ТО ТВОРИТЬ, М(Н)ЛОВАТИ ЛѢПО ЈЕСТ'
 ѠБНДНМАГО. (Sr 104)²²
 ВСАКЪ КОЖЫН НА ЁМДЖЕ АЦЕ ѠБЫКЪ ТО Ї ТВОРѢ. (G).
 ΜΗΛΟΒΑΤΗ ΛΕΠΟ Ξ ΟΒΝΔΗΜΑ'. (H)
 ΜΗΛΟΒΑΤΗ ΛΕΠΟ ΕΣΤΥ ѠΒНДНМАГО. (G)
 y algunos incluso odian a sus bienhechores.

El concepto general de mal obrar resulta más inocente o menos dañino moralmente que el odio, del mismo modo que cubre un mayor número de campos semánticos. Vamos a centrarnos en la lexicalización de este significado en la traducción del griego 244. Desde el punto de vista de la crítica textual, esta constituye una sentencia profundamente problemática. Los traductores eslavos deberían estar traduciendo dos versos griegos consecutivos: 243 y 244. Sin embargo no podemos asegurar que esto suceda por cierto. En el manuscrito eslavo Sr, los versos 103 y 104 son correlativos y traducen a los proverbios griegos mencionados 243 y 244: ЗАБЫВАЮТЬ МНОГАЩИ БЛАГОДАТЬ ЧЛ(О)В(Ѣ)ЦИ. (Sr 103) ВСАКЪ КЪЖДО НАС(Ь) НМЪЖЕ КРИБО К'ТО ТВОРИТЬ, М(Н)ЛОВАТИ ЛѢПО ЈЕСТ' ѠБНДНМАГО. (Sr 104).

Así, con muchas dudas, podríamos proponer una traducción del antiguo eslavo al castellano: “A menudo la gente olvida el bien (que ellos han recibido), cada uno de nosotros a quien alguien hace daño”. De cualquier modo, sólo la edición proverbial menadrea grecoeslava de Vatroslav Jagić (1892a: 6), hace confluir estos dos dichos. En la edición de Viktor Semënov (1892) estos aforismos no aparecen en un orden correlativo, por lo que podemos pensar que probablemente el escriba se encontró con un hueco en el texto y no pudo restaurarlo como los editores posteriores hicieron. En los manuscritos H y G encontramos las sentencias relacionadas en folios separados, no vinculadas, aparte de que no se atestigua en H parte de la máxima conjunta Sr: ВСАКЪ КОЖЫН НА ЁМДЖЕ АЦЕ ѠБЫКЪ ТО Ї ТВОРѢ. (G)²³ ΜΗΛΟΒΑΤΗ ΛΕΠΟ Ξ ΟΒΝΔΗΜΑ'. (H) ΜΗΛΟΒΑΤΗ ΛΕΠΟ ΕΣΤΥ ѠΒНДНМАГО. (G)²⁴

Al margen de los problemas de fragmentación textual y de grado de pervivencia, estas producciones gnómicas están en todas sus vertientes eslavas muy cristianizadas, si las comparamos con la fuente grecobizantina original. El texto eslavo en el manuscrito Sr parece provenir de otro origen griego, distinto del presentado por el editor Jäkel (1964: 46). Parece tratarse

²¹ v.l. Εν τοῖς κακοῖς δε τοὺς φίλους εὐεργετεί 147 W. Meyer *apud* Vatroslav Jagić (1892a: 6)

²² En Vatroslav Jagić (1892a: 6) se juntan dos sentencias que en Viktor Semenov 1892 (19, 25) aparecen por separado (107 y 108 en Moreno Morani 1996:45).

²³ Folio 214 recto (Semenov 1892: 25)

²⁴ Folio 214 recto (Semenov 1892: 25)

esta fuente eslava de una traducción del verso encontrado en Meyer: *v.l.* *Εν τοῖς κακοῖς δε τοὺς φίλους εὐεργέτει*²⁵. Las nociones eslavas de gratitud o de ser agradecido (БЛАГОДѢТН) se oponen a los bienhechores del texto griego (οἱ παθόντες εὖ), las traducciones eslavas del oprobio o del mal obrar “ѠБІДНМАГО” contrastan con los que odian en griego (μισοῦσι), mientras que el amor cristiano (МІЛОСНАТН) hacia el ofendido se convierte en el benefactor griego (εὐεργετας). Este término εὐεργετας podría hallarse extremadamente unido a Dios en la mente monacal ortodoxa eslava; el ser humano se alza como el malhechor en sempiterna oposición al Absoluto bienhechor. En Romanos 2:11 los contenidos de la justicia divina entran en conexión con la malversación humana: "Porque Dios es imparcial." (*Biblia de Jerusalén* 2009), en la lectura rusa: Ибо нет лицепріятия у Бога. (*Texto Sinodal* 1876); esta idea de la incorruptibilidad divina comulga de algún modo con el pensamiento en Deuteronomio 10:17: “porque Yahvé vuestro Dios es el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios grande, fuerte y terrible, que no es parcial ni admite soborno.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el versículo ruso escribe: ибо Господь, Бог ваш, есть Бог богов и Владыка владык, Бог великий, сильный и страшный, Который не смотрит на лица и не берет даров, (*Texto Sinodal* 1876).

El griego παντες, “todos”, está bien preservado en el eslavo многащн, que podría reinterpretarse también en conjunto con чл(о)к(ѣ)щн, “todos los del género humano”. La traducción de μισοῦσι, “odian”, como крнко к’то ткорнть, “quien comente falta/ofensa/injusticia” en Sr es una cristianización del más rotundo aborrecimiento griego. En la expresión ѠБЫКЪ ТО Ы ТКОРЊ, “costumbre incluso comete”, que se encuentra en el manuscrito G, asistimos a un paso ulterior en la cristianización, donde tenemos incluso más una sustitución que una traducción propiamente dicha: con ѠБЫКЪ el traductor suprimiría toda posibilidad de sentimientos injuriosos y nos llamaría al amor en toda ocasión y como hábito. La cristianización se vuelve obvia, si aceptamos que los proverbios iban seguidos de algún modo en los manuscritos originales con que trataran los copistas eslavos.

En cualquier caso, крнко к’то ткорнть у ѡще ѠБЫКЪ ТО Ы ТКОРЊ podrían también relacionarse con el participio griego εὐεργέτας, como continuación de la sentencia precedente збывають многащн бл(а)год(а)ть, “se olvidan muchos de agradecer”, de forma que el traductor eslavo continúa desarrollando el pensamiento de evitar la aversión y de moralizar. Los conceptos griegos como μισοῦσι y εὐεργέτας se oponen radicalmente en la mentalidad escribana. De hecho, el escriba en Sr ha separado ambas sentencias con una coma para diferenciar el mundo del mal, del mundo del bien, invitando a amar más allá de toda dicotomía al que fue

²⁵ Vatroslav Jagić (1892a: 6).

zaherido. En todo caso el griego τοὺς ἐϋεργέτας podría ser igualmente asociado con el eslavo нмѣѣ en Sr o нѣ ѣмѣѣ en G. Para concluir, tanto вѣакъ кѣждо нас(ѣ) como вѣакъ коѣмъ en los manuscritos serborusos parecen obedecer al griego ἔνιοι.

El proverbio griego 492 recupera la idea del mal en tanto que daño infligido a otro ser humano por la conducta inapropiada de uno primero. Este monóstico retoma la idea del pecado o del maltrato como una ley que San Pablo llama la ley de la muerte, y que en Romanos 7:22-25 viene refutada por la fe, en palabras donde se asegura que la separación del hombre del pecado se efectúa sólo cuando se une por la fe a Cristo, que no sólo le prohíbe pecar, sino que limita su culpa. Lo que separa al creyente de la culpa teológica o infracción no radica en una prohibición, sino en el poder salvador de Dios: “Por una parte, me complazco en la ley de Dios, como es propio del hombre interior, pero a la vez, advierto otra ley en mi cuerpo que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mi cuerpo. ¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte? ¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor!” (*Biblia de Jerusalén* 2009). En la variante rusa leemos: Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти? Благодарю Бога моего Иисусом Христом, Господом нашим. Итак тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха (*Texto Sinodal* 1876). Aquí se halla quizás la razón de que en el aforismo a examen se aluda al cariz insufrible o insoportable del mal de ciertas conductas o tipos sociales, como el bribón con dinero griego o los juicios comprados esclavos:

Μαστιγία <ς> εὐχαλκος ἀφορητὸν κακόν. (492)

Un bribón con dinero es un mal insoportable.

сѣди ѣ мзѣ въ нестерпѣнѣи злѣ. || (G)²⁶

El juicio del inútil es un mal insoportable. (Mi traducción)

Existen diversos problemas de traducción en esta sentencia, si acaso podemos considerarla como tal transferencia, y no como un proverbio de fuente no menandrea. Moreno Morani (1996: 72) tiene acceso a dos

²⁶ Los testimonios que siguen son una reconstrucción planteada por Moreno Morani (1996: 72), a partir de las fuentes que él también aporta G y Sc, que transcribo bajo R:

сѣди мзѣ въ нестерпѣнѣи злѣ. (R)

сѣди ѣ мзѣ въ нестерпѣнѣи злѣ. (G)

сѣди мзѣ въ нестерпѣнѣи злѣ. (Sc)

testimonios eslavos asignados al griego 492, que también se transmite problemáticamente; estos manuscritos son Sc y G, sobre los cuales el editor plantea una mixtura en la versión bautizada R, hipotética. Si queremos admitir una traducción muy libre, tenemos entonces que centrarnos en los documentos atestiguados, Sc y G, sobre todo en G, por tanto en cuanto resulta la única evidencia a la que accedemos directamente en edición diplomática de Semenov (1892: 28).

En lo alusivo a la primera parte de la sentencia, es decir, el griego $\mu\alpha\sigma\tau\iota\gamma\iota\alpha$ <ς> $\epsilon\gamma\chi\alpha\lambda\kappa\omicron\varsigma$, "el juicio del inútil", se reinterpretaría en los manuscritos eslavos de formas diferentes, como son $\epsilon\lambda\delta\eta\eta$ $\mu\alpha\lambda\alpha\eta\kappa\alpha$ (Sc) o $\epsilon\lambda\delta\eta$ η $\mu\alpha\lambda\eta$ (G). En Ralja M. Ceitljin (1999: s.u.), la palabra $\epsilon\lambda\delta\eta\eta$ se utiliza en el sentido eslavo de: "juicio". El adjetivo antiguo eslavo $\mu\alpha\lambda\alpha\eta\kappa\alpha$ no se encuentra recogido, pero sí el sustantivo $\mu\alpha\lambda\alpha$, que se describe en los significados de: "recompensa, honorarios", "pago, salario, precio". En lo relativo al griego singular neutro sustantivado $\alpha\phi\omicron\rho\eta\tau\omicron\nu$ $\kappa\alpha\kappa\omicron\nu$, "un mal insoportable", el único manuscrito eslavo atestiguado al que accedemos, es decir G, presenta una peculiaridad en la traslación del griego aludido como κ $\eta\epsilon\sigma\tau\epsilon\rho\eta\eta\eta$ $\lambda\alpha$, "en la insoportabilidad del mal". En Ralja M. Ceitljin (1999: s.u.), el adjetivo $\eta\epsilon\sigma\tau\epsilon\rho\eta\eta\eta$ se define en el uso de: "insoporable" y en equivalencia directa con el griego $\alpha\phi\omicron\rho\eta\tau\omicron\varsigma$, "insoporable, insufrible". Sin embargo, no encontramos en la misma autora (*ibid.*) una formación que pudiera remitirnos a $\eta\epsilon\sigma\tau\epsilon\rho\eta\eta\eta$, un neutro en antiguo eslavo del tipo de * $\eta\epsilon\sigma\tau\epsilon\rho\eta\eta\eta\epsilon$, "insoportabilidad, insufribilidad". Podría tratarse de un rasgo dialectal de los manuscritos rusos. En Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.), tampoco se testimonia esa forma hipotética. Lo que sí se atestigua son los adjetivos $\eta\epsilon\sigma\tau\epsilon\rho\eta\eta\mu\eta\eta$, $\eta\epsilon\sigma\tau\epsilon\rho\eta\eta\eta\eta$, y el también proverbial, si bien con realización ortofonética distinta, $\eta\epsilon\sigma\tau\epsilon\rho\eta\eta\eta\eta\eta\eta$.

Tras la información lexicográfica carecemos de certezas mayores sobre la relación entre las fuentes griega y las eslavas. Con todo, podemos plantear que Sc escribe algo así como: "Un juez no debe tolerar el mal" (donde $\epsilon\lambda\delta\eta\eta$ podría ser un dativo singular o un nominativo singular); el problema con este tipo de suposición reside en que entonces $\mu\alpha\lambda\alpha\eta\kappa\alpha$ debería ser reflexivo para comprenderlo en un significado lógico en el pleno de la sentencia: recibir, en lugar de dar. Otra propuesta podría considerarse: "No toleres el mal de los jueces" ($\lambda\epsilon\lambda\mu\alpha\lambda\alpha\eta\kappa\alpha$??). El problema en esta clase de proposición radica en si puede constituir $\mu\alpha\lambda\alpha\eta\kappa\alpha$ un genitivo plural de un adjetivo que además no se halla atestiguado?.

En cuanto a la versión testimoniada por G, podemos plantear una lectura de la clase de: "Juzga sin tolerar el mal del soborno". La grafía supraescrita Δ se asume caída, para que logremos un verbo imperativo que nos remita al preservado $\mu\alpha\lambda\alpha\eta\eta$, pero en tal caso, ¿cómo seguimos explicándonos una desinencia de imperativo en η ? También podemos interpretar un texto de la clase de: "Un juez y los sobornos son males hasta un punto intolerable", que se acerca más a lo que querríamos, sobre todo si tenemos en cuenta la fuente griega, pero que no puede desprenderse

exactamente de la fuente G. También cabe en cierta medida sugerir una interpretación al estilo de: “Un juez y los sobornos están fuera de lo soportable del mal” (donde “fuera” lo rescatamos de un hipotético **вънѣ + стѣрпѣнїи**).

Conclusiones

Como vemos, la injusticia hace su aparición en distintas apariencias en la antología eslava de los proverbios de Menandro. La iniquidad se mira en el Menandro grecobizantino en relación con la amistad, con la justicia, con la hospitalidad, con la humanidad, con el dinero, con la ingratitud. En el contexto cristiano, la ilegitimidad se percibe en las mismas colocaciones semánticas, si bien sufre transformaciones ideológicas distintas, a veces más sutiles que otras.

A menudo se propone la alternancia léxica, que también se alza como línea divisoria de alguna clase, no podemos probar que dialectal o recensional, como tampoco cívica o religiosa, entre las redacciones serbia y las rusas, entre las variantes **крѣк-нѣпрак** en respuesta al griego **ἀδικεῖν**; estas raíces alternas aparecen en proverbios que constatan lo injusto que es afligir al amigo (Sr 9, H y G), o sobre el justo como el que no comete injusticia (cristianización eslava del griego que elige no cometer la ilicitud, frente al eslavo que, más que elegir, no la comete: Sr 28, G, Spc 22, Spc Sem 21, S y P).

Con la verbalidad **обидѣти - обидѣти** se trasladan proverbios sobre la evitación de ofender al huésped (Sr 218, H y G), el imperativo de no cometer injusticia (Sr 339, H y G), o el mandato de no efectuar acciones arbitrarias (Sr 295, H y G). Las injusticias que alimentan a muchos, expresadas con el griego **τὸ δίκηματα** se trasladan en los manuscritos de sendas adscripciones como **крѣкнѣ** (Sr 306, H y G). La sentencia más problemática del grueso de proverbios que incluyen el concepto clave de la injusticia, nos la ofrecen las traducciones esclavas Sr 103 y G, aunadas a Sr 104 y G, en contenidos trabados que denuncian cómo muchos se olvidan de agradecer al bienhechor e incluso otros odian a sus bienhechores; las fuentes esclavas proponen para el odio en Sr **крѣко кѣ**, (la atribución resulta muy problemática, pero, ¿en respuesta al griego **δὲ καὶ μισοῦσι**?), frente a un quizás secundario (por alejarse de la idea de la ofensa contenida en el odio y asemejarse a un error de lectura a partir del testimonio serbio) en G **обыкѣ кѣ**.

En la mentalidad eslavo ortodoxa, la percepción de la palabra llave de la injusticia se respeta por lo general, y las sentencias estudiadas experimentan cambios gramaticales e ideológicos que pueden sintetizarse en la identificación del injusto con el ofensivo, el incorrecto o el inapropiado, el que peca o falta de alguna manera, y, por ende también de la injusticia con la ofensa, la incorrección, la inconveniencia. La moral cristiana vertida en los proverbios menandreos puede coincidir en ocasiones con los aforismos compilados en *Melissa* (Viktor Semenov 1968), como el

localizado aparentemente en Sirac: “Da limosna y no incurras en pecado”, ДАН БЛГОУЧѢМОУ, А ГРѢШНИКА НЕ ЗАСТОУПАИ (Semenov 1968: 73), o como el atribuido esta vez a Filón (en la fuente griega se lee Filemón, no obstante): “El hombre sabio es no el que no injuria (ofende), sino el que pudiendo ofender, no quiere”, МОУЖЬ ПРАВДНЬКА КЕСТЬ НЕ НЖЕ НЕ ОБИДНѢ, НО НЖЕ ОБИДНТИ МОГА, ТО НЕ ВЪСХОЩЕТЬ (Semenov 1968: 52), o el de Aguesilao: “La hombría no tiene beneficio/provecho, cuando no tiene justicia” (МОУЖЬСТВО НѢ ПОЛЪЗА, АЩЕ НѢ ПРАВДЫ). También en *Melissa* (Semenov 1968: 53) se recogen proverbios sobre la incompatibilidad de la deslealtad con la justicia, como el atribuido a Filón en la fuente eslava, a Menandro en la griega: “Del hombre bueno no esperes un mal, el hombre justo e inteligente no sabe ofender” (ОТЪ БЛГО МОУЖА НИЧТОЖЕ НЕ ЧАН ЗА, ПРАВОКОВАРЕН ЖЕ МОУЖЬ НЕ ВѢСТЬ ОБИДѢТИ), o el diálogo entre Zenón y algún discípulo: “Zenón el estoico fue preguntado cómo puede el hombre, cometiendo injusticia contra a otros, esconderse de Dios, y Zenón respondió: no puede ni en pensamiento”, ЗННОНЪ СТОИКИНСКЫН ВЪПРАШАЕМЪ БЫ, АЩЕ МОЖЕТЬ ЧЛВКЪ, ОБИДА НИѢХЪ, БѢ ОУТАНТИСА, И ОТЪВѢЩА • НЕ (МОЖЕТЬ НИ ПО)МЫСЛЕНЪ (Semenov 1968: 52-53).

La injusticia, en efecto, se expande por doquier, nutricia de multitudes. Fedotov (1966 II: 51-52) explora el origen de tal mentalidad en el espíritu religioso desprendido de la compilación didácticoreligiosa *Esmeralda* (*Izmaragd*):

The idea that truth and justice have hopelessly perished in this world, which was found in the first Platonic parable²⁷, took strong roots in Russian soil or perhaps even sprang from it. ‘Truth and untruth’ or ‘justice and injustice’ is the title of another chapter of the *Izmaragd*, of great moment for the history of Russian ethics. ‘In the beginning, God created justice in men, but later, through the devil’s action, injustice rose up and men accepted and loved injustice, abandoned and repudiated justice, and justice let them walk after their heart’s desire’.

De la concepción de que la injusticia habita en cualquier lugar de la tierra, se comprende la copia (adaptación, sustitución) de proverbios menandreos que traten de definir al hombre justo, distanciándolo de la improcedencia terrenal y aproximándolo quizás a la divinidad; Fedotov (1966 II: 52) explica la importancia del enfoque ético medieval de la ilegalidad desde esta misma perspectiva:

²⁷ Fedotov (*ibid.*) alude al relato platónico sobre una mujer embarazada que fue arrojada a prisión y dio a luz allí, donde el niño creció sin experiencia del mundo visible ni de su belleza. A pesar de que la madre le hablaba de esta belleza, el hijo no cree en estos cuentos, porque está acostumbrado a la oscuridad.

For the first time this theme makes its appearance (in the fifteenth century) in written literature. In Russian folklore it is developed in songs and tales and, in fact, became one of the deepest convictions of the Russian people: 'Justice lives in heaven, injustice on earth'.

La evitación exigida en los proverbios menandreos de las injurias contra el huésped puede desgajarse de un ánimo monástico por vivir al máximo según los preceptos justos celestiales. Fedotov lo expresa asegurando que en el *Izmaragd*, a pesar de todo, se lucha por la justicia en la tierra (1966 II: 52):

Yet, in the *Izmaragd*, this concept (se refiere al triunfo terrenal de la injusticia, y a la relegación de la justicia a lo celestial) is still free from dangerous social quietism and resignation. At first the triumph of evil is ascribed to man's free will – free even now as it was in the beginning of time. (...) Even the victory of evil is not definite. Life is represented in a true Christian sense as a struggle between the powers of Good and Evil, and a man has his part in it.

Las ofensas contra el extranjero (el huésped o el pobre) y el amigo se denigran a partir de una creencia en la libre voluntad de no morir a la justicia o equidad en pos de la injusticia propia de la ética cristiana básica de *Esmeralda* en su versión antiguo rusa: "tenemos libre voluntad y por nuestra libre voluntad perecemos al abandonar la justicia, y hacemos el mal, sabiendo la verdad...", (*ibid.*).

La inmoralidad proverbial menandrea del olvido hacia el que hizo bien también comunica con la idea de la caridad que Fedotov (1966 II: 53) desarrolla a partir de la exploración de los principios morales que vertebran el *Izmaragd*:

Placed in the struggle of this life, which has no meaning other than as a preparation for the future life in heaven, man must be guided by two moral principles. One is positive, the law of charity; the other negative, the fear of God. The old Jewish-Christian ethical dualism (phobos and agape), which can be observed in documents of Kievan Russia, runs through all the medieval period as well.

La piedad se vuelve responsable de la aparición de las sentencias en contra de las injurias (injusticias) al hermano (huésped, amigo).

“No pises a alguien que es desgraciado,
porque todos estamos sometidos a la misma fortuna.”

Menandro (IV a.C.)

3. El tema del destino

Fortuna

La palabra griega *τύχη*, “fortuna, providencia, destino”, se alza quizás como uno de los términos más problemáticos para los traductores eslavos tempranos. Se enfrentan a un lexema que ya en griego arrastra un complejo historial de cambios semánticos, de modo que los escribas tienen que reinterpretar y renombrar toda una gama de conceptos filosóficos, algunos de ellos paganos más que cristianos, todos designados por la voz *τύχη*, y que deben servir a un nuevo contexto gnómico: el de la *Slavia Orthodoxa*. Su tarea dista de ser sin más la transferencia del “significado” de una lengua a otra; su reto consiste en encontrar los mecanismos nativos apropiados para trasladar conceptos complejos. Los escribas reconstruyen la imagen grecobizantina de la fortuna con arreglo a un ideal de vida práctica cristiana que se espera de la persona que llaman “sabio”, en este caso incluso “afortunada”. Este ser humano “sabio” o “afortunado” bien puede consistir también en el copista eslavo, fiel cristiano, que revisa la noción de la fortuna emulando los discursos filosóficomorales y las temáticas sapienciales de los apóstoles y de los Santos Padres de la Iglesia, transmitidas en lengua griega. Para el eslavo, la fortuna debe formar parte de un código moral universal que llegue a todos los miembros de la sociedad. La función de la “fortuna” en el espectro de la literatura didáctica estriba en facilitar el alcance del mundo espiritual y predestinado del ser humano, tras hacer acopio de las normas de la ética cristiana feudal susceptibles de cumplirse o de romperse. Los aforismos del Menandro ático que versifican la fortuna contribuyen a delinear un tipo de sabiduría que pone al desnudo antropológico el destino humano, con cierta independencia de las ideologías cristiana y feudal. Los traductores eslavos recogen las citas menandreas sobre la fortuna como valor universal trascendente, y las asimilan a una moralidad con propósitos parecidos de universalismo.

Si nos centramos en el uso del lexema *τύχη* en el griego bizantino y en el Nuevo Testamento, como se ilustra en los distintos diccionarios, descubrimos que en Evangelinus Apostolides Sophocles (1914: *s.u.*), este

término se define como sigue: 1. *chance*, 2. *Genius, tutelary deity*, 3. *Fortuna, the goddess of Fortune*. De manera similar, Geoffrey William Hugo Lampe, en su diccionario de griego patrístico (1968: *s.u.*), nos da como definición primaria: *the good which man obtains (tygchánei) by the favour of the gods, good fortune, luck, success*; en este significado, τυχή tiende a aparecer en combinación con palabras como divinidad, deidad o salvación. Más adelante Geoffrey W. H. Lampe (1968: *s.u.*) describe τύχη como: *generally, fortune, chance, good or bad, and not very often used in a positive sense, so that one should read more frequently: ill-fortune, ill-luck; a chance, hap, accident (mostly of mishaps, misfortunes)*. De un modo relevante, todos los ejemplos de Lampe (1968: *s.u.*) proceden más de las obras clásicas que de las Sagradas Escrituras, donde τύχη aparece en raras ocasiones. Cita a Platón para ilustrar τύχη en el sentido de “fortuna en general”, a Aristóteles para la acepción de los “accidentes de la vida”, que muestran que vivir de acuerdo a la virtud no por obligación trae la felicidad; y a Epicuro para la utilización de “oportunidad” (*chance*). Además el autor (1968: *s.u.*) cita un uso de τυχή como la fortuna personificada del emperador romano (*genius Caesaris*).

En el contexto griego del Nuevo Testamento y de otra literatura cristiana temprana, Frederick W. Danker (2000: *s.u.*) muestra de un modo explícito lo restringido que resulta el término en las Escrituras cristianas; sólo aparece una vez en Lucas 10:31 y en algunos manuscritos (en algún registro del versículo griego de fuente internauta biblos.com, por ejemplo, no se ofrece esta raíz, sino συγκυρία, “coincidencia”; la traducción española escribe: “Casualmente, bajaba por aquel camino un sacerdote que, al verlo, dio un rodeo”, *Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa aporta: По случаю один священник шел тою дорогою и, увидев его, прошел мимо. (*Texto Sinodal* 1876).

El verbo τυγχάνω, “pegar, golpear”, “dar en, chocar contra”, “dañar, afectar, golpear” (Liddell y Scott 2007: *s.u.*) se yergue como una unidad léxica más frecuente que el sustantivo τύχη; denota un estado que emerge sin intervención o control humanos, es decir, de fortuna¹. En todo caso, somos incapaces de establecer si los traductores eslavos relacionan el verbo en cuestión con el sustantivo τύχη. Si así lo hacen, podemos presentir una visión de la ventura enlazada de un modo consciente o inconsciente con el aticismo pagano de Menandro. En sus comedias, la fortuna no guarda relación con los cálculos humanos, y la persona justa puede verse envuelta en desgracias no merecidas, que lo obliguen a abandonar sus estándares espirituales. Los talentos que la estrella le concede a los personajes pueden convertirse en inútiles por la fuerza de los eventos.

¹ V. algunas proximidades semánticas entre esta noción de τυγχάνω y la conceptualización de sus parientes ἐβτυχέω-δυστυχέω, más abajo en esta sección, en las páginas 370-397.

No existe el final feliz en las fuentes cómicas menandreas, muy maltrechas y reconstruidas en parte gracias a su producción proverbial². Mientras que las comedias tradicionales finalizan con el éxito del héroe, en virtud de emblemas del tipo de: “La fortuna favorece al valiente” o “Dios cuida al virtuoso”, Menandro parece a los críticos como Thomas B. L. Webster (1960: 201) demasiado racional para tolerar este optimismo. Los traductores eslavos se hacen eco relativo de estas innovaciones tragicómicas en la percepción del ser afortunado y desafortunado.

Tal vez la voz τύχη resulte entonces hasta cierto punto rara en los contextos cristianos porque manifiesta una ideología pagana en demasía, en lugar de la percepción de providencia divina aceptada en el cristianismo; tal y como anota Gerhard Friedrich Kittel (1976 VIII: 242), *in the NT message there is no room whatever for týche* (“no hay en el Nuevo Testamento espacio alguno para týche”). Mientras que los compiladores bizantinos de los proverbios menandros parecen libres de problemáticas con τύχη, a pesar de sus tonos paganos y debido a su educación clásica, los traductores eslavos, sin embargo, al carecer de una herencia clásica, se muestran quizás menos tolerantes a ciertos términos idólatras en potencia. Un ejemplo claro de estas reelaboraciones ideológicas reside en la comparación de las sentencias eslavas que introducimos a continuación: las traducciones del griego 577; en ellas la casualidad de lo azaroso que distribuye la vida de las gentes según los eruditos bizantinos, se transforma en la intervención divina en el reparto de las personas desde la perspectiva eslava. Todas las versiones, tanto la griega como las eslavas, se empapan de una vaga idea de distribución arbitraria o antojadiza del bien (es decir, la bondad como lo que se da o se quita, puesto que el bien como tal no se nombra), o al menos dejan por determinar los criterios distributivos de la fortuna; en los versos eslavos queda patente y manifiesta la importancia de la justicia divina por encima de la comprensión humana de los misterios de Dios (no sabemos a quién da y a quién quita en concreto la divinidad y tampoco por qué). En el proverbio griego el factor insondable de la pauta de difusión del azar que otorga o arranca cosas indeterminadas a los seres humanos, va contenido en el vocablo para fortuna, τύχη:

Οἷς μὲν δίδωσιν, οἷς δ' ἀφαίρεται τύχη. (577)

El azar a unos da y a otros quita.

Щѣмь даѣтъ б(о)гъ, а доуѣмь ѹмѣтъ. (Sr 279)

Ѡбѣмъ даѣтъ бѣгъ а доуѣмъ оуѣмѣ. (H y G)

²Así lo estudia Thomas Bertram Lonsdale Webster (1960:196-201). En cualquier caso, como apostilla el doctor Juan Antonio Álvarez Pedrosa (comunicación personal a la autora en 2009), es cierto que en el año 1960 sólo existían reconstrucciones de comedias de Menandro a partir de los proverbios, pero con posterioridad apareció una comedia completa de Menandro en un papiro de Egipto; para detalles más exhaustivos al respecto, referimos la edición de las *Comedias de Menandro* de Pedro Bádenas de la Peña (1986).

El original griego parece entonces perpetuar la ideología pagana; τυχη se presenta como un agente personificado, el Azar. Como contraste, los traductores eslavos sustituyen esta contemplación politeísta del Azar divinizado por una referencia directa al dios cristiano. Los copistas eslavos pueden estar asociando el verso de Menandro con citas bíblicas muy conocidas, como son 1 Samuel 2:7 (*The Lord makes poor, and makes rich; he brings low and lifts up*, “Yahvé enriquece y despoja, abate, y ensalza”, según la *Biblia de Jerusalén* 2009; Господь делает нищим и обогащает, унижает и возвышает., de acuerdo con el *Texto Sinodal* 1876) y Job 1:21 (*The Lord has given, the Lord has taken away*, “Yahvé me lo ha dado y Yahvé me lo ha quitado”, *Biblia de Jerusalén* 2009; Господь дал, Господь и взял; да будет имя Господне благословенно!, *Texto Sinodal* 1876). Sin embargo, la sustitución directa de ⲉⲣⲁ allí donde leemos τυχη se nos antoja excepcional. Lo que sucede más a menudo es que los traductores eslavos se sirven de la palabra ⲉⲗⲟⲩⲥⲁⲛ, “caso, suceso”, “casualidad”, para la traducción de τυχη en tanto que oportunidad, azar o destino, se tilde de malo o bueno. En antiguo eslavo esta voz se halla bien atestiguada, sobre todo como traducción del griego συντυχια, “accidente, caso, fortuna”.

En el seno de la tradición eslava alternan los aspectos verbales perfectivo (Sr ⲁⲗⲧⲏ) e imperfectivo (H y G ⲁⲗⲉⲧⲏ). Según queda manifiesto en Ralja M. Cejtin con respecto a los distintos lexemas eslavos para la idea general de “dar” (1999: s.u.), el perfectivo ⲁⲗⲧⲏ tiene una incidencia mucho mayor en los testimonios antiguo eslavos (más de mil instancias), mientras que el imperfectivo ⲁⲗⲁⲗⲧⲏ ocurre con menos frecuencia (más de cien). En 11 códices antiguo eslavos se utiliza el verbo ⲁⲗⲧⲏ, de acuerdo con Cejtin (1977: 38), si bien la autora no nos informa de la sistematicidad de aparición del par aspectual ⲁⲗⲁⲗⲧⲏ (*ibid.*). Además registra el empleo de ⲁⲗⲧⲏ como formante en la palabra ⲑⲁⲛⲙⲟⲗⲁⲅⲏⲥⲏ y en tanto que una de las propuestas de traducción evangélicas del griego εὐδοκεῖν, “decidir, resolver”, en un fragmento de Lucas 7:41 según el código Supr: ⲁⲗⲉⲅⲏⲥⲟⲩ ⲑⲁⲛⲙ’ ⲛⲉⲕⲟⲙⲟⲩ; en castellano: “Un acreedor” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en ruso: у одного заимодавца (*Texto Sinodal* 1876). A nuestros fines el registro en cuestión resulta poco aclaratorio.

Dentro del proverbio en análisis podríamos sostener que la elección de un perfectivo “dar” por parte del escriba serbio anclaría la dádiva a una puntualidad futura (la salvación), en virtud de la que interpretamos una lectura: “Dios dará a unos y quitará a otros” (con un tinte escatológico y salvacionista), en oposición al imperfectivo preferido por los copistas rusos, que extienden la acción dadivosa de Dios en el tiempo y su continuidad: “Dios da a unos y quita a otros”. La pauta habitual dentro del corpus menandro eslavo de las sentencias radica en que las versiones de redacción rusa (sólo cuando no siguen el protógrafo serbio, claro, es decir, en su mayoría H y G, en oposición a Spc, Spc Sem, S y P que suelen reflejar la lectura serbia, a pesar de su procedencia rusa) tienden al aspecto perfectivo

y la variante serbia al imperfectivo; esta muestra proverbial iría en contra de la tendencia extendida³.

La entrega tiene su contrapartida en la sustracción divina (el castigo); en Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*) se atestigua la voz **отъимати** en correspondencia con el griego **ἀφαιρεῖν**, entre otros, y en los significados de “quitar, confiscar” y de “quitar, arrebatar, sustraer, restar”. Este verbo, de todos modos, se refleja en los manuscritos menandros de origen serbio y de recensión rusa con una simplificación consonántica y una confusión ortográfica **ѣ - ѣ**, **оу** en los sentenciosos **ѣиметь- оѣмѣ**.

El proverbio griego 740 abunda en la concepción de lo eventual propicio para la realización de las cualidades personales; las técnicas y las destrezas del ser humano se ven asistidas entonces por circunstancias ajenas a la persona, pero capaces de incidir en ella; intuimos que los escribas eslavos aceptan lo fortuito de la coyuntura o del caso, pensando tal vez en el ámbito más amplio del trabajo, de modo que se asume que la suerte ayuda en el tajo, aunque la labor no pueda interferir en la (mala o buena) ventura, motivo por el que quizás se llame también al esfuerzo personal, por si se tropieza con un revés de la suerte, o dicho en registro coloquial, por si vienen ocasiones “maldadas”; en *Eclesiastés 10:10* la circunstancia de una fragua incompleta puede generar esfuerzo y técnica: “Si se embota el hacha y no se afilan sus caras, hay que aumentar el esfuerzo: también supone ventaja hacer uso de la maña.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en cotejo con el ruso: Если притупится топор, и если лезвие его не будет отточено, то надобно будет напрягать силы; мудрость умеет это исправить. (*Текст Синадальный* 1876):

Τύχη τέχνην ὀρθώσεν, οὐ τέχνη τυχήν. (740)

El azar endereza la habilidad del hombre, no la habilidad el azar.

Дручан художество прѣмѣнить, а не художество дручан. (Sr 323)

случаи художество прѣмѣ а не художество случаем. (H y G)

La esfera léxica de esta palabra polisémica (случаи) incluye los conceptos de “accidente, circunstancia, situación, fatum, destino, predestinación”, y también “posibilidad, circunstancias”. Ralja Mixailovna Cejtin (1999: *s.u.*) confirma estas acepciones, puesto que traduce el término antiguo eslavo al ruso como **случайность**, “casualidad” e ilustra con un ejemplo que refuerza este significado (Supr. 314, 4): **въскръсшоу юмоу мѣнѣти начѣнѣтъ • ꙗко сѣлоуцаемъ нѣбынемъ ожн лзарѣ**, “él habiéndose levantado [de la muerte],

³ Referimos aquí las sentencias que rompen la pauta distributiva de imperfectivización serbia frente a perfectivización rusa en el seno de nuestro texto en análisis: Sr 23, H, G, Spc 17, Spc Sem 16; Sr 86, G, Spc 82, Spc Sem 81, S y P (donde los manuscritos menores varían además de prefijo verbal con respecto a G); Sr 127, H, G; Sr 371, H, G, Spc 259, Spc Sem 262, S y P; Sr 378, H, G, Spc 266, Spc Sem 269, S y P (donde S y P varían de prefijo verbal con respecto a todos los demás manuscritos).

empezarán a creer que Lázaro vino a la vida por algún accidente”. La lexicógrafa relaciona la voz *ελδῆαν* con las formas eslavas *приключан*, “de casualidad”, *прилоучан*. Esta última palabra denota lo que sucede “por casualidad”, *по прилоучаю*, al tiempo que se corresponde en un uso secundario con el vocablo griego *τυχη* en el sentido de “título, nombre”, “situación, estado, posición”, rusos *звание, положение*. Rescatamos para el análisis de los aforismos eslavos, el significado atestiguado que refleja una situación vital o posición o estado; estas tesituras o condiciones a su vez podrían connotar una vez más la idea de la labor. Aunque los escribas no proponen aquí *прилоучан*, lo traemos a colación por su imbricación conceptual con *ελδῆαν*. En cuanto al término sinónimo *приключан* se recoge en el mismo diccionario (Ralja M. Cejtin 1999: *s.u.*) en la significación similar de *случайно*, “por casualidad, por accidente”.

Al elegir *ελδῆαν* en los manuscritos proverbiales H y G como equivalente del griego *τυχη*, los traductores eslavos reflejan una o varias de estas ideas lexicográficas, a excepción quizás de la más tendenciosa desde la perspectiva teológica, “predestinación”. El escriba no está preocupado en apariencia por el destino, sino por los accidentes o las circunstancias del contexto en el que la destreza, en antiguo eslavo *χουδοжьство*, “técnica, destreza, artificio, artimaña”, se aplica.

Para traducir este mismo proverbio griego, el copista serbio utiliza una palabra distinta que se halla por atestiguar en los diccionarios: *λουчан*. Este vocablo resulta quizás una formación regresiva a partir de *λουχати εω*, una posibilidad sugerida por el doctor Daniel Collins⁴, o también un dialectalismo. Ninguna de estas hipótesis puede probarse en el seno de los trabajos lexicográficos consultados⁵.

Como contraste, sí podemos comprobar la palabra común a los traductores serbios y a los rusos con la que interactúan el sustantivo registrado *ελδῆαν* y el innovador *λουчан*, es decir, el neutro *χουδοжьство*, “la técnica”. En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), *хж дожьство* se atestigua en los significados de “sapiencia, sabiduría, conocimiento”, “ciencia”, ruso *мудость*, (griego *επιστημη*, “conocimiento, entendimiento, destreza, experiencia, sabiduría”, “conocimiento científico, ciencia”, Liddell y Scott 2007: *s.u.*), o de “técnica, destreza”, “artificio, maestría, habilidad”, “sabiduría, agudeza mental”, ruso *хитрость* (griegos *τεχνη*, “arte, destreza, método regular de hacer algo”, “modo, manera, medio en que se obtiene algo”, “arte, oficio, artesanía”, “maña, destreza”, “obra de arte”, *δελεασμα*, “cebo, anzuelo”, Liddell y Scott 2007: *s.u.*).

La palabra eslava para designar la técnica, *хитрость*, no desarrolla aún las connotaciones negativas de “astucia, argucia” que la emparentan

⁴ Comunicación personal a la autora, 2008.

⁵ Las fuentes consultadas son: A. S. L’vov (1966) Franz Miklosich (MDCCCXLV); Izmail I. Sreznevskij (1989); Ralja M. Cejtin (1958 y 1977); André Vaillant (1958 IV); V. N. Van Wijk. (1957); Henrik Birnbaum (1979); Antonin Dostál (1954); Tatjana Slavova (1989).

con la forma peyorativa de *λουκαλῆς*, “maldad, perversidad”, en textos posteriores (Kolesov 2004: 117-122). En nuestros proverbios la sabiduría práctica o la habilidad personales nos reconducen a la idea de la brega como fuerza humana regida por las circunstancias y, por ende, exigente de la responsabilidad individual. Esta noción la contiene la literatura aforística eslava que se traduce de Bizancio.

De acuerdo con Varvara Pavlovna Adrianova Perec (1972: 3-39), la producción didácticoreligiosa parte del concepto de una suerte contrapuesta de los ricos y los pobres (en esta sección, afortunados y desafortunados), que tiene su huella en los proverbios populares también. Nosotros nos fijamos ahora en la riqueza o la fortuna conseguidas por los poderes de uno mismo, con la tarea o afán (aquí destreza, habilidad que evocan también el oficio) y con la justicia. El laborío se yergue como uno de los rasgos característicos que se ensalzan en el *Izmaragd* (Perec 1974: 19). En las palabras del “apóstol” Pablo recuperadas de 2 Tesalonicenses 3:10, se postula: “Si alguno no quiere trabajar, que tampoco coma.” (*Biblia de Jerusalén* 2009), Иже кто ленится и не хочет делати, да не яст. (*Texto Sinodal* 1876).

La faena o el esfuerzo (encarnado en los proverbios menandreos en análisis en la destreza o habilidad, *χρῆς δόξυς*) proporcionan la supervivencia de la vida en la tierra (podemos suponer que nos protegen también de las desgracias inesperadas o casuales, de lo situacional expresados por *εὐχῆς*). En palabras de Juan Crisóstomo compiladas en el *Izmaragd* según la misma Perec (1974: 19): “Si cada uno dejara sus destrezas (ocupaciones), entonces no habría tierra, moriría nuestra vida” (Аще ли бо кождо оставил своя хитрости [занятия]⁶, то не бы вселена земля и погубло бы наше житие). Cada labradura productiva se considera práctica para la salvación del alma y trae ventajas materiales, tal como asegura la autora (*ibid.*).

Las sentencias serborusas menandreas Sr 323 y G, mediante la combinación de la habilidad con el azar, sugieren esta exigencia de una ocupación productiva mundana que permita reaccionar a los seres humanos en los contratiempos circunstanciales, e incluso que los haga mejores, una suerte de profesión espiritualizante: “Por esto precisamente me afano y lucho, ayudado por la fuerza de Cristo que actúa poderosamente en mí” (Colosenses 1:29, *Biblia de Jerusalén* 2009), en el cotejo ruso leemos: для чего я и тружусь и подвизаюсь силою Его, действующею во мне могущественно. (*Texto Sinodal* 1876). En el versículo griego tampoco se percibe la palabra para la técnica en concreto, pero sí se advierte la misma idea de la laboriosidad y fatigación a través de voces como *ἐνέργειαν* o *δυνάμει*.

El monástico griego 732 abunda en la repulsión mutua de los polos opuestos azar y razón (prudencia). El lexema *τυχή* podría dejar su huella

⁶ Adrianova Perec (*ibid.*) da entre paréntesis la traducción rusa actualizada para el sustantivo que ella considera un arcaísmo хитрости, es decir: занятия.

relativa en los eslavos *логан*, primero, *логачемь* - по *лѡчѡю*, después. En todo caso, tenemos muchas dudas en cuanto a la existencia de una fuente griega menandrea atestiguada en donde se asiente el germen de las traducciones eslavas que introducimos a continuación; tendemos a pensar que los monjes llevan a cabo una sustitución por aforismos cristianos de naturaleza similar, pero diferenciada del Menandro grecoeslavo; para colmo de males, parte de la tradición eslava se encuentra muy corrupta textualmente y debe ser restaurada sobre la base de testimonios menores:

Τύχη τὰ θνητῶν πραγμᾶτ', οὐκ εὐβολία⁷. (732)

Los asuntos de los mortales dependen del azar, no de la prudencia.

Логанъ ѿѣтъ члѡвѣчѣмь дѣланнѣмь трѣба, а не свѣтъ. (Sr 278)

*лѡчше ѿѣтъ*⁸ [*члѡ прѡѡбрѣтѣе дрѡгн*]. (G)

Логъ ѿ члѡвѣчѣмь дѣланнѣ трѣба а не свѣтъ :~ (Spc 253)

Логъ ѿ члѡ(ч)вѣчѣмь дѣланнѣ трѣба, а не свѣтъ : (Spc Sem 256)

Логъ ѿ члѡвѣчѣмь дѣланнѣ трѣба, а не свѣтъ : (S)

Τυχῇ τὰ θνητῶν πραγμᾶτ' οὐκ εὐβολία. (732)

Ουδεν κατα λογον γινεθ' ων ποιει τυχη. (*sent.* 35, *app.* 1 *apud* Jäkel 1964:125)⁹.

Nada de lo que hace el azar sucede conforme a la razón.

Ничтоже не бѡудѣтъ по волѣ ѿже се створитѣ логачемь. (Sr 246)

Никтоже свѣтъ по волѣ ѿже створѣѡ по лѡчѡю. (H y G)

Si aceptamos que, a pesar de lo anticipado, nos hallamos ante una traducción, proponemos entonces un doblete, por el que dos adaptaciones eslavas distintas pueden asignarse a una sola fuente griega. En el primero de los casos, más fehacientemente, en el segundo, de manera muy libre, en lo que podríamos tildar de paráfrasis. Procedamos por partes.

Las traducciones eslavas presentadas en primer lugar: Sr 278, Spc 253 y Spc Sem 253 ofrecen una lectura del tipo de: “Los asuntos de las personas son dependientes (se deben a) de la oportunidad, no del consejo (prudencia)”. Dicho de otro modo, los manuscritos eslavos leerían: “Para los asuntos humanos, la oportunidad es necesaria (es decir, inevitable), no el

⁷ τύχης... εὐβολίας Γ Σ son lecturas diferentes que refleja Jäkel (1964 :75) y también Brunck 483, según da fe Jagić (1892a: 14): Τύχης τὰ θνητῶν πραγμᾶτ', οὐκ εὐβολίας.

⁸ Semenov (1892: 31) nota que en el *mss.* falta; nos reenvía a *I.P.B.*, págs. 256-257.

⁹ También se recoge esta sentencia en Estobeo 1, 7, 5 (Men. II, fr. 464), según Jäkel (1964: 125) y según la propuesta reconstructiva de Vatroslav Jagić de la que se hace eco la edición de Jäkel 1964: 125, en el apéndice 1º también (*ibid.*): οὐδεν κατὰ τὴν γνώμην γίγνεται ὃ γίγνεται τύχη (Jagić 1892b: 35).

(los) consejo(s)”. De acuerdo con este análisis, los monjes transmitirían hasta cierto punto la idea griega de que no se puede eliminar el factor de la suerte (oportunidad). La frase griega τὰ θνητῶν πράγματ’ se reflejaría con propiedad en члoкѣчeмѣ дѣлaннeмѣ, salvando claro los reajustes morfosintácticos impuestos por la interpolación de тpѣбa, a la par que el vocablo εὐβολία podría haberse trasladado con el eslavo cкѣтн. Pese a todo, emerge una problemática esencial: ¿se atestigua тpѣбa en eslavo de recensión del Sur? El antiguo eslavo recoge тpѣбѣ (dativo) en el sentido de “es necesario” (Cejtlin 1999: s.u.). Además se inscribe la modalidad: тpѣбѣa en el sentido de “ser necesario”. La interpolación de тpѣбa sería una clarificación de una posible elipsis griega. Esta agregación requiere un dativo, así дѣлaннeмѣ.

El manuscrito G, aceptable en la parte inicial si contemplamos лѣчшe como error de lectura gestado en una comprensión dificultosa del raro aunque referenciado лoγчaн (Avanesov 1990: s.u.), parece espúreo para la segunda parte, que emana de una conjunción forzosa con otra sentencia del corpus menandreo. El escriba o editor hace coincidir ambas máximas basándose en la raíz común en члoкoм, y con el fin de restituir la parte final del verso perdida en los antégrafos que él maneja.

En lo alusivo a las traducciones elencadas en segundo lugar para el mismo griego 732, Sr 246, H y G, se nos antojan una ampliación o comentario sobre las versiones eslavas anteriores (Sr 278, Spc 253 y Spc Sem 253), donde proponemos una lectura del tipo de: “Nada ocurrirá de acuerdo con la voluntad- по вoлн / cкѣтѣ - (humana), que suceda por casualidad”. La razón (o la voluntad) y la casualidad también se oponen en algunas citas bíblicas, pero a través de la casuística concreta del ataque al arca de la alianza que sube a Israel, y no como axiomas teóricos, en 1 Samuel 6:9: “Luego fijaos bien: si toma el camino de su país, hacia Bet Semes, es él quien nos ha causado esta gran calamidad; si no, sabremos que no ha sido su mano la que nos ha castigado, y que todo esto nos ha sucedido por casualidad.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el versículo ruso escribe: и смотрите, если он пойдет к пределам своим, к Вeфсамису, то он великое сие зло сделал нам; если же нет, то мы будем знать, что не его рука поразила нас, а сделалось это с нами случайно (*Texto Sinodal* 1876), donde se recoge para la accidentalidad la misma raíz случ-.

El proverbio griego 392 continúa con las coyunturas vitales y los accidentes, asociados ahora una corriente particular del esfuerzo, trabajo o la habilidad: el estoicismo, como técnica de aguante; el plural τύχας, "circunstancias, vicisitudes", funciona como fundamento del ascetismo con que se insta a mirar el lado circunstancial de la vida; en los traductores eslavos pervive esta inclinación estoica con ciertas matizaciones de sentido y significado en torno al concepto clave de la eventualidad. En las compilaciones didácticas antiguo rusas creadas a partir de Bizancio, como por ejemplo el *Izmaragd*, entretejido muchas veces de retales variopintos de literatura bíblica (Adrianova Perec 1974: 13), se subraya la exigencia de la resignación a la propia suerte o destino sin objeción (...беспрекословного,

безропотного требования подчинения своей судьбе); se asegura que la paciencia en los sufrimientos debe unirse, en el cristiano modélico (y образного христианина), a la sensatez y a la humildad o sometimiento (co смирением и покорностью) y el cumplimiento del deber (долю); estas virtudes se oponen al orgullo o al engrandecimiento (величание). Las vicisitudes griegas o los pormenores esclavos del Menandro que introducimos ahora bien pueden significar esos padecimientos con los que el buen cristiano ha de ensayarse paciente, resignado, humilde o dócil (exento de pesadumbre):

Κουφῶς φερεῖν δεῖ τὰς παρεστῶσας τύχας. (392)

Hay que soportar sin pesadumbre las vicisitudes que nos sobrevengan.

Льгко ѣсть лѣпо приѣматн приходящѣе слоучаѣ. (Sr 177)

легко лѣпо ѣсть прїѣмѣти приходящаѣ случѣѣ. (G).

La traducción inglesa propuesta en la edición de Jonh Maxwell Edmonds¹⁰: *We should bear well the lot that falls to us*, con su alusión a *the lot that falls to us*, interpreta el verso griego como un comentario sobre el destino. El traductor eslavo traslada el plural griego con precisión, quizás en el significado aceptable desde la perspectiva ideológica monacal de “circunstancias”; de esta forma, evita la implicación de que hay una única o singular “fuerza del destino”, pronta a la deificación. En efecto, el sufrimiento va unido al destino humano, si bien en la “Eslavia” ortodoxa, las penas las envía la deidad y para soportarlas sin pesadumbre (κουφῶς φερεῖν, “soportar sin pesadumbre”, льгко ѣсть лѣпо приѣматн, “hay que aceptar fácilmente”), la persona debe atesorar paciencia y ánimo servicial ante las circunstancias acaecidas: приходящѣе слоучаѣ. La humildad y el servicio sincero se recogen en algunos discursos patrísticos traducidos al eslavo en el *Izmaragd*: así en “Discurso de los Santos Padres sobre cómo conviene vivir” (Varvara P. Adrianova Percec 1974: 13), se recuerdan la aceptación resignada y la modestia (кротость и смирение) para la salvación del alma (для спасения души).

Los monjes esclavos adaptadores de Menandro El Sabio dejan traslucir esta unión de la vida terrenal y el cúmulo de contrariedades o infelicidades (por lo que el término τύχας, “circunstancias, incidentes, infortunios”, se presta a una estigmatización negativa que refieren también Henry Liddell y Robert Scott 1996: *s.u.*: *ill fortune*, τὰς τύχας). Tienen tal vez en mente la preconcepción de que por la voluntad divina muchos lloran las desgracias debidas a los pecados de los otros, si bien en el infortunio los cristianos sufrientes se alegran por la promesa de una generosa recompensa por lo padecido en la eternidad venidera. San Juan Crisóstomo así lo asegura con la afirmación: “Queridos, no os golpeéis en la

⁵ Cf. Edmonds (1961: 925)

enfermedad o en la desgracia, pues todo daño es por la alegría sin fin que traerán", Любими, не стужайте си в беде или в болезни, - сия бо скорбь на бесконечную радость, ону приведет ны (*Enseñanza de Juan Crisóstomo sobre los que caen en desgracia y en pena (dolor)*), que citamos según Varvara P. Adrianova Perec 1974: 12).

También advertimos una interesante reelaboración ideológica del concepto de *τύχη* como "destino" en el proverbio griego 10, donde se exhorta a la unidad del ser humano en torno a una fortuna colectiva en la línea de la predestinación. La igualación del ser humano en una suerte comunitaria o universal, está marcada por el temor divino y la memoria de la muerte, que recuerda la comunión con el prójimo en la salvación o la condena del Juicio Final. La condición mortal de la existencia terrena exige a la persona recordar sus actos tangibles mundanos, de cara al tránsito a la eternidad; uno de los consejos básicos que aúnan a la persona en el consorcio compartido radica en considerar, ante el juicio divino, el amor sincero a todos los hombres y mujeres, que están hechos a semejanza divina, pues todos emanan de Adán; así lo apunta el libro misceláneo *Izmaragd*: в день страшного суда... искреняго си возлюби всякаго человека, по образу божию создана... от Адама (Adrianova Perec 1974: 24-25). Este tipo de pensamientos eslavo ortodoxos que sitúan al individuo de carne mortal bajo el mismo rasero fatídico o salvacionista, subyace de algún modo en los proverbios eslavos Sr 8 y sus correspondientes H y G que se atribuyen al monástico 10 y podrían entrañar una alusión velada a la reunión en torno a una misma Iglesia:

Ἄνθρωπος ὢν μεμνησο τῆς κοινῆς τύχης. (10)
 Puesto que eres hombre, acuérdate de la fortuna común.
 Чл(о)в(ѣ)къ сы помни смѣреннѣе приено. (Sr 8)
 члѣкъ сын помни сѣлѣчаа прѣно. (H)
 члѣкъ сын помни сѣлѣшая прѣно. (G)

Los manuscritos rusos H y G, que tal vez plasmen la lectura más antigua, utilizan сѣлѣчаа, "los sucesos" en el sentido de сѣдѣба, "juicio, determinación", "justicia, juicio justo" (Cejtlin 1999: *s.u.*), es decir, no un destino en el sentido de una fuerza impersonal, sino *fatum* común, o lo que resulta lo mismo, mortalidad; añaden приено, "siempre", porque los lectores monásticos deben contemplar su moralidad en todo momento, siempre. Los monjes eslavos no encuentran la necesidad de traducir κοινῆς, "común", ya que los adaptadores menandreos asocian de inmediato la idea de mortalidad con la percepción más amplia de humanidad y, por ende, con las virtudes morales de humildad y compasión (la intención del original griego). Este vínculo automático se constituye como el impulso de la innovación del manuscrito serbio. Aquí el traductor reemplaza сѣлѣчаа por смѣреннѣе, "humildad". Con probabilidad, la elección de esta palabra resulta un esfuerzo por enseñar los valores morales cristianos de la moderación por

encima del orgullo que nadie debiera sentir, puesto que todos se hallan bajo el mismo hado o necesidad, todos deben morir.

De acuerdo con Vladimir V. Kolesov (2004: 325), la lengua rusa multiplica los matices del “*fatum*” latino, que, en combinación con el ruso рок, “sino, fatalidad”, y con el significado latino de la fortuna, (ruso fortuna), constituyen la imagen del que está sometido a su suerte (жребий) Esta abundancia de significados explica que en la lengua rusa судьба, “fortuna fática” por así llamarla, y счастье, “suerte, fortuna”, confluyan de algún modo, pero que sólo счастье refiera la buena ventura. En el proverbio en análisis, precisamente *судьба* se alza como el lexema que coincide con *жизнь*, y ambos términos se entienden como el hilván de la vida misma, como la unión de los fenómenos naturales según lo comprendían los estoicos. Más tarde, los eslavos cristianizados asocian el sino expresado en *жизнь* con la esperanza, con la fortuna ligada al amor y al resto de los principios en los que se debe creer: uno ha de tener fe en el destino como una fuerza de la divinidad, el Dios cristiano. La utilización de *судьба* hace referencia a la medida del destino en dos direcciones: como causalidad y tiempo, como voluntad divina.

De modo similar, en el proverbio 470 el concepto de τύχη como rueda común universal se reanaliza en la traducción eslava desde un punto de vista negativo; el verso griego llama a la compasión hacia el desgraciado, de acuerdo con el criterio de fortuna general imperante en todas las vidas humanas; a su vez, los traductores eslavos heredan hasta cierto punto la noción del espíritu compasivo que ha de regir las vidas cristianas perfectas y encaminarlas hacia la liberación. El principio de la sabiduría resulta otra vez el miedo divino (страх господень, страх божий), como recordatorio de la muerte a cada paso. Así se manifiesta en distintos discursos patrísticos revisitados en la obra edificante *Izmaragd* en diversas redacciones: “Discurso sobre la enseñanza de San Basilio a todo ser humano” (Слово о наказании святого Василия ко всякому человеку), “Discurso de los santos padres sobre cómo conviene vivir al cristiano de San Pedro” (Слово святых отец како подобает жити христианом святого Петра), “Discurso de los santos padres sobre cómo vivir al cristiano”, (Слово святых отец како жити христианом), “Discurso de los santos padres sobre cómo conviene vivir al cristiano” (Слово святых отец како подобает жити христианом); todos estos títulos son rescatados a partir de Adrianova Perec (1974: 11). Los Padres de la Iglesia recomiendan seguir el ejemplo de los justos, los apóstoles y los mártires, que se salvan por aguantar en las penas, en las caídas, en las miserias (спасошася... в печалех и в пустынях, тако же чающе мзду великаго бога); también instan a las gentes sencillas a crear todo lo bueno que se halle en sus manos para la salvación (такое же и вы, чада, страха ради господня, все добро творите спасения своего); dentro del pesar común, la evitación del daño al prójimo, como preludio de solidaridad y anticipo de la emancipación espiritual, se vuelve uno de los valores primordiales en el Menandro cristianizado:

μη ὕβριζε δυστυχούντι· κοινὴ γὰρ τύχη. (470)
 No pises a alguien que es desgraciado, porque todos estamos
 sometidos a la misma fortuna.
 НЕ НАЛЕЖИ БѢДНѢ ѠБЩА БО ЁСТЬ КРѢМЪ БѢДА. (G).

El participio δυστυχούντι, "que es desgraciado", se respeta y no se reinterpreta en la habitual perífrasis **εἰς βѣдѣ (ѡ)ψиδ**, "que está en la desgracia"¹¹. La idea grecobizantina de la conmiseración se preserva en el único texto eslavo transmitido. La curiosidad de la traducción estriba en el reflejo inesperado de **τύχη**, "fortuna, suerte", como **БѢДА**, "infortunio". Esperaríamos **БѢДА** en el caso de un original griego con el prefijo **δυσ-** (así sucede en la traslación de δυστυχούντι como **БѢДНЕМ**). Sin embargo, el sustantivo griego de partida se conforma como **τύχη**. Se percibe entonces la fortuna como miseria en dos posibles vías: miseria terrenal abocada a la fortuna infinita más allá de lo mortal o fortuna espiritual del pobre que puede salvarse en esta tierra mediante el sacrificio y la fe.

El infortunio o desgracia griegas (**δυστυχούντι- τύχη**), vertidas en los eslavos **БѢДНѢ-БѢДА** se diferencian del pauperismo expresado con la misma raíz para responder al campo semántico griego del **πένης**¹². Aquí, el destino de la humanidad radica en "la desgracia para todos" (nótese la interpolación de **κρέμъ** en el texto eslavo, que también puede constituir un énfasis en **ѠБЩА** como respuesta a la comunidad en **κοινή**). La palabra **БѢДА** otorga significación a los rusos **беда-бедствие**, como se atestigua en Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), es decir, "mala suerte" generalizada o "desgracia". Este pesimismo resulta esperable si consideramos la percepción cristiana de la vida terrenal como Valle de Lágrimas.

De acuerdo con el estudioso del léxico antiguo ruso Vladimir V. Kolesov (2004: 75-80), el concepto de **беда** surge en parte a raíz del constreñimiento o la coacción. Las representaciones del espíritu y de la realidad que esta palabra expresa durante toda la Edad Media parecen múltiples. El término tiene un origen verbal, de modo que **беда** implica el estado de la buena voluntad del ser humano para salir de la restricción que a todos afecta. En los refranes populares se corresponden **беда** como desgracia e infortunio y **роп**, como aflicción, pena, dolor, desgracia. Con el paso del tiempo, la palabra **беда** evoluciona a través de las compilaciones aforísticas basadas en los autores clásicos incorporados de Bizancio. En el libro de la *Kormčaja* (Кормчая), el lexema denota peligro de tragedia marítima o de hambre. El infortunio se gesta en la necesidad y en la

¹¹ V. las traducciones del griego 216 y del griego 580 en las páginas 384-388 y 358-359 de esta misma sección para la perífrasis **εἰς βѣдѣ (ѡ)ψиδ** como reflejo de **δυστυχ-**. Esta perífrasis también se registra como reflejo de la órbita semántica del mal: H y G como traducciones del griego 467

¹² V. la sección consagrada a la pobreza, en las páginas 403-404 y 407-413.

restricción, límites estos que se extrapolan a todos los seres humanos, y son universales.

A este infortunio común y extensivo de la desgracia como estado y resultado de una acción que la principia, acechante por doquier y por causa de la naturaleza humana restringida, necesitada y limitada, se reacciona en la moral cristiana con la enseñanza sobre la misericordia (incluso en su vertiente eficaz de la limosna). La invocación al ánimo misericordioso se encuentra muy desarrollada en la literatura sapiencial de la literatura edificante eslavo ortodoxa. La invitación del proverbio menandro en análisis a respetar al prójimo en su caída y a intentar no acrecentar su desgracia, puede verse como parte de una exhortación caritativa; también en el *Izbornik de 1076* (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 16) se prefigura la piedad como medio de salvación. El carácter general de las relaciones entre los seres humanos debe pasar por la voluntad de no hacer al prójimo lo que uno no quiere que le hagan.

En el compendio proverbial bastante hermanado por momentos con el Menandro eslavo, *Pčela* (Adrianova Perec 1972: 15), se inscriben proverbios que abundan en la importancia ortodoxa de la conmiseración: “No te alegres al ver a otros en desgracia” (Не радуися, ины видя в беде); este aforismo aparece en los manuscritos menandreos eslavos que nosotros manejamos¹³. En la órbita popular también se alcanza a contemplar estas ideas sobre la clemencia, lástima o merced en la adversidad. El etimólogo y folklorista Dal’ (Adrianova Perec 1972:15) clasifica una sentencia menandrea que reza: “No es bueno alegrarse de la desgracia humana” (Не добро есть о пагубе человеческой веселиться).

En todas estas producciones gnómicas se enjuicia el daño a los demás y se propugna la defensa del ofendido, al tiempo que se apremia a recordar al que da y recibe la ayuda, puesto que el emisor y el receptor de la caridad se constituyen como víctimas o tributarios de un destino colectivo. Los proverbios de Sirac coleccionados en la miscelánea *Izbornik de 1076*, recalcan la prohibición de negar la ayuda al prójimo: “Con resignación (docilidad) quita al ofendido de las manos del ofensor”, В кротости изъми обидиимааго изд руку обидяштаго (Adrianova Perec 1972: 17), filosofía que en las máximas populares compiladas por Dal’ (*ibid.*) se torna en una combinatoria de la merced, la ofensa y el juicio divino como gracias o desgracias comunes a la humanidad: “A los que ofenden los juzga Dios”, (Обидящим бог судья) “Ofender al desgraciado es no desearse bien a uno mismo” (Бедного обижать – себе добра не желать).

El pensamiento del alivio de la carga universal trágica a la que está sometido todo individuo, con la posterior llamada a la trascendencia desde la pena particular hacia la desgracia universal del prójimo se apunta en el proverbio menandro de recensión rusa G. Este credo misericordioso entronca con el argumento plasmado en “Palabra de San Juan Crisóstomo

¹³ V. la traducción del ya aludido griego 580, en las páginas 358-359 de esta misma sección.

sobre los que hablan de cómo no puede uno salvarse viviendo en el mundo” (Varvara P. Adrianova Perec 1974: 20), compilado en el *Izmaragd*. El Padre de la Iglesia rechaza lo circunstancial o externo del caso o destino, en virtud de la obediencia: “no nos salva el lugar, si no cumplimos con la voluntad de Dios”, (...не спасет нас место, аще не творим воли божия); concluye con una invitación a la *sinergia* con la divinidad en el aprendizaje de la voluntad cristiana encaminada a la redención: “Pues Dios siempre nos recibe [si estamos] viviendo en justicia y de acuerdo con la ley, pero ni los hábitos negros nos salvarán si vivimos en pereza” (Везде бо примет нас бог, право и по законе живуще, а не спасут нас и черныя ризы, аще в лениости жити начнем).

De acuerdo con esta creencia, la libertad (liberación) cristiana también se vuelve posible en este mundo, pese a las duras condiciones (fatídicas, desgraciadas) de la vida real. La traducción eslava del crucial griego 470, rescata el ideal de la conducta cristiana en la observación de las reglas y en la disposición a la oración, dentro de la insistencia de hacer el bien a los de alrededor. La meta radica en la glorificación de la tierra y la exaltación de los cielos, como forma de dirigirse a Dios en las condiciones extremas de la sociedad feudal. La generosidad y la limosna se contemplan en el *Izmaragd* (*ibid.*) como formas de alcanzar la “salvación” (быть милостивым... очистит грехи...и принесет спасение души). El respeto del que ha caído en desgracia puede leerse en la misma órbita de las obras palpables del amor al prójimo. De nuevo la salvación del miedo divino sesga la realidad desigual en una querencia cristiana de la igualdad personal que no existe. Lo que sí iguala a los seres humanos en la sustantividad parece ser el sufrimiento, de ahí la elección del traductor del específico **вѣда**, en contraste con un término general para responder a un sustantivo **τυχη**, fortuna exenta todavía de marcación positiva o negativa.

El proverbio en análisis nos permite detenernos de manera especial en la conceptualización del antiguo eslavo **вѣда** en respuesta al griego **τυχη**, puesto que se trata de una aproximación a la fortuna muy arraigada en el pensamiento ortodoxo desde épocas bien tempranas de la cristianización de los eslavos, de ahí que nos extendamos tanto en su comentario. Kolesov (2004: 40) especifica que bajo la influencia de los textos literarios y de la nueva fe (el cristianismo ortodoxo), crece en antiguo ruso una configuración inédita de **вѣда** como la fortuna de lo experimentado que puede relacionarse con la antología eslava del Sabio Menandro: “El oro se prueba con el fuego y el ser humano en las desgracias” (Злато бо искушается огнемъ, а человекъ напастьми, *ibid.*). Las caídas hunden a las personas, y el martirio por la desgracia o miseria las fortalecen. Aquí podemos entrever ya el sentido religioso fático del destino mortal que la humanidad padece en virtud de su fortalecimiento espiritual preparatorio de la salvación. La inserción de un pronombre **всѣмъ**, “para todos”, ayuda a **вѣда** a abandonar su neutralidad y definirse en la idea de repartición, expansión, generalización, comunidad. La incitación a no aplastar al prójimo que se encuentra sujeto a la misma sombra que uno mismo, se

imbrica con la racionalización del pesar a partir de la fortuna trágica comulgada por todos los seres humanos.

En el proceso de estigmatización cristiana de $\beta\acute{\eta}\lambda\lambda\alpha$, surge una representación adicional relacionada con el concepto de la "insuficiencia", en ruso недостаток. La divinidad libera de esta privación y de la desgracia, infortunio y miseria mismos. En obras como la *Vida de Basilio el Nuevo o Flavio* (Kolesov 2004: 41) se percibe ya cómo la idea de restricción poco a poco empieza a entenderse como бедствие, y por eso este padecimiento desarrolla por un lado un martirio personal, por otro lado la insuficiencia que conlleva el infortunio. Vemos asomar la confluencia de las dos tonalidades de la restricción en el sometimiento a la suerte hermanada menandreo. Pero por momentos el sentido del vocablo alude a su infinitud, hasta que la palabra no desarrolle la especificidad de fortuna material¹⁴. Se recuerda todavía el carácter universal de la desdicha. En la concepción monástica eslavo ortodoxa en torno al ser humano, la $\beta\acute{\eta}\lambda\lambda\alpha$ se extiende y alcanza a las personas en su momento; se trata de un penar espiritual de todos los hombres.

Por tanto en cuanto el padecimiento se universaliza, los bizantinos y los eslavos aprovechan la sabiduría menandrea también para recordar el deber de congraciarse con el prójimo en la mala hora; las traducciones eslavas indexadas a continuación evocan un sinfín de fuentes griegas, pero no las emulan al completo. Pensamos que se trata de recreaciones propiamente eslavas de fuente no necesariamente menandrea. De ahí también que los editores grecistas planteen alternativas variadas a un texto eslavo muy bisagra, dada la temática tan conocida que presentan: el llamamiento a la condolencia a través del rechazo de la alegría en la pena de otros:

Οὐ δεῖ σε χαίρειν τοῖς <δε> δυστυχηκόσι. (580)

No debes alegrarte con las desdichas de los demás.

Ταῖς ἀτυχίαισι μὴ ἐπικαίρει τῶν πέλας. (*Stob. flor.* 112. 1
apud Jagić 1892a:13)

οὐ δεῖ σ' ἐπικαίρειν κτλ. (*Sternbach prop. apud Jagić* 1892a:
13)

Οὐδεὶς ἐπιχειρεῖ τοῖς δεδυστυχηκοσι. (431 *apud Jagić*
1892a:13 *et Stob.* 4, 48, 1 *in Men. II fr.* 637 *apud Jäkel*
1964 : 66)

Не радуѣ се нны бнде въ бѣдѣ. (Sr 236)

не || радѣиѣ нных бндѣ в' бѣдѣ. (H y G)

Para nuestros fines en la sección destinada al concepto clave de la fortuna, nos conviene señalar la reincidencia en la aparición de la gama de lexemas

¹⁴ Estudiamos la veta materialista de la fortuna en la exploración de la riqueza, en las páginas 507-587 de esta tesis.

relacionados con τυχ-, a saber: δυστυχηκοσι, ἀτυχίαισι. La primera forma responde al verbo conocido por el corpus menandro para la delimitación del estado de "ser desafortunado". El segundo lexema se yergue como sustantivo denominador de las "desgracias", y tampoco resulta ajeno a la antología en análisis¹⁵. Los monjes eslavos redundan en la perífrasis **ѡ ѡѡѡѡ** para transmitir la noción de la desdicha del otro. Este giro puede aceptarse como traducción o reanálisis de los griegos δυστυχηκοσι, ἀτυχίαισι, como también los eslavos **нны - нных**, "a los otros", pueden imbricarse hasta cierto punto, un poco de refilón, con los artículos griegos τοῖς, "los (que son desgraciados)", "las (desgracias)". En cuanto a **нѣ радѡуѣ** parece también admisible, aunque no convincente del todo, atribuirlo a los griegos σε χαίρειν, ἐπίχαρε, del entorno léxico del "alegrarse, gratificarse". Ahora bien, no entendemos el griego 431 en Jagić ἐπιχειρεῖ, "ponerse manos a alguna obra", que parece constituir una lectura inferior a partir de ἐπίχαρε. A pesar de que hemos logrado emparentar de alguna manera la sentencia de recensión eslava con las distintas griegas, surge el problema con el participio **внде**, "al ver", que no entabla comunicación con ninguno de los términos registrados en los distintos proverbios griegos. Este resulta otro motivo para pensar que las traducciones eslavas no emergen de las fuentes griegas propuestas.

Desde el punto de vista ideológico se alinean de todos modos con el resto de la antología proverbial eslava en el tratamiento cristiano del infortunio del hermano espiritual. En 1 Pedro 5:9 se insiste precisamente en la resistencia conjunta del dolor cósmico: "Resistidle firmes en la fe, sabiendo que vuestros hermanos que están en el mundo soportan los mismos sufrimientos". (*Biblia de Jerusalén* 2009); Противостойте ему твердою верою, зная, что такие же страдания случаются и с братьями вашими в мире. (*Texto Sinodal* 1876). Puede haber también en la evitación de la burla del suplicio ajeno una alusión velada al martirio y resurrección del mesías, que se vaticina en Marcos 10:34: "se burlarán de él, le escupirán, le azotarán y lo matarán. Pero a los tres días resucitará." (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso aporta: и поругаются над Ним, и будут бить Его, и оплюют Его, и убьют Его; и в третий день воскреснет. (*Texto Sinodal* 1876). En virtud de la elevación sagrada de una congoja tan noble, los escribas menandros plasman un proverbio que desaconseja la mofa de la pena ajena.

El Menandro eslavo ofrece dos vías ulteriores para traducir τύχη en el significado de "fortuna" (buena o mala) que se alejan en gran medida de los mecanismos de traducción aplicados a este término que hemos visto hasta ahora; el proverbio griego 146 juzga la emoción amorosa o pasional en la ancianidad, para lo que negativiza la palabra "suerte" mediante el

¹⁵ V. las sentencias Sr 83, H, G, Spc 78, Spc Sem 77; Sr 193, H y G (comentadas las últimas en las páginas 666-668, sección destinada al dolor).

adjetivo mala. Las ideas grecobizantinas sobre la vejez como aspecto susceptible de cumplirse en los destinos humanos, ocupan este proverbio que los eslavos interpretan de un modo sorprendente:

Γέρων ἐραστής ἐσχάτη κακή τύχη. (146)

Un viejo enamorado es el colmo de la mala suerte.

Старъ сы любодѣи гетьна з'ла кобъ. (Sr 52)

Старець любодѣи видимаа сотона ѿсть : □ (Spc 47)

Старець любодѣи видимаа сотона ѿсть : (Spc Sem 46)

Старець любодѣиъ видимаа сотона ѿсть : (S)

Старость любодѣиъ видимаа сотона ѿсть : (P)

El nexo entre la ancianidad y el enamoramiento se concibe de una manera peyorativa hacia el viejo. Esta negatividad desencadena ajustes curiosos en la traducción, emanados de la visión del cristianismo eslavo ortodoxo sobre la sexualidad como algo no innato, sino venido de fuera del ser humano. De acuerdo con Eve Levin (1989: 16-17), la creencia medieval de un deseo sexual externo y al margen de la creación divina, entronca con el fuerte ímpetu de la corriente del ascetismo sexual emanada de tendencias filosóficas como el neoplatonismo o el judaísmo mesiánico del primer siglo de nuestra era. La autora así lo estudia en los penitenciales rusos medievales que castigan los pecados e imponen las penitencias entre los siglos IX y XVIII de la cristiandad eslavo ortodoxa. La sexualidad se percibe como una inclinación demoníaca que se origina en Satán y resulta peligrosa para el individuo y para la sociedad, por lo que debe ser eliminada en parte o del todo. Esta visión explica que nuestros manuscritos proverbiales satanicen al anciano enamorado.

En el manuscrito eslavo Sr, τύχη se traduce como кобъ, “augurio”, una palabra que significa “presagio”. Esta reinterpretación se basa quizás en la idea de τύχη como “fortuna”, es decir, aquella que suelen predecir los presagios antaño. No nos sorprende que la traducción eslava confiera una mirada aún más negativa al “viejo sucio”, que el texto griego original. Se nos antoja interesante ver que los manuscritos rusos reinterpretan la palabra гетьна, “extremo”, como сотона, “Satán, diablo”. En todo caso, permanece en sombra si esta sustitución refleja una interpretación errónea basada en la similitud gráfica, o un cambio deliberado e ideológicamente motivado. La aparición de la palabra видимаа, “visibilizada, visible”, en las versiones rusas asocia este proverbio con el tópico del “diablo encarnado”. La diabolización del deseo sexual en la estructura eclesiástica se intuye esperable. La identificación de la vejez con el diablo sigue una línea alegórica muy enraizada en la Edad Media cristiana. El amor, la generosidad y la devoción se desconectan del deseo sexual y la imaginaria popular del refranero universal (por ejemplo en castellano: “Más sabe el diablo por viejo que por sabio”), liga la vejez con la pecaminosidad que acarrear las experiencias vitales. La denigración de la sexualidad arraiga en la figura del “viejo diablo” aquí, si bien sospechamos que los traductores

eslavos adoptan una postura condenatoria y represiva del sexo que atañe por igual a hombres y mujeres de todas las edades, aunque este proverbio rescate el lugar común de la “encarnación diabólica” a través del vetusto exonerado.

En ese sentido, los Padres de la Iglesia condenan las corrientes gnósticas o maniqueas que exorcizan el mundo terrenal, y contrariamente a Mani, reafirman el mundo físico como creación divina, a pesar de que esté corrupto. Gregorio de Nisa o Juan Crisóstomo (Eve Levin 1989: 36) consideran que la sexualidad se opone al estado original de la naturaleza humana, ya que la seducción de Eva por parte del diablo destruye la perfección de la creación divina. El sexo se concibe como algo ajeno a la vida cristiana, como una manifestación de la imperfección del mundo. Los traductores de una parte de la tradición eslava proverbial menandrea en análisis dejan traslucir estas doctrinas patrísticas en su reanálisis del colmo de la mala suerte griega como el mismo diablo. De este enjuiciamiento y sanción del erotismo fuera de los fines procreativos, se infiere que los monjes copistas carguen las tintas contra una conducta sexual cuyo estándar resulta incompatible con la realidad social del monasterio o de la familia.

En contraste a la providencia divina y al proveedor de los bienes, la cultura eslava temprano medieval también cuenta con la noción de una fuerza que representa el lado negativo de la fortuna, opuesta o antagónica a la providencia divina. Los eslavos pre-cristianos creen supuestamente en una fuerza negativa del destino, *a demoniac being who was hostile to God* (“un ser demoníaco hostil a Dios”), en Francis Dvornik (1956: 48). Para denotar este poder, utilizan el término indoeuropeo original para “dios”, que ha desarrollado connotaciones negativas bajo la influencia del dualismo iranio. De ahí los términos eslavos *дѣвъ*, *дѣва*, *дѣвоужена*, para referir los demonios, los seres que atacan los bienes y se oponen al dador de esos bienes. De todos modos, no encontramos ni la palabra *дѣвъ* ni sus cognados derivativos (salvo por *дѣвън-*, “extraño”)¹⁶ en el corpus eslavo de las sentencias de Menandro. En nuestra opinión, esta ausencia no se debe a que carezcamos de contextos apropiados para estos términos, sino a que los monjes eslavos evitan y rechazan la visión dualista del mundo que estas palabras comportan, renegando también de las asociaciones con los demonios o el pecado. Podemos sospechar que la amalgama entre la fortuna y los seres demoníacos desempeña un papel significativo en la substitución de *ѣтъна*, que denota “una promesa de mala fortuna” por *ѣтоѣна*, “diablo”, en virtud de la similitud fonética de la secuencia y para traducir el griego *κακή τύχη*, “mala suerte”. A pesar de que *ѣтоѣна* parece alzarse como una mala interpretación del oscuro *ѣтъна*, el error puede también reflejar una suerte de división en la mente del escriba entre el proveedor de la buena fortuna y el renegador de esa estrella generosa.

¹⁶ Cf. Dvornik (1956: 48)

Aunque sea excepcional en el corpus menandro la reelaboración de la “desgracia” en el “demonio”, en oposición velada a la “buena fortuna” en tanto que “dios”, sí sentimos estas alegorías de la mala y la buena fortuna como lo diabólico o lo divino en tanto que guiños y partes de la cultura medieval, pagana o cristiana. En la compilación didáctica *Izmaragd* (Adrianova Perec 1974: 11), la confrontación entre la existencia terrenal corpórea de la persona y la vida eterna que se encuentra tras la muerte pone de manifiesto el carácter dual de la fortuna, que también se dibuja en la escisión entre cielo e infierno. En conexión con las responsabilidades del ser humano en sus asuntos cotidianos, la autora analiza cómo en el texto edificante mencionado, a los que viven con justicia y se arrepienten de verdad de sus pecados, les espera la “alegría del paraíso” (радостью в царстве небесном); pero para los que no confiesan sus ofensas y rompen los mandamientos, acecha el castigo infernal. Incluso se menciona el tormento después de la muerte (негасимым огнем и ядовитыми червями) en el *Izmaragd*, de donde Adrianova Perec (1974: 22) recupera las palabras citadas de un “Discurso de San Cirilo el monje sobre el miedo divino”. El ser humano que protagoniza la literatura proverbial se describe desde las exigencias éticas del cristianismo en su variante feudal, desde su sitio en la sociedad y en la vida, desde las condiciones de la cotidianeidad. Pero en el marco de estos condicionamientos, la persona debe recordar siempre la “eternidad”.

La bifurcación de los destinos humanos en afortunado y desafortunado resulta esclarecedora del concepto del más allá, y se puede relacionar con futuros ámbitos divinos (el paraíso) o diabólicos (el infierno), dualidad que caracteriza la percepción subyacente en la traducción del presente proverbio. Regresamos a la noción del miedo divino y al significado de la crítica al poder y a la riqueza, no como protesta contra el mal social, sino como recuerdo de la esperanza en la eternidad y la compensación por los sufrimientos, la paciencia. Todas estas pautas morales resultan necesarias para la salvación del alma, que exige la resignación al propio destino y la humildad ilimitada en la pobreza mundana. Como comprobamos, la conexión de la suerte de uno con los sistemas binarios pobreza-riqueza, salvación-condena, paraíso-infierno, divinidad-fuerza demoníaca resulta una parte esencial de la enseñanza religiosa eslavo ortodoxa, lo que queda contenido a su manera en las sentencias menandreas traducidas sobre el viejo enamorado.

Así pues, el destino (el desarrollo) del ser humano también se establece en función de la educación recibida durante la infancia, de modo que cuanto más estrictas sean las normas, mejor se desarrolla la persona y más feliz se desenvuelve su vida, sabiduría que se le niega al viejo diablo. En cuanto a la edad anciana no malversada, presuponemos que el ideal cristiano expuesto en las obras didácticas habla del respeto a la ancianidad y de la salvaguardia de los ancestros. Sin embargo, carecemos de información expresa en fuentes como el *Izmaragd* o el *Domostroj* que vinculen la vejez con el amor o el sexo; en el *Sermón de San Nifonte sobre las diferencias en la salvación*, se conecta la senectud con la salvación del espíritu (Adrianova

Perec 1974: 20); se afirma que los ancianos y los impedidos, pobres o ricos, pueden recrear las palabras de Dios mediante el amor, sin esfuerzos corporales como el ayuno u otros sacrificios físicos (...старыя и немошныя, нищии и богатыя могут сотворити заповеди божия- иже бо кто имеет любовь, той без телеснаго труда спасется). Incluso el viejo, si se acuerda de su alma, tendrá más posibilidades de salvarse en la vejez: Аще бо и стар, а о души понимает, то боле может в старости спастися (*ibid.*). De aquí se puede desprender cierta perspectiva de la edad anciana como negación del cuerpo, pero no hay un juicio concreto a la libido en la tercera edad, como sí se da en los proverbios recién comentados. Los copistas del Menandro eslavo tienen también alguna alusión a la dureza del esfuerzo físico en la senectud¹⁷.

La segunda forma de traducción inesperada del vocablo τύχη se halla en el proverbio griego 652, donde se sugiere que el destino ha corregido o ha enderezado la situación a muchos que obraban mal; del igual modo que las circunstancias pueden volverse desfavorables al trabajo humano, de ahí que requieran el esfuerzo personal desde la mentalidad cristiana, esas mismas situaciones pueden tornarse benignas o satisfactorias para el malhechor (según rezan los versos grecoeslavos y la traducción inglesa propuesta por John M. Edmonds 1961: 955) o para el caído en el mal (según traducen Rosa María Mariño y Fernando García 1999: 401). En la colación del verso griego con las sentencias eslavas, descubrimos la noción acostumbrada de la suerte arbitraria que ayuda incluso al creador de males; los traductores eslavos transforman esta idea bien pagana, al emplear la palabra fortuna en el sentido de “rango, ocupación o puesto”¹⁸, depositando el acento en la labor humana como correctivo de las malicias, en lugar de apelar a la arbitrariedad de la fortuna como caldo de cultivo del bien coyuntural:

Πολλοὺς κακῶς πρασσοντας¹⁹ ὄρθωσεν τύχη. (652)

El azar les ha enderezado la situación a muchos a los que les iba mal.

There's many a wrongdoer gets Fortune's aid. (624 *apud* Edmonds 1961: 955)

Многы злѣ твореще ѡправляєтъ сѧнь. (Sr 320)

многѣ злѣтворца ѡправдѣ сѧнь. (H)

мно́го злѣтворца ѡпрѣдѣѣтъ сѧнь. (G)

Las traducciones eslavas entrañan una problemática atributiva inmensa, como bien estudian los editores. Vatroslav Jagić (1892a: 18) anota que

¹⁷ Así por ejemplo en los proverbios Sr 235, H y G como traducciones del griego 593 o de *Frag. Com.* IV. 292, Nr. 272, según Jagić (1892a:13).

¹⁸ Vemos que Ralja M. Cejtin en su diccionario de antiguo eslavo (1999: *s.u.*) ya asocia el término eslavo *прѣклоучан* como traducción de τύχη, con la idea del oficio o de la situación laboral.

¹⁹ *πράξαντας ζ* *apud* Siegfried Jäkel (1964: 70) *et* Vatroslav Jagić (1892a: 18)

Sternbach propone una lectura griega: Πολλοὺς κακῶς πράσσοντας ὠρθωσ' ἢ τύχη. En todo caso Jagić (*ibid.*) apostilla que ninguna de las máximas griegas se vierte al antiguo eslavo preservado. En la circunstancia extraña de que admitamos una traducción en lugar de una sustitución, el eslavo **ѣѡѡѡ**, “rango”, se utilizaría para verter a **τύχη**. En general, **ѣѡѡѡ** se emplea para traducir el griego ἀρχή, “poder, puesto”, o incluso ἄξιωμα, “honor”. El uso inesperado de esta palabra en H y G puede obedecer a una motivación ideológica. El original griego sugiere que la suerte o la fortuna (presentadas como agentes) ayudan a la gente con independencia de lo buenos o malos que sean los individuos. El traductor eslavo parece sentirse incómodo con la imagen de una fuerza del destino inmoral, en tanto que se opone a un brío moral de divina providencia. Transfiere entonces el contexto del proverbio de la esfera religiosa a la cívica y lo vuelve un comentario crítico sobre la justicia social.

Podemos leer también un subtexto del malhechor como perezoso, si tenemos en cuenta el rango (**ѣѡѡѡ**) entendido como oficio o trabajo, elemento que libra al ser humano de la pereza viciosa y maligna. El ocio y la haraganería conllevan una evaluación negativa tanto en la literatura didáctica medieval, como en los dichos populares. De acuerdo con Varvara P. Adrianova Perec (1972: 39), hay un grupo de aforismos considerable que se ocupa de las consecuencias de la holgazanería. Nosotros nos fijamos en el proverbio referido en *Pčela* y atribuido a Carcino: “Nadie adquiere las glorias con placer, y ningún hombre perezoso es glorificado, sino que el trabajo genera la hombría”, Никтоже не притяжа хвалы сладостию, и никтоже мужь ленив хвален, но труд раждает мужьство (Perec 1972: 40). Nos interesan la forma en que la gandulería afecta todo con un imperio despreciable, también la denegación de la gloria verdadera o la virtud al perezoso, y la exaltación del trabajador como único depositario de virtud (hombría).

En los textos menandreos en análisis la óptica varía un poco, pues evolucionamos del perezoso al malhechor, si bien el sentido converge con las muestras de literatura edificante en la necesidad de hacer, de tornarse útiles a la sociedad al desempeñar un oficio, al evitar la vagancia conducente al pecado. Los malhechores de las sentencias eslavas se presentan como gentes que no tenían oficio ni beneficio, hasta que el rango o la posición los libró del mal que cometían. La utilidad social del empleo define también al ser humano, de modo que en las redacciones proverbiales menandreas eslavas del proverbio a examen ahora, se refleja un idéntico juicio encubierto a la pereza y la exaltación abierta de la faena, en la línea patrística de autores cristianos como San Basilio; el patriarca define el aspecto contra natura de la indolencia en *Pčela*: “El ocio está al margen de la naturaleza”, Празднѣнство кромѣ естъства естъ (Perec 1972: 40). En este contexto didáctico, en donde se advierte de los daños incluso materiales causados por la pereza, puede encajar la traducción eslava menandrea del griego **τύχη** como poder, puesto u honor que dignifican a la persona y la

expían de sus males. La conducta del haragán o del pérfido se corrige en la acción.

En nuestra opinión, las sentencias menandreas de tradición eslava sobre el enderezamiento del ser humano por la labor, resultan una contraposición velada del trabajo y del ocio, donde la negación de una ofensa como la ociosidad, implica el elogio de la ocupación como vía de desarrollo del bien. De modo similar, se indexan otros proverbios en la antología del Menandro grecoeslavo a estudio, con el tema de la plenitud del oficio²⁰. Los proverbios populares compilados por Dal' (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 39) también reflejan la creencia en el final de cada acción, en la perfección del broche de lo iniciado: “El inicio es bueno, el final es necesario” (Начало благо, конец потребен).

Además de estas ideas abstractas sobre el destino en el pensamiento griego, *τύχη* puede denotar también fortuna material. Algunos monósticos griegos de Menandro (333, en análisis a continuación) muestran la preferencia por la buena estrella por encima de la racionalidad. Esta inclinación puede relacionarse con la idea subyacente cristiana del miedo de Dios, o en el paganismo, de la subordinación al destino, pues no se conoce la represalia después de la muerte, sino en la vida misma. En el entorno ortodoxo, a pesar de que el castigo por una vida injusta o incorrecta se lleva a cabo por la voluntad divina y pesa el pavor del Señor todopoderoso, la existencia en las condiciones de la sociedad de clases a menudo va por otros derroteros, ya que muestra ejemplos de personas malvadas e injustas que viven abundantemente (Adrianova Perec 1974: 23). El rico malvado, o que obra poco bien y actúa poco sensato, ya está protegido en esta tierra por la mínima bondad que haga, aunque tras la muerte se encamine a la condena eterna. Así al menos se pone de manifiesto en la compilación didáctica sobre cómo vivir de manera cristiana, *Izmaragd*, y así también lo estudia Varvara P. Adrianova Perec (1974: 3-29). La idea de la sensatez por encima de la riqueza (susceptible de amasarse injustamente y tornarse malvada) se deja sentir en las traducciones eslavas propuestas para el verso griego 333, donde la fortuna se reinterpreta desde una perspectiva material, en lugar de como elemento del destino, y se castiga porque dificulta la salvación de las almas:

Θέλω τύχης σταλαγμον ἢ φρενῶν πιθον. (333)

Prefiero una gota de suerte a una tinaja de sensatez.

О҃҃҃҃҃҃²¹ кап'лю смышленнѣ неже ли б(о)гат(ь)ства дѣльбѣ. (Sr 155)

лѣчше капла ѿма неж богѣства добѣ. (H)

лѣчше капла || о҃҃҃҃҃҃ ма неже богѣства дѣльбѣ. (G)

лѣчше бѣнратн о҃҃҃҃҃҃ нѣгли бѣгѣство лѣчше :~ (Spc 125)

²⁰ El trabajo se ensalza por ejemplo en las máximas eslavas Sr 80, H, G, Spc 75, Spc Sem 74.

²¹ Jagić *corr.* о҃҃҃҃҃҃ in о҃҃҃҃҃҃ (1892a: 9)

Aquí el traductor eslavo lee τυχη (que significa “suerte” en el original), como БѢАТЬСТВО, “bienes, propiedad”. También invierte el orden de la comparación con un propósito ideológico; en el contexto cristiano, y especialmente en el monástico, donde se asume que los tesoros se tienen en el cielo más que en la tierra, incluso una pequeña cantidad de sabiduría o de moderación se intuye mejor que la suerte o la fortuna materiales adquiridas por el pecado. La interpolación de ЛОУКАВО en los manuscritos eslavos resulta del todo moralizante; la fortuna se percibe no sólo como posesiones materiales, sino además como maligna. La evaluación positiva de la razón por encima de la fortuna entronca con la significación que las enseñanzas medievales confieren a la inteligencia en la vida humana. En *Melissa* (Semenov 1968: 347) se atribuye a Demóstenes una máxima que vierte esta misma ideología: “Mejor que muchas adquisiciones es tener bondad; no así puedes aprender la palabra y atraes hacia ti a los oyentes, como (sí) con las buenas costumbres”, ДОУЧЕ МНОГА СТАЖАНЬА НМѢТИ. НЕ ТАКО МОЖЕШИ СЛОВОМЪ ОУЧИТИ И ПРИВЕЩІ КЪ СОВѢ СЛОШАЮЩІИ, АКЫ НРАВОМЪ БЛ҃ГЫМЪ (las dos formas eslavas ОУМЪ - en el Sabio Menandro eslavo-, ОУЧИТИ —en atribución a Demóstenes- responden a la semántica de la racionalidad, del pensamiento y del aprendizaje)²².

Las enseñanzas sobre la naturaleza humana en el entorno sapiencial, manifiestan la prevalecencia del raciocinio (el discurso lógico y bondadoso) sobre la suerte o la fortuna. La estima de la racionalidad resulta muy elevada, puesto que se considera más fuerte o poderosa que el golpe de estrella y mejor que la prosperidad o abundancia. En los versos menandros en análisis, hay una contraposición entre los ávidos de fortuna y los amantes de la sabiduría, que arranca de la percepción del éxito y de la felicidad dibujada en *Pčela*. Una pizca de razón se vuelve siempre preferible a una gran cantidad de ventura, абы ми капля ума, негли глубина вазни (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 27), donde el término elegido para el reflejo de la fortuna es un dialectalismo antiguo búlgaro: вазнь, a diferencia del término antiguo eslavo que utiliza nuestro dicho menandro: в(о)гѣт(ь)ствѣ. El refranero popular de Dal’ también recoge estas ideas de la superioridad de la inteligencia con respecto a la suerte: “La suerte sin razón es una bolsa agujereada: lo que encuentres, eso perderás”, Счастье без ума-дырявая сума: что найдешь и то потеряешь (Adrianova Perec 1972: 27). La ventura se expresa con el término ruso счастье, “felicidad, fortuna”, en lugar del antiguo eslavo лѡучан, “casualidad, caso, suceso”, que sirve a similares fines semánticos de todos modos: el aprecio de la prudencia que precede y sobrevive a la fortuna. En los proverbios menandros objeto del comentario actual, queda manifiesto el sentir de que la mente se constituye

²² V. la sección de la tesis destinada a la educación, en las páginas 89-92, 101-103, 107-113, 113-116 y 114-116.

como más querida que la riqueza, no sólo en la interpolación del adjetivo “mala” para calificar la “opulencia” (manuscritos H y G), sino también en la elección de la pizca de sensatez frente a la abundancia de fortunas (recensión Sr). Se subraya la ventaja del intelecto sobre la propiedad o incluso la gloria.

Consideramos que los escribas eslavos beben de manantiales muy variados para la redacción eslava del proverbio grecobizantino menandro en examen. Un aforismo asignado a Pitágoras equipara la tenencia irracional con un potro desbocado: “Como no podemos sujetar al caballo sin riendas, tampoco la riqueza sin la razón”, Ни коня без узды возможно есть держати, ни богатиться без ума (Adrianova Perec 1972: 27). Perec (*ibid.*) muestra entre el elenco de refranes sobre este tema de las “fortunas desafortunadas” dos de las sentencias menandreas recién vistas, aunque en la transcripción cirílica moderna, emanadas de la compilación *Pčela*²³. La autora atribuye por igual a Menandro la sentencia que reza: “La salud y la razón son dos bienes en la vida”, Здравие и ум – двое добро в животе. La ideología que hace anejas la salud y la mente con el bien resume la intencionalidad de los traductores eslavos de primar la sensatez, la racionalidad y la cordura como fortunas posibles e inocuas, incluso saludables, desde la perspectiva moral. La coherencia en el acopio de los bienes se vuelve lo que las torna inofensivas para el espíritu y lo que las desvincula del destino irrazonable: “Hoy, felicidad, mañana, felicidad, Dios tenga piedad, ¿y dónde está la inteligencia?”, Сегодня счастье, завтра счастье- помилуй бог, а ум-то где? (Adrianova Perec 1972: 27). De la suerte arbitraria y del bien material se sospecha siempre por sus peligros irracionales.

Un tipo similar de cambio ideológico puede verse en la adaptación del proverbio griego 708, donde el traductor eslavo transforma la observación sobre la imprevisibilidad de la vida en una lección sobre cómo las prosperidades inmanentes (las fortunas) corrompen; este cambio ideológico se relaciona otra vez con el contenido de los “ricos e inmisericordes” tratado en el *Izmaragd* (неправедного поведения богатых немилостивих); las enseñanzas de los Padres de la Iglesia como Juan Crisóstomo parten de la base de que en la riqueza en sí “no hay mal, si la construimos con bien”, несть зло, аще е добре строим (Varvara P. Adrianova Perec 1974:14). Más aún, el bienestar material importa por su opción al reparto caritativo. Pero los seres humanos malean los bienes, de ahí que en *Izbornik de 1076*, a la acumulación de “riqueza injusta” se le llama “recopilación de la posesión maléfica de este mundo”, събъранием зълаого имения света сего (Perec 1974: 15); la riqueza “buena” (на добро) se encuentra raramente, lo que explica las prevenciones contra la inclinación ancestral a la bonanza económica, generatriz entre los cercanos envidia, avidez, maldad, avaricia y mezquindad. Ensombrecida en mayor o

²³ Луче сбирати ум, негли богатство лукаво, (Menandro según Adrianova Perec 1972: 27), Луче капля ума, неж богатства довол (Menandro según Adrianova Perec 1972: 27).

menor medida la negatividad brutal de la fortuna diabólica del *Izbornik*, por la brevedad de los proverbios menandreos eslavos que introducimos a continuación, sí se aprecia con claridad en todas las recensiones la percepción física del término fortuna. Percibimos lúcida la creencia cristiana de que la abundancia cosificada necesita de la cordura, dada la temporalidad de los bienes terrenales:

Στρεφει δε παντα τῶν βίῳ μικρα τύχη. (708)

Una pequeña veleidad de la fortuna trastorna todo lo que hay en la vida.

Из'бращають всѣхъ жизнь мало имѣннѣ. (Sr 261)

разбращаетъ всѣхъ жизнь малоимѣннѣтѣ. (H y G)

De la reinterpretación eslava del monástico anterior donde la fortuna y la sensatez entraban en cotejo, se desprende el pensamiento expresado en el proverbio actual de que la riqueza daña tanto al pobre como al rico (всѣхъ). Dentro de la literatura patristica traducida al eslavo, en el *Izbornik de 1076* se recoge la glosa de Gregorio de Nisa sobre la pobreza justa prevista por la justicia divina: "Mejor es un poco de insuficiencia con justicia que mucha abundancia con injusticia" (Уне есть мал недостаток съ правдою, неже многа жита с неправою (Adrianova Perec 1972: 18). El concepto de la parquedad material reaparece quizás en conexión con el voto de humildad cristiano. Esta ideología implícita se confirma en otros proverbios aparecidos en *Sacra Parallela* atribuidos a Gregorio de Nisa y no a Juan de Damasceno (*ibid.*): "Mejor es tener poco con bien, que mucho con mal", Луче есть мало имети с добрым, нежели много с злым; el término eslavo мало se escribe en contraposición a много y al hilo de la creencia ortodoxa en que el exceso no resulta práctico para todos los seres humanos, puesto que los disturba, los aparta del plan divino del bien, consistente en la aproximación a la riqueza como don de Dios para su compartir. En el "Salterio" (de acuerdo con el *Izbornik de 1076*, según nos explica Adrianova Perec 1972: 18), el adverbio para много "mucho", se estigmatiza desde la moral del pecado, que continúa la concepción de la fortuna como corrupción: "Mejor poco para el justo, que mucha fortuna de los pecadores" (Луче малое праведнику паче богатства грешных многа); se contempla la variante fraseológica, concretamente en el Salmo 36 asignado a Anfiloquio (*ibid.*): "Mejor un poco de lo justo, que mucha riqueza de los impuros" (Уне малое праведнааго, а нежели богатства много нечестивых).

En todos estos ejemplos que nos ayudan a contextualizar nuestras *gnomē* menandreas en el flujo de creencias de la cristiandad ortodoxa sobre la fortuna innoble, el adverbio para lo poco, мало, se antepone a la cuantía o demasía denotadas por много, "mucho", lo que refuerza la tesis de la depreciación de las profusiones terrenas. En el caso del Menandro aforístico de redacción eslava, la negatividad de los capitales o haciendas por pequeños que sean (antiguo eslavo мало) se percibe en la elección de los

verbos *изъбрацають* - *разъбрацають*, "corrompe", como traducción de la forma griega *στρεφειν*. La oscilación entre dos verbos compuestos con diferente prefijación para la respuesta a la verbalidad griega puede inclinarnos a pensar que el traductor eslavo encuentra problemas para proponer un equivalente adecuado. En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*) el infinitivo *изъбраци* se atestigua en las utilizaciones de: 1. "vomitar, expulsar" y 2. "arrojar, echar, tirar" (Marcos 12:8 en Zogr: *оубиша и • ѿ изъбрагоша и вѣнѣ изъ вниограда*, "Lo agarraron, lo mataron y lo echaron fuera de la viña", *Biblia de Jerusalén* 2009), mientras que el verbo *разъбрацати* se emplea en los sentidos de: 1. "llevar, conducir", "desviar, derivar", 2. "llevar, llevarse" (Lucas 23:5 en Zogr y Mar: *разъбраштають люди оуча • по вѣи юдеѣ*, "El alborota al pueblo, enseñando por toda Judea", *Biblia de las Américas* 1997; o también Lucas 23:2 en Zogr y Mar: *ѣго обрѣтохомъ разбраштаѣшѣ ѣзыхъ нашъ*, "Hemos encontrado a éste alborotando nuestro pueblo", *Biblia de Jerusalén* 2009). En el último ejemplo aportado por Cejtin se puede advertir más fehacientemente el significado de "pervertir, estropear, viciar, alborotar".

En cuanto a la voz griega *στρεφειν*, se define en Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*) como "trastornar", un infinitivo genérico, sin el matiz de la corrupción. En una versión interpretativa inicial (Sr) podemos leer el verso eslavo como sigue: "(Incluso) una pequeña tenencia corrompe la vida de todos". Esta lectura convoca a la penuria cristiana, donde *τυχη* se analiza en una dirección tangible o ponderable, más que en la connotación de destino u oportunidad. Los traductores cristianos se sienten incómodos con la idea pagana de *τυχη* como "fátum". En una aproximación ulterior a los textos (H/G), descubrimos una segunda vía analítica para interpretar esta traducción, que consiste en leer las sentencias traducidas como: "Tener poca propiedad corrompe la vida de todos". Se trata de una visión muy terrenal de la fortuna para una cosmogonía cristiana: "la pobreza arruina todo"; el error emerge de la ambigüedad de *мало имѣннѣ*, "poca riqueza", en Sr 261, donde "un poco" (no mucho) puede entenderse como "no suficientemente grande"; ésta parece ser la significación de otros compuestos con *мало*, por ejemplo *малодоушнѣ*, "poco espiritual", *маломощъ*, "poco capaz".

En conexión con el desafortunado de espíritu o el poco pudiente, en el entorno cristiano, la convención moral aceptada invierte con frecuencia las coordenadas de la pobreza y la riqueza, adeudando la filosofía de pensadores clásicos como Demócrito: "No es un bendito el rico (afortunado), sino el que no necesita riqueza (fortuna)", *Не богатый блажен, но иже богатства не требует* (Adrianova Perec 1972: 18). Algunos Padres de la Iglesia, como San Juan Crisóstomo remodelan este pensamiento en: "No es rico el que tiene mucho, sino el que no necesita mucho. Ni pobre es tampoco el que no tiene mucho, sino el que no quiere muchas cosas", *Не тѣ есть богатъ многаго имѣя, но тѣ, иже многа не требует. Ни убогъ есть тѣ, иже многа не имать, нѣ тѣ иже многыхъ*

хочетъ (*ibid.*). Esta vez la elevación de la humildad pasa por la negación del adverbio opuesto a мало, es decir, se asienta en el uso de много. La subversión del código terrenal del esquema necesitado-abundante en una espiritualidad distinta sigue intacta.

Si comparamos las dos recensiones esclavas menandreas, en Sr aún puede notarse el matiz de fortuna en el sentido de destino, ya que мало имѣннѣ se ajusta más al griego μικρά τύχη, “pequeña veleidad de la fortuna”, que el compuesto elegido por el escriba ruso мѣлоимѣннѣство, “la parquedad de riquezas”. El nexa entre el serbio Sr имѣннѣ y el griego τύχη en el cariz de destino, lo podemos trazar a partir de la consulta lexicográfica. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij Mixailovič Istrin 1930: s.u.) τύχη se utiliza en el sentido de обичаи, “costumbre”, оуполоучениѣ, “acontecimiento”, часть, “parte (con connotaciones innumerables entre las que se cuenta: caso)”. Si consultamos en Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.), часть se emplea como: сообственность, “propiedad”, имущество, “posesión”; tal como atestigua Ruben I. Avanesov (1990: s.u.), este último vocablo aparece como sinónimo de имѣннѣ. La posesión y el destino quedan, de esta forma, entremezclados, no sólo para esta sentencia, sino también desde tiempos antiguos.

Dentro del mismo espectro léxico del sustantivo griego τύχη, englobamos además bajo el concepto clave “fortuna”, los verbos griegos εὐτυχέω, “ser afortunado” (*to be lucky, to be well off, to succeed, -of things, to turn out well, prosper*, Liddell y Scott 2007: s.u.), y δυστυχέω, “ser desafortunado” (*to be unlucky, unhappy: of things, to fail*, Liddell y Scott 2007: s.u.). El verbo griego εὐτυχέω, “tener buena fortuna”, exhibe significados múltiples. Puede referirse a la buena fortuna tanto material como espiritual; esta última puede suceder en esta existencia o en la vida del más allá. En las sentencias de Menandro y en sus traducciones antiguo esclavas, resulta casi siempre imposible esclarecer de qué tipo de prosperidad se trata. Su antónimo usual en el corpus es el verbo δυστυχέω, “tener mala fortuna”. Para sendos verbos estativos, la fortuna (buena o mala) se alza como una condición en la que el sujeto entra primero a través de la acción de los dioses, aunque dicho individuo pueda influir hasta cierto punto en el desarrollo ulterior de su suerte. En el Menandro ático cómico el tener mala o buena ventura se relaciona con el mundo externo sobre el que actúan en conjunto la Fortuna y las otras divinidades.

Según Thomas Webster (1960: 198), en Menandro se produce una conexión definida, influida por Aristóteles, de dos conceptos que dirigen toda la Comedia Nueva: la Ignorancia y la Fortuna. La fortuna dista de ser ignorante, conduce los eventos y se porta como una aliada de la humanidad. El que se sabe afortunado o tiene fortuna, goza de un rasgo admirable: ama a los dioses y confía en ellos, por las bendiciones que le dan a través de la fuerza de la deidad Fortuna. Sobre la base de estas líneas maestras de la Comedia Nueva, volvemos al contexto cristiano, y proponemos que el “tener fortuna” se transforma en la conciencia (la afirmación) de la

generosidad de la Providencia divina. Aprovechando la misma terminología cómica descrita por Webster (1960:199), nos parece que en la moral cristiana del Menandro grecobizantino y eslavo, el “carecer de fortuna” se reanaliza como la inconciencia de la divinidad providencial o la existencia al margen de ella, en pecado, sin fe, sin plegarias, sin gratitud y sin buenas obras para con el prójimo.

En el paganismo, la intervención del personaje de la Ignorancia hace pensar que la divinidad o las divinidades causan la desgracia o el mal, para convertirlos de nuevo en bien. En efecto, Dios o los dioses pueden castigar a la gente por su bien, como está escrito en la *República* de Platón (*ibid.*). Pero desde el punto de vista aristotélico, la creencia en la punición o la retribución divina se halla ausente, como así sucede en su *Retórica* (*ibid.*). Lo importante radica en que el ser humano reacciona con una indignación legítima hacia los dioses, que les hace desertar a veces de lo divino. El maestro de Menandro, Teofrasto, en su obra *Caracteres*, en el capítulo “Piedad” (Ruiz García 1988), parece un semillero más aceptable de la mentalidad eslavo ortodoxa, al sostener en boca de sus personajes que Dios ama el sacrificio simple y se fija más en la persona del que se sacrifica oferente, que en la magnitud del acto sacrificial mismo; también deja ver en sus tramas que los dioses castigan por igual la ausencia de sacrificios o los sacrificios impropios. El virtuoso, el afortunado y el pío parecen converger en oposición del impío y del vicioso. En opinión de Thomas Webster (1960: 200), Menandro se sitúa más cerca del peripatetismo, cuando en sus protagonistas las acciones deshonestas tienen éxito y la sinvergüenza se cultiva como una diosa capaz de entregar a sus seguidores los frutos de la injusticia. El ser afortunado o desafortunado, el tener o no tener fortuna se pasa por el filtro de la ironía, de modo que los agraciados y los desgraciados se ubican con arbitrariedad igual de lejos o igual de cerca de los dioses.

En los textos menandreos que trabajamos en esta ocasión, los eruditos griegos aún dejan traslucir cierta idea pagana de que el hombre para ser afortunado o feliz, necesita una cantidad módica de la salud y de los dones de la fortuna que provee. Además aprovechan en alguna medida la percepción de la gratitud hacia los amigos en la defensa de las riquezas, y el decoro y la razón para negar el control total a la fortuna, o la concepción ética aristotélica de que el ser humano bueno y sensible soporta decorosamente todo lo que la prosperidad le envía, o la exhortación misma a la templanza en la relación con la suerte o las vicisitudes que intervienen en la vida humana. Resulta tal vez obvio decir que los sabios cristianos (bizantinos o eslavos) que transmiten los proverbios menandreos, moderan o erradican creencias paganas como la altarización del sino o como la deificación de las circunstancias, de modo que los dioses intervienen en la humanidad con su humanidad, de manera que la persona puede rebelarse ante su eventualidad o aceptarla. La protección al rebelde a través del castigo de la Fortuna también se filtra por el tamiz cristiano del perdón de Dios, tras el arrepentimiento, que aunque no esté expreso en las sentencias sobre el que es desafortunado o desgraciado, sí va implícito.

Si avanzamos en la conceptualización del ser afortunado, en Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*), topamos con usos relevantes del vocablo τυχη en conexión con la forma verbal τυγχανει: “el bien que el hombre obtiene por el favor de los dioses, la buena fortuna, la suerte, el éxito”, tal como reflejan autores clásicos como Teognis, Herodoto, etc. Liddell y Scott (1996: *s.u.*) también observa que el nombre τυχη rara vez se utiliza en un sentido positivo, de modo que casi siempre leeremos τυχη como mala fortuna, tal como se registra en Eurípides; para expresar la buena fortuna, encontramos ejemplos con la adición del adjetivo αγαθή, tal como se refleja en Esquilo y Tucídides.

Si consultamos en específico los verbos independientes δυστυχεω, “ser desafortunado”, εὐτυχέω, “ser afortunado”, los mismos Liddell y Scott (1996: *s.u.*), definen el primero utilizado por Herodoto, en griego ático y por Eurípides, bajo el significado de: *to be unlucky, unhappy, unfortunate*, “tener mala suerte, ser desafortunado, infeliz”. En cuanto al segundo, Liddell y Scott (1996: *s.u.*) atestiguan su empleo en distintos autores clásicos griegos y en varios significados: (1). *To be well off, successful, lucky, fortunate, prosperous, Herodotus c.part. to succeed in doing*, Eur., (2). *Of things, to turn out well, prosper, Aeschilus, Sophocles* (es decir, en español, “ser exitoso, ser suertudo, afortunado, próspero”, en una primera entrada, y también predicado de las cosas en un segundo uso: “resultar bien, prosperar”).

A juzgar por esta información léxica, podemos concluir de algún modo que los verbos εὐτυχέω y δυστυχεω, así como los términos relacionados parecen extraños e infrecuentes en griego clásico tardío y en griego bizantino. Para el griego de los periodos romano y bizantino, Sophocles (1914: *s.u.*), define εὐτυχεω como *to be successful, to succeed in* (“ser exitoso, tener éxito en”) y lo ejemplifica con una sola cita de un autor de época imperial, Plutarco, también junto con el verbo ἔνεγκειν, aoristo I de φέρω, “llevar, sobrellevar”. Sin embargo, en DGE el verbo δυστυχεω parece más frecuente y se utiliza en los sentidos de: “ser desgraciado, sufrir infortunio” (donde precisamente uno de los autores más citados como ilustrativo de esta utilización, parece ser Menandro: *τοιαῦτα δυστυχῶ μόνη*, “yo sola soy tan desgraciada”, en Her. 76, según POxy 120.26), “fracasar, no tener suerte”, “sufrir la desgracia de, soportar”, “hacer sufrir”.

Liddell y Scott (1996: *s.u.*) no referencian la forma antónima a εὐτυχεω, δυστυχεω; se encuentra (*ibid.*) sólo el adjetivo δυστυχος-δυστυχής, *unfortunate* (desafortunado), atestiguado en Salomón, 1349 A. De manera similar, en el griego del Nuevo Testamento y de otro tipo de literatura cristiana temprana, de Frederick W. Danker (2000: *s.u.*), las formas con el prefijo ευ- se hallan por atestiguar, con la excepción del nombre propio εὐτυχος, un joven cristiano de Troas (Hechos 20: 09 *apud* Danker 2000: 414); las formas con el prefijo δυσ- no están atestiguadas en

absoluto. La obra de griego patristico de Geoffrey W. Lampe (1968: *s.u.*) no cita ni εὐτυχεω ni δυστυχεω, aunque sí registra δύστυχος como sinónimo de δυστυχής, *unfortunate* (“desafortunado”), glosado bajo A.Mt. 21 (247.13), y que se encuentra en un solo manuscrito.

Dado que estas palabras constituyen rarezas verbales en griego bizantino, se nos antoja probable que los traductores eslavos no estén muy familiarizados con ellas y tengan que apoyarse en su morfología transparente para comprender sus significados; reconocen la raíz τύχ- en el verbo y en el nombre no prefijado, que resultan formas más comunes. Carecemos de traducciones de los verbos compuestos que calquen a εὐτυχεω o a δυστυχεω, lo que puede sugerir que estos compuestos no existen para el traductor. En su lugar, los traductores eslavos usan estrategias perifrásticas para trasladar los verbos poco familiares, pero transparentes en su morfología. Estudios como los de Kolesov (2001: 211-226) dan una idea de la etimología del bien y del mal alojada en los griegos εὐ-δυσ.

El autor analiza conceptos básicos en la composición *Domostroj*, y profundiza en la forma en que responden las realidades eslavas como el mal y la miseria, el terror y la ira, el engaño y el error, la venganza y la defensa, a algunos vocablos griegos al uso en los textos de filiación bizantina (*Izmaragd* o *Zlatostruj*) que se escogen para integrar esta miscelánea de índole económica y doméstica. Al examinar más allá de la incorporación de los términos griegos al antiguo eslavo, al ruso, al ucraniano o al bielorruso, centrándose incluso en el origen indoeuropeo o indoiranio de algunas de las realidades propuestas como definitorias de los valores espirituales, vitales, en lo tocante al destino y a la felicidad, o al heroísmo y la victoria, contribuye a desvelar la significación de los estados de buena y mala fortuna dentro de los textos eslavos antiguos.

En un buen número de instancias proverbiales menandreas, topamos con la exhortación a un tipo de fortuna de índole religiosa, que nos hace pensar en la divinidad como fuente de bien o provisión material. En estos casos, para traducir el verbo εὐτυχεω, para transmitir ese estado de “tener buena fortuna”, los monjes eslavos eligen sin excepción lexemas que implican la raíz бог(ат)-. Al seleccionar estos modos de trasladar εὐτυχεω, conectan el estado de ser afortunado, con la idea del donante de esa estatividad, es decir, con la divinidad. Esto se puede ver de un modo explícito en la traducción eslava del proverbio 351. La gracia y la misericordia divinas alcanzan a los seres humanos en virtud de la abundancia provista por Dios:

Θεοῦ τὸ δῶρον ἐστὶν εὐτυχεῖν βροτοῦς. (351)

Que los hombres sean afortunados es el regalo de la divinidad.

Б(о)жн даръ ѿсть б(о)гатѣти чл(о)вѣ(ко)мъ: (Sr 152)

Бѣжн ѿсть даръ богатѣти члѣкѣ. (G)

Бѣжн даръ бѣтѣти члѣкомъ ∴ (Spс 123)

El ser afortunado, en griego εὐτυχεῖν, pervive en las traducciones eslavas en su sentido original, es decir, como una gracia concedida por la divinidad. Los únicos ajustes de traducción por parte del eslavo estriban en la adjetivación del sustantivo genitivo singular masculino Θεοῦ, “de Dios”, en la forma БҢН, “divino”. Tal como lo pone de manifiesto su presencia en griego, pervive una antigua asociación pre-cristiana, que queda reflejada de un modo rotundo en el eslavo, donde, bajo la influencia irania, la palabra para “dios”, (eslavo *bogŭ*, iranio *baga*) designa: *not only wealth but also the giver of the wealth*, “no sólo la abundancia, sino también al dador de la abundancia” (Dvornik 1956: 48). De acuerdo con esta concepción tradicional, la fortuna no se define tanto algo que la gente se gane, sino una esencia que les es dada sin referencia alguna a sus propias intenciones, es decir, los bienes otorgados a los seres humanos desde la incondicionalidad, en el mismo momento de su nacimiento.

La unidad léxica БОГАТҢ deriva de la raíz БОГ-, y en principio significa “feliz, exitoso, poseedor de energía vital, abundante o copioso”, en lugar del significado que adquiere con posterioridad: “poseedor de recursos, rico”. Los textos traducidos antiguo rusos delimitan БОГАТҢ en relación con las palabras ΕΧΩΝΤΟΣ, “poseedor”, ΕΥΤΥΧΗΣ, “feliz, exitoso”, ΚΤῆΜΑ, “valor, tesoro” (*Menandro, Melissa* y otras). En opinión del Vladimir V. Kolesov (2004: 213-226), se trata de posibilidades y variantes de un significado común de la riqueza como cuantiosa, innumerable, ilimitada, o gracia infinita: много, безчисленное, бесконечно, и числа и не бѣ, бесконечно есть богатство благодать (*Crónica Hipatiense, Flavio, Pčela*). El don de una fortuna espiritual emergida de Dios coexiste en los textos medievales antiguo rusos traducidos de Bizancio con la noción del “tesoro” de cada riqueza (*Juan el Exarca, Златоструй*). En consonancia con este panorama, el estado de “ser afortunado” en el Menandro eslavo viene conferido por la divinidad, interpretemos esa fortuna como material o como espiritual.

Divisamos un dualismo similar en la traslación de los antónimos griegos δυστυχέω- ευτυχεω ahora con los eslavos ОУБОГҢ, “pobre, desafortunado” y БОГАТҢ, “rico, afortunado”. Desde el punto de vista etimológico, *ubogij* que denota “pobre, lisiado”, (griego πτωχός) deriva, como su sinónimo eslavo НЕБОГҢ, de la idea de “separación de” (ОУ-) “abundancia”, (**bog*=, ‘bogatstvo’). Faksmer (1986 IV: 143) relaciona estas palabras con su antónimo *bogatyj*, antiguo eslavo БОГАТҢ, que se vuelve análogo al latín *fortunatus*, es decir, “preservado por los dioses”. El etimólogo vincula todo esto con el antiguo indio *bhāgas* y, junto con “dios”, ofrece las glosas rusas достояние, счастье, доля, es decir, “recursos, abundancia (bienes), provisiones” (Fasmer 1986 I: 183).

De acuerdo con esta explicación, el afortunado БОГАТҢ se vuelve aquel que está protegido por Dios o provisto por Él. Esta especial

asociación o incluso fusión entre la gracia divina y la suerte humana, que se puede discernir ya en la etimología de las palabras, puede verse con igual claridad en las traducciones eslavas del proverbio griego 187; la sentencia griega sostiene las diferencias sociales entre los desgraciados y los agraciados como exigencia del destino:

Δεῖ τοὺς μὲν εἶναι δυστυχεῖς, τοὺς δ' εὐτυχεῖς. (187)

Es preciso que unos sean desgraciados y otros afortunados.

Нужда есть ѡбѣмь богатомь быти, ѡбѣмь оубогомь. (Sr 72)

нужа ѣсть ѡбѣмъ богатыи быти а ѡбѣмъ оубогиимъ. (G)

Se nos antoja importante notar que en el corpus gnómico del Menandro eslavo hay otras palabras disponibles para trasladar la idea de mala fortuna, y que en algunos casos resultan más frecuentes que оубога, “pobre”, (por ejemplo, нищии, “pobre”, бѣдныи, “desgraciado”). En secciones diferentes de la antología proverbial eslava, los traductores se apoyan por lo general en el universo semántico de бѣд-²⁴ para traducir δυστυχέω. Carecemos de la conjunción habitual de lo imperioso y lo cohartado (нужда, “necesidad”), con el infortunio y la desdicha (бѣда, “desgracia”). Aquí, el deseo de preservar el paralelismo original rige la utilización de оубога, frente a las variables нищии - бѣдныи. Aunque sean opuestos desde el punto de vista semántico, los vocablos богатомь y оубогомь se hallan vinculados desde la perspectiva conceptual a través del factor unificador de “Dios” (бог-), que se transmite con transparencia en la derivación de estos lexemas; este hecho convierte al par de antónimos en una buena elección para el reflejo del paralelismo entre ευ- δυστυχew²⁵.

La imbricación entre los agraciados y los desgraciados responde a una interacción subyacente de los conceptos de ventaja, provecho o ganancia, y el disfrute responsable y ejemplar de la totalidad. Como investiga Vladimir V. Kolesov (2004: 211), una manera de estar primigenia de fortuna suficiente precede a la escisión socioeconómica o ético religiosa en la tipología de los dichosos y los desdichados, y también, en virtud de la espiritualización de los objetivos vitales, tanto los afortunados como los desafortunados tienen cabida dentro de la suficiencia divina (ruso достаток, no la riqueza, ruso богатство, sino la noción de aquello que es bastante para

²⁴ V. las páginas 384-388, 389-394 y 399 de la presente sección.

²⁵ Los escribas medievales aún intuían quizás algún tipo de conexión entre бог- y el derivado богат-, como lo demuestra el uso frecuente del *titlo* sobre el adjetivo derivado. Podemos encontrar ejemplos de este empleo en Sreznevskij 1989: s.u.: Ни конѧ безъ оузды возможно ꙗсть въздержати твердо, ни бѣства безъ оума (*Pčela*, fin del siglo XIV); и потомъ оумре Двѣ старостію доброю, исполнь днии бѣствіемъ и славою и блгоч(с)тиѧ м (*Crónica de Jorge Hamartolos*, siglos XIII-XIV).

vivir). La riqueza expresada por el término богатство representaría en ese sentido la parte espiritual de la posesión porque emana de Dios²⁶.

En la cosmovisión de los traductores del Menandro eslavo, existe una sola deidad, cuya voluntad determina la condición de todas las criaturas, y cuya gracia se otorga a todos, a pesar de las aparentes vicisitudes de la vida terrenal. Los contrarios “rico” vs. “pobre” y “afortunado” vs. “desafortunado” no se conforman como polaridades reales, en las que el primero de los estados refleje alguna superioridad moral en el mundo inmanente; ambos estares manifiestan por igual la unidad más amplia de la querencia divina que radica en la fuerza de la necesidad en el orden cósmico existente (en el proverbio menandro *ноужда*). Podemos ver ejemplos de esta creencia en muchas fuentes eslavas tempranas, por ejemplo en el *Izbornik de 1076*: “rico aunque tengas casa o pobre. Todo esto son productos de Dios”, богатъ ли имѣ ѿ ши домъ свои хоудъ ли. Вьсе то Бжиѣ мѣ помыслѣмъ (Izmail I. Sreznevskij 1989: s.u.). La providencia o la intervención divina trasciende la noción de “fortuna”, lo que se imbrica una vez más con el miedo de Dios vertido por la literatura didácticoreligiosa de la época medieval, como por ejemplo el *Domostroj*, donde se nos recuerda que este temor divino y el pavor de la muerte hay que tenerlos siempre en el “corazón propio”, в сердцах своих (Adrianova Perec 1974: 24).

De este modo, en el tema de la igualdad entre las personas, ricas o pobres, afortunadas o desafortunadas, la exigencia común anida en “cumplir la voluntad de Dios” (всегда волю Божию творити) y resignarse a todos los poderes insituados por orden divina, entre los que se cuenta el del zar o el príncipe: царю, князю... всем властелем... от бога учинена суть (Perec 1974: 25). La riqueza injusta, mala o violenta y las ofensas que implica se ven amenazadas, puesto que se nos rememora que, al no observar los preceptos, “no pensamos eternamente, sino que deseamos corpórea y temporalmente”, не помышляем вечнаго, но желаем тленнаго временнаго. Se apela a la generosidad misericordiosa del rico para con el pobre, puesto que la limosna forma parte de las obras o acciones correctas, justas. (Adrianova Perec 1974: 25-26). La fortuna y la desgracia se igualan en lo sagrado y lo devocional, de ahí la obligación de distinciones sociales que reza el proverbio analizado. La unidad y equidad promulgadas por el cristianismo eslavo ortodoxo encuentran su antecedente en el culto precristiano a *Bog* en la Rus’: el dador de todo el bien, y sobre todo en el que nace todo.

Puesto que todo se halla previsto y provisto por la divinidad, el levantamiento contra la suerte de uno y el enriquecimiento inmoral causan el infortunio humano, otra imagen del estado de “ser desafortunado” reflejada en la traducción del proverbio griego 21; dentro del Menandro eslavo ortodoxo se asume que una sola benevolencia transcendental alcanza a todo tipo de fortuna en general, y, al mismo tiempo, se aplica a cada

²⁶ V. la sección de la tesis doctoral destinada a la riqueza, en las páginas diversas 510-512, 524, 526-534, 534-538, 539-544, 550-553, 575-578.

persona sobre esta tierra en particular. Al ser humano se le juzga de algún modo ya desde su nacimiento. En Isaías 65:11-12 así se refleja: “Pero a los que abandonáis a Yahvé, los que olvidáis mi monte santo, los que ponéis mesa a Gad²⁷, y llenáis una copa a Mení²⁸, yo os destino a la espada: todos vosotros caeréis degollados, porque os llamé y no respondisteis, hablé y no me escuchasteis, sino que hicisteis lo que me desagrada y elegisteis lo que no me gusta.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa escribe: А вас, которые оставили Господа, забыли святую гору Мою, приготовляете трапезу для Гада и растворяете полную чашу для Мени,-- вас обрекаю Я мечу, и все вы преклонитесь на закляние: потому что Я звал, и вы не отвечали; говорил, и вы не слушали, но делали злое в очах Моих и избирали то, что было негодно Мне. (*Texto Sinodal* 1876). De ahí que una estadía afortunada erigida sobre la vileza, y al margen de los preceptos exigidos al bondadoso, adquiera los tintes de la desdicha espiritual y subvierta los valores:

Ἀνὴρ πονηρὸς δυστυχεῖ, καὶ ἐντυχῇ. (21)

El hombre malvado es desgraciado aunque sea afortunado.

Even in luck a rogue's a luckless man. (19 *apud* Edmonds 1961)

Моужь лоукавь, аще и б(о)гаты̑ есть, то злѣ̑ живеть. (Sr 19)

моуж лѣка^a аще ѡбогатѣ̑ то наипа^a злѣ̑ше пожнѣ̑. (H)

мѡжъ лѣкавъ аще ѡбогатѣтъ то наипаче злѣ̑ше пожнѣтъ. (G)

Моужь лоукавъ аще ѡбѣтѣть · то злѣ̑ живѣ̑ :~ (Spr 13)

Моужь лоукавъ аще ѡбѣтѣть, то злѣ̑ живѣ̑ :~ (Spr Sem 13)

Esperamos aquí que el traductor eslavo juegue con el paralelismo de δυστυχεῖ- ἐντυχῇ, y traduzca este último por οὐβοг- (área semántica de la pobreza), como actúa en el ejemplo precedente. Sin embargo, parece que el uso de una aparente evaluación negativa лоукав- (área semántica del mal) impide tal traducción; después de todo, desde la perspectiva monástica los pobres (οὐβοгн) todavía están dentro de la esfera divina de benevolencia y piedad o gracia, mientras que el hombre malvado, a través de su forma de vida, se coloca quizás en el entorno del diablo (a menudo denotada por el adjetivo лоукавъ). Por eso el traductor eslavo moraliza al traducir δυστυχεῖ como una construcción perifrástica consistente en el adverbio злѣ̑, “mal”, y el verbo жити, “vivir”. Este giro perifrástico eslavo se relaciona con una concepción histórica del término οὐβοгъ emparentada con la etimología del Dios fertilizador en el que todo surge y se colecta.

Como muestra Cejtlin (1999: *s.u.*), a lo largo de los códices eslavo eclesiásticos se multiplican las instancias en que el menos agraciado se merece toda la lástima o compasión, porque se considera tan pecador como el rico y tan digno de perdón, como en Supr. 101, 24: любо οὐβοгъ̑ єсть̑

²⁷ En la *Biblia de las Américas* (1997) se lee “Fortuna”, en lugar de Gad.

²⁸ En la *Biblia de las Américas* (1997) se escribe “Destino”, en lugar de Mení.

ЛЮБО БОГАТЪ • ЛЮБО СЛОНОВИТЪ ЛЮБО СМРЪДЪ • ТО НИ ТОГО ПОШТАДИТЪ СЪДЪ, “O es pobre o es rico, o es de rango o maloliente, ni este ni al otro el juicio”; en las ilustraciones tomadas de los Salmos queda patente la protección del pobre (con el matiz del mendicante) por la divinidad y también por el afortunado, como en 40:2 del Sin.: БЛАЖЕНЪ РАЗΟΥМѢВАЮЩА НА НИЩА І НА ОУБОГА, “bendito el que comprende a los pobres y a los míseros”, o como en el 73, 21 del Sin.: НИШТЪ І ОУБОГА ВЪСЪХВАЛИТЪ ІМЯ ТВОЕ, “el pobre y el mísero cantan tu nombre”.

Así las cosas, parece probable que los traductores eviten *оубога* en un contexto condenatorio del mísero generalmente concebido en entornos cristianos como el necesitado de clemencia y protegidísimo, incluso por el más agraciado, no sólo por la divinidad; de ahí que para el afortunado perverso desgraciado en espíritu encaje mejor la perífrasis “vive mal”. Es más, la ideología subyacente en esta forma de traducir *δυστυχῆ* parece estribar en que la divinidad no le desposee al ser humano de nada, sino que la persona con sus acciones malignas cae por sí misma en la privación de la gracia o en la mala vida (es decir, en desgracia).

Aquí encontramos una paradoja: se puede vivir bien en el sentido material de la fortuna, pero no en el espiritual. Desde la perspectiva monástica (como también desde la menandrea en esta ocasión), la fortuna aparente en lo mundanal no coincide con la dicha en un sentido eterno; el hombre pérfido puede poseer bienes (Sr) o conseguir bienes (versiones rusas), pero continuar paupérrimo en la órbita celestial. Hay también una especie de inversión, donde el hombre pobre, miserable, indigente, desamparado (*оубога*), aunque viva con pobreza en la tierra, obtendrá tesoros en la gloria eterna²⁹. La gracia divina recae tanto en el *богат*- (riqueza) como en el *оубог*- (pobreza), tal y como sucede con la justicia de Dios. El *Izmaragd* persiste en el recuerdo constante a los pobres del mandamiento de sufrir con paciencia todas las inconveniencias de esta tierra de aquí, para vivir la vida eterna (así lo analiza Adrianova Perec 1974: 12-13); se ausenta de esta compilación didácticoreligiosa cualquier intento de reformar el orden eclesiástico tradicional, de modo que no se lucha contra ninguna autoridad, pero sí se propugna una aceptación de la igualdad de todas las gentes (*ibid.*). En nuestro proverbio de vertiente eslava, incluso se deja notar una decantación por el pobre terrenal frente al rico “injusto” o “incorrecto” y de nuevo la compensación por la bondad y el castigo por la perversidad conducen toda la existencia cristiana, de afortunados y

²⁹ Romanos 2:4: “¿O desprecias, tal vez, sus tesoros de bondad, paciencia y tolerancia, sin reconocer que esa bondad de Dios te impulsa a la conversión?” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la fuente rusa escribe: Или пренебрегаешь богатство благодати, кротости и долготерпения Божия, не разумея, что благодать Божия ведет тебя к покаянию? (*Тексто Sinodal* 1876); Filipenses 4:19: “Mi Dios proveerá a todas vuestras necesidades con magnificencia, conforme a su riqueza, en Cristo Jesús” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso aporta: Бог мой да восполнит всякую нужду вашу, по богатству Своему в славе, Христом Иисусом (*Тексто Sinodal* 1876).

desafortunados. Esta rección retributiva o reprendedora funciona como código moral del *Izmaragd*, (Adrianova Perec 1974: 3-29) del *Domostroj* (*ibid.*) y de los proverbios menandrosos cristianizados.

El contraste entre la fortuna material trascendida y la fortuna espiritual eterna puede verse en una utilización ulterior de οὐκ οὐκ, “del pobre, desfavorecido”, para traducir δυστυχούντων, “del desgraciado”, en un proverbio de Menandro donde se comenta con ironía la actitud terrenal de enfrentarse a la pobreza como una desgracia o un estigma. En este verso subsiste una crítica velada al utilitarismo en la amistad; se exploran la gracia y el infortunio desde el prisma de un amigo ya no tan ideal como en otras ocasiones, sino más torcido. Se denuncia el hecho (reprensible en la moralidad cristiana) de que los llamados amigos se acercan a los ricos y a los poderosos, pero se apartan de los pobres y desposeídos³⁰. La noción de amistad cambia dependiendo de si atañe a la relación con opulentos y suertudos o a la interacción con los empobrecidos. La amistad supone una elevada exigencia ética, por lo que el tema de la filia amistosa se presenta en las fuentes proverbiales eslavas desde prismas diferentes, como consejos prácticos sobre cómo portarse entre las gentes que nos rodean, pero también como descripción amarga de cómo actúa en realidad el ser humano; la traducción eslava de la sentencia 725 sirve como un documento esencial para desarrollar cristianamente el interior de la persona que se dice amiga, para inspirar en el lector la necesidad de cumplirse y realizarse en lo debido, es decir, la incondicionalidad y la no instrumentalización del compañerismo:

Τῶν δυστυχούντων εὐτυχῆς οὐδεὶς φίλος. (725)

Nadie que sea afortunado es amigo de los que son desafortunados.

ΟΥΚ ΟΥΚ ΗΗΚΤΟ ΖΕ ΗΕΙΤΕ ΔΡΟΥΓΗ. (Sr 272)

БОГАТАГО БИ МНѦ МРА ДБОГОМѦ НѢ ДРѦ ННКТѦ. (H)

БОГАТАГО БИ МНѦТЪ МДРА ДУБОГОМЪ ЖЕ НѢ ДРѦГЪ ННКТѦ. (G)

Todos los manuscritos reflejan una traducción eslava que no encuentra equivalente para el término griego εὐτυχῆς, “que sea afortunado”, a pesar de que se yuxtaponga con el griego δυστυχούντων. Esta omisión transforma el comentario irónico de Menandro sobre el elitismo en una aseveración aún más dura, puesto que implica que el indigente carece de amigos en este mundo, con excepción de Dios – esto sí sería un reflejo de la ideología cristiana. La cultura monástica condena las percepciones sociales negativas en torno al pobre; los que son escasos desde el punto de vista material pueden volverse abundantes espiritualmente. Además percibimos que la utilización de οὐκ οὐκ - οὐκ οὐκ, “para el desafortunado-para los desafortunados”, puede evocar en el lector monástico la imagen del monje

³⁰ También en el Menandro eslavo encontramos citas del estilo a la analizada aquí, como por ejemplo Sr 97 y G; Sr 312, H y G; Sr 279, H, G, Spc 254, Spc Sem 257, S y P.

La misma reinterpretación probable de los lexemas εὐτυχέω-δυστυχούντων en el sentido de “espíritu” puede hallar una continuidad en la traducción de la sentencia griega 726; esta vez el “ser afortunado” se acompaña de otra de las grandes virtudes del mundo clásico, la sensatez o el raciocinio; la representación del ser agraciado o dichoso, con independencia de la identificación idealista o cosificada de la fortuna, tiene que ver con la razón. En el ámbito eslavo la racionalidad o la moderación al ser próspero pueden evocar la justicia o la sabiduría que intervienen en la distribución de tales bonanzas:

БѢАТАГО ВСИ МНѢТЬ МОУДРА. (Spr Sem 252)

380

como positiva en las prescripciones morales, en tanto que asociada con la virtud (σοφία, “sabio”).

La interpolación de la sentencia que contiene οὐβόρα refuerza la percepción del pobre desde la óptica moral o espiritual: el contraste entre el afortunado y bien considerado en la tierra (por la prudencia que se le achaca, conducente en parte también al llamamiento a la riqueza sensata o distribuida en limosnas), y el desgraciado y estimado en el reino celestial. Subsiste, en todo caso, una mirada pesimista o negativa hacia el ser humano, al que se acusa de sus defectos egoístas y materialistas y al que se señala porque parece incapaz de apreciar la pobreza en esta tierra, aquella conducente a la ventura en la vida ultraterrestre³². Se deprecia por igual la miseria y la riqueza mundanas, la condición humana en definitiva, al estilo de Salmos 62:10: “Un soplo son los plebeyos, los notables, pura mentira; puestos juntos en una balanza pesarían menos que un soplo” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en la lectura rusa: Сыны человеческие-- только суета; сыны мужей-- ложь; если положить их на весы, все они вместе легче пустоты (*Texto Sinodal* 1876).

Al margen de estos asuntos de crítica textual, para la comprensión del fenómeno de encabalgamiento de los proverbios griegos independientes 725 y 726 por una parte de la tradición eslava, viene bien el estudio de Varvara P. Adrianova Perec (1974: 20-21), quien rescata una serie de refranes donde se ironiza con amargura sobre la estima alta del rico dentro de la sociedad. Los actos de los prósperos se juzgan distintamente de las obras de los miserables. Al rico se le valora en mayor grado por las mismas obras. En esta suerte contrapuesta de los agraciados y de los desgraciados, se subrayan, por ejemplo, la capacidad del rico para generar una escucha a la que el pobre no alcanza o la admiración y el lugar que se le concede al enriquecido en sociedad a pesar de que sea estúpido. Así se muestra en Pavel Simoni: “Al rico, aunque tonto, todos lo estiman”, Богата, хоть дурака, всяк почитает (según Perec 1974: 21). Además en *Daniel el Exilado* se considera que: “... el hombre rico es conocido en todas partes, incluso en los países extranjeros mantiene amistades, pero el pobre camina invisible consigo (en su país). Cuando el rico habla, todos callan y elevan sus palabras al cielo, pero cuando el pobre habla todos le lanzan gritos”,...богат мужь везде знаем есть и на чюжеи стране друзи держать, а убог во своеи ненавидим ходить. Богат возглаголетъ – вси молчат и вознесут слово его до облак, а убогии возглаголетъ – вси нань кликнуть (Perec 1972: 20-21). La distinción entre el afortunado y el desamparado o harapiento se extiende también al precepto del miedo divino, de manera que algunos proverbios populares compilados por Dal’ rezan: “El pobre teme a Dios y al rico, pero el rico no teme a nadie”,

³² Insistimos en el fragmento textual ruso reelaborado: ѿбогомъ же нѣ дрѣтъ никто. (H), ο: οὐβόγομъ же нѣ дрѣтъ никтоже. (G).

Убогий бога боится и богача боится, а богатый никого не боится (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 21).

La idea de εὐτυχέω-BOΓATΉTH, “ser afortunado, enriquecerse”, en tanto que una ilusoria dicotomía entre lo espiritual-material y lo terrestre-ultraterrestre, y un vínculo similar con el área léxica del conocimiento sabio, se preserva también en el proverbio griego 388. Podemos ver un desarrollo interesante de la ironía menandrea en el equívoco que asocia los bienes (la abundancia, la fortuna), con la autoconciencia de la felicidad; el sentir griego del ser humano insatisfecho con la vida, coincide ahora con el existencialismo eslavo, salvados ciertos detalles. La línea general de la sentencia en las tradiciones grecoeslavas, niega la posibilidad de conciencia o de aceptación de ser lo bastante afortunado (rico), en una criatura que se percibe a sí misma como desgraciada, infeliz, incapaz de ser feliz, o inválida para amasar fortunas y riquezas. Las connotaciones del estado de ser afortunado que el hombre se niega a sí mismo, dependen del sentido que le demos a la fortuna en el étimo griego εὐτυχεῖ.

La insatisfacción con la suerte personal de cada uno deviene en el surgimiento de seres inmisericordes que sólo obran movidos por su propia ansia. Un paso adelante en la superación del pesimismo existencial reside en interpretar el proverbio menandreo en análisis dentro de la corriente eslavo ortodoxa de la exhortación a vivir con los de alrededor en paz, sin disputa, apreciando la gracia y la suficiencia divinas, por encima de los deseos de enriquecimiento. Varvara P. Adrianova Perec (1972: 14) indexa algunos de estos proverbios sobre la conveniencia de un ánimo en paz con lo que se le depara a la humanidad. En la *Oración de Daniel el Exilado* (*ibid.*) se escribe el refrán: “Mejor me sería beber agua en tu casa, que beber hidromiel en la finca del boyardo” (Лучше бы ми вода пити в дому твоєм, нежели мед пити в дому твоєм, нежели мед пити в боярстем дворе). La amistad se entiende como un puente hacia la felicidad y la superación de los obstáculos o los infortunios materiales. En ese sentido, los aforismos eslavos Sr 175 y G pueden herguirse como una advertencia de que no reconocemos lo que nos hace felices por un criterio personal equivocado:

Κατ' ἰδίαν³³ φρόνησιν οὐδεὶς εὐτυχεῖ. (388)

Nadie es feliz, según su propio juicio.

По своѣмъ мѹдрости никтоже не б(о)гатѣеть. (Sr 175)

по своѣ мѹдрости никтоже не ѡбогатѣѣ. (G)

Los traductores eslavos proponen мѹдрости (esta vez en dativo singular) para el reflejo del griego φρόνησιν (en acusativo singular regido por la preposición griega κατὰ, “según”). El criterio personal depende aquí de la felicidad o el bien y del destino, lo que en la concepción eslavo ortodoxa medieval de la vida se concibe tal vez como condescendencia de Dios

³³ κατὰ τὴν ἰδίαν Meineke *apud* Jäkel (1964: 55) *et* Jagić (1892a: 10)

otorgada por la divinidad graciosa a los seres humanos en este mundo, de modo que podríamos intuir aquí una denuncia de la ingratitud humana que a menudo olvida la piedad del Señor. La sentencia funcionaría entonces como recordatorio del compromiso de gratitud y esperanza en los caminos inexcrutables designados divinamente.

La forma verbal griega εὐτυχεῖ se eleva como el pilar de la traducción. El verbo griego que se traduce como norma habitual con el eslavo богатѣти es πλουτεῖν, tal como se confirma en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.). Para el infinitivo εὐτυχεῖν, difícil de atestiguar, esperaríamos algún verbo compuesto eslavo con добро- (área semántica del bien o la bondad, con énfasis en lo terrenal) o благо- (zona léxica del bien o la bondad más generales) como formantes, que somos incapaces de registrar en los diccionarios consultados. Sin embargo, en la traducción eslava de este proverbio influye la idea subyacente de que la felicidad (vertida por el prefijo griego ευ-, o también por la raíz eslava бор) y el destino (τυχη) siempre están vinculados con la divinidad y con la eternidad. Por este motivo, el traductor eslavo quizás incide en el enriquecimiento de la persona, en lo que el individuo se permite realizar por la dádiva divina en este planeta y que contribuya a su salvación, en lugar de interpretar fortuna en el sentido de alegría. Queda por esclarecer si la etimología de в(о)гатѣть, “se enriquece” resulta transparente para los eslavos y les permite la asociación con Dios o no. La traducción eslava sí se ajusta al verso griego si toleramos que el escriba eslavo centra su atención en uno de los múltiples significados, a veces incluso yuxtapuestos, del caleidoscópico εὐτυχεῖ.

La referencia a мудрость, “sabiduría” en conexión con el ser afortunado arranca quizás de un nexo de la esfera griega de φρονησις, “sensatez”, con el universo abstracto del pensamiento (de la sabiduría de inspiración religiosa), en contraste con la acción concreta de enriquecerse (имѣти, “tener”, богатѣти, “obtener riquezas”). En este sentido, también podemos considerar la habitual tendencia del escriba a abreviar bajo título las palabras que incluyen la raíz sagrada бор- (y así sucede en Sr 175) como rasgo de espiritualización del concepto de ser afortunado. Con respecto a G, podemos esperar un matiz inmanente o materialista escondido tanto en el aspecto verbal, como en el verbo ωβογάτῃ no abreviado, concebido por separado del ámbito sagrado e inasible. En todo caso, la virtud de la habilidad humana hacia la sapiencia inspirada (notamos aquí que el escriba podría haber plasmado φρονησις con la palabra мысль, “sentido, razón”), es decir, по коѣ мѡрѣти, “según su sapiencia”, se refiere a la negación general del ser afortunado contenida en никтоѣ, “nadie”.

Emana un argumento de la clase de que si no se vuelve uno capaz de sentirse afortunado de acuerdo con la sabiduría humana o con el pensamiento abstracto racional, la infelicidad o insatisfacción desembocan en una permanencia en el limitado territorio antropológico, aún lejos de la venidera fortuna divina, como en Lamentaciones 3:17: “Me encuentro lejos

de la paz, he olvidado la dicha” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso ofrece: И удалился мир от души моей; я забыл о благоденствии, (*Texto Sinodal* 1876). El verso menandro en su conjunto puede comprenderse como una llamada a la humildad, a la moderación o la misericordia incluso, como en Proverbios 8:18: “Poseo riqueza y gloria, fortuna sólida y justicia.” (*Biblia de Jerusalén* 2009), donde el ruso escribe: богатство и слава у меня, сокровище непогибающее и правда; (*Texto Sinodal* 1876), o como en Lucas 12:33: “Vended vuestros bienes y dadlos en limosna. Hacedos bolsas que no se deterioran, un tesoro inagotable en los cielos, donde no llega el ladrón, ni la polilla corroe.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa registra: Продавайте имения ваши и давайте милостыню. Приготовляйте себе влагалища не ветшающие, сокровище неоскудевающее на небесах, куда вор не приближается и где моль не съедает (*Texto Sinodal* 1876). Las lindes entre la fortuna ética del ser agradecido con la propia suerte, y la fortuna material factible, real, contable saltan a la palestra también en sentencias reunidas en *Melissa* (Viktor Semenov 1968: 346, 347) como la atribuida a Nisa: “El afortunado de veras, también es el repatidor de sus fortunas” (Иже естьтвомъ благъ, то и блгымъ податель бываетъ).

En el resto de la antología del Menandro sentencioso eslavo, las concepciones de “ser afortunado” y “ser desafortunado” (recordamos: los antónimos griegos εὐτυχew, δυστυχew), vienen traducidas al eslavo con богат-, бѣд- y sus derivados; el proverbio griego 216 solicita que se evite malobrar contra el ser que es desgraciado. Tal como recuerda Vladimir V. Kolesov (2004: 39), el sentido originario de la palabra бѣда emerge de la raíz verbal принуждать, “forzar, constreñir”, en ruso también заставлять, “forzar, obligar”. La desgracia se entiende como ineludible o irrevocable, y se contrapone con la voluntad, воля, que no fuerza ni obliga, sino que guía, conduce. La voluntad emana del poder generoso de la divinidad, concesionaria de la dicha también. En el léxico griego existe una multitud de palabras a las que puede responder el infortunio eslavo бѣда³⁴. Con la raíz τυχ- rescatamos la forma ατυχία, “mala suerte, mala fortuna”, “aborto, error”, “contratiempo” (Liddell y Scott 2007: s.u.), que en Kolesov (2004: 39) se describe como “desgracia, desdicha” (несчастье) o como “arrebato, desesperación” (преступление). Lo desafortunado puede formar parte de lo invariable, o puede acaecer de forma inesperada. El “ser desdichado” entronca tanto con la desgracia o desdicha permanentes, como con el arrebato y la desesperación momentáneos.

En la traducción eslava del proverbio griego 216, el instante viene representado por el mal, unido a la desgracia en acción continuada (гоущю, gerundio) en la que se halla esta persona y se sigue encontrando. Este detalle de la estatividad o continuidad nos hace sospechar que la persona en

³⁴ V. también la sección de esta tesis doctoral destinada al análisis del universo semántico del dolor en las páginas 660, 667, 673, 675, 676, 684, 696, 695-697, 700.

desdicha aquí retratada, puede constituirse como víctima de los dos tipos de indefensión: el infortunio pasajero o instantáneo y la desdicha esente de su condición de inmanencia; además puede existir una influencia mutua del mal en la desgracia y de la desdicha en la maldad:

Επ' ἀνδρὶ δυστυχοῦντι μὴ πλασῆς κακόν. (216)

No trames un mal contra un hombre que es desdichado.

Моужю въ бѣдѣ соущю не притвори зла. (Sr 82)

мѹжѹ въ бѣдѣ сѹщѹ не прилаганъ зла. (H)

мѹжю в' бѣдѣ сѹщю не прилаганъ зла. (G)

Моужю въ бѣдѣ соущѹ не створи зла . да тебе не вращеть зло :-~ (Spc 77)

Моужю въ бѣдѣ соущѹ не створи зла, да тебе не вращеть зло :- (Spc Sem 76)

Si nos centramos en la palabra бѣда, vemos que por lo general resulta la traducción escogida para los nombres griegos ἀνάγκη, “necesidad”, πονος, “esfuerzo, trabajo”. En un texto bastante temprano como la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), se registra δυστυχεῖς como бѣднополоучиво, “miseria, desgracia, infortunio”, y δυστυχία se traduce como злополоучениѹ, “incidente, mala adquisición”. Ya sabemos de la versatilidad que caracteriza al concepto de desgracia o mala fortuna. En la traducción de las *Pandectas*, el antiguo eslavo бѣда se corresponde con distintas palabras rusas (Vladimir V. Kolesov 2004: 40): нужда (la más frecuente), “necesidad”, грѣхъ, “pecado” o зло, “mal”, брѣдъ o потрѣба, “daño” o “necesidad”. Además la palabra rusa беда también se asocia con un sinfín de significados contenidos en los vocablos: неволя, “esclavitud, servidumbre, cautiverio” нужда, “necesidad, menester, pobreza, indigencia” y потрѣба, “necesidad”, con la posible implicación además de “necesidad inmediata”, y vinculados con el entorno religioso de las traducciones de Salmos y del Apóstol.

La desgracia (o бѣда antiguo eslava) del protagonista del proverbio menandro en análisis bien puede aludir a todos estos conceptos relacionados entre sí. En cualquier caso, notamos una tendencia en el escriba a traducir δυστυχew con la palabra бѣда, “pobreza, necesidad, ausencia”, en virtud del constructo ideológico cristiano que aboga por la “humildad, piedad, caridad”. Salmos 10:14 podría apoyar esta teoría: “Has visto la pena y la tristeza, las miras y las tomas en tu mano: el desvalido en ti se abandona, tú eres el auxilio del huérfano”. (*Biblia de Jerusalén* 2009); en la lectura rusa se incluye la misma raíz бѣд-: Ты видишь, ибо Ты взираешь на обиды и притеснения, чтобы воздать Твоею рукою. Тебе предает себя бедный; сироте Ты помощник. (*Texto Sinodal* 1876).

La traducción eslava en análisis abundaría entonces en la idea de la justicia social y la protección del desafortunado, desde la postura posible del equilibrio retributivo (la condena), como en Isaías 24:16-17, donde el

infortunio se convierte en interjección exclamativa: “Desde el confín de la tierra oímos cánticos de alegría: ‘¡Gloria al justo!’ Pero yo, en cambio, me decía: ‘¡Pobre de mí! ¡Pobre de mí! ¡Ay de mí, los traidores traicionan, los traidores urden traiciones!’” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa escribe: От края земли мы слышим песнь: „Слава Праведному! И сказал я: беда мне, беда мне! увы мне! злодеи злодействуют, и злодействуют злодеи злодейски. (*Texto Sinodal* 1876). El proverbio menandro eslavo preserva la prohibición monástica griega de las malas acciones contra el miserable. El participio griego δυστυχούντι se vuelca con la perífrasis eslava въ бѣдѣ роуши, "que está en desgracia". En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) se recogen ejemplos donde este verbo griego se traduce con la misma perífrasis del proverbio atribuido a Menandro que estamos analizando. La salvaguardia del desdichado entronca con la pretensión de piedad y misericordia ortodoxas que venimos analizando.

La alternancia entre las formas verbales прѣтворити – створити, “hacer”, y прѣлагати, “proponer, añadir”, puede analizarse como un dato estilístico, puesto que carecemos de pruebas fehacientes de que se trate de un fenómeno dialectal. El griego πλασῆς, “se moldeará, se formará, se producirá”, al que responden estos verbos eslavos está atestiguado en Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) como: *form, mould, - form an image in the mind*. Ni en Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.) ni en Franz Miklosich (1862: s.u.) se da como equivalente para los eslavos прѣтворити - створити у прѣлагати, el verbo griego πλάσσω, “formarse, modelarse”, metafóricamente “hacer, fabricar, forjar, fraguar”. El eslavo творити en sus formas prefijadas nos parece demasiado genérico, aunque en esta anchura puede corresponderse con el significado más explícito griego de “moldear, formar, formar una imagen en la mente”, en definitiva, “tramar”. En Ruben I. Avanesov (1990: s.u.) прѣлагати significa en una segunda entrada “incrementar, añadir”, lo que se mantiene dentro de la noción de infligir.

Los manuscritos eslavos Spc y Spc Sem cristianizan la sentencia con la agregación de una segunda parte: да тебе не роушеть зло, "para que no te alcance el mal". La forma verbal роушеть no está atestiguada en los léxicos de antiguo eslavo. Nos preguntamos si podría tratarse de un verbo denominativo de роуа, “medio”. Sea como fuere, la interpolación cristianizante de todo un periodo en el que se incluye este verbo en los manuscritos menores, nos hace dudar si acaso el traductor eslavo conoce otra fuente para este proverbio distinta de la menandrea y adhiere la información de que dispone de antemano al proverbio que ahora analizamos³⁵. La moral cristiana que refleja el manuscrito Spc en su

³⁵ Somos incapaces de identificar esta fuente de inspiración a día de hoy, si acaso existe; consultamos en el diccionario de correspondencias bíblicas y evangélicas de Irina Lýsen (1995); también revisamos ediciones de la literatura didáctico medieval antiguo eslava traducida de Bizancio, como *Pčela* (Semenov 1968).

interpolación conecta con el determinismo, el condicionamiento del miedo divino una vez más y la conveniencia de la entrega devota a los familiares y a los prójimos, como se contempla en *Izmaragd* y en *Domostroj* (Varvara P. Adrianova Percec, 1974: 3-29). Se impulsan en ambas conductas la evitación hábil de toda injusticia y las buenas obras, entre las que se cifra el cuidado de los que necesitan ayuda. Se trata de un código moral similar al generado por la máxima menandrea comentada; la ampliación del comportamiento mediatizado se relaciona con la promesa de eternidad celestial y la salvación de las llamas infernales.

El mal en tanto que adjetivo sustantivado, como pecado, es decir, зло, puede aparecer en la antología de las sentencias eslavas de Menandro como acompañante de otro sustantivo que se convierte en esa malicia contraproducente nombrada por la forma neutra que se identifica con ella (la rapacidad, la ira); pero también puede presentarse como principio en sí mismo, adverso, evitable, castigable, una culpa indeterminada, una ofensa genérica, como se ilustra en el proverbio que sigue, donde la maldad, de primeras, es “cruel, brutal, incompasiva, atroz” (ruso люто), y también conforma “mal, perfidia, astucia” (ruso лукаво), “excesivo, demasiado, extraordinario” (ruso лихо), lo que se puede rastrear de los textos antiguo rusos examinados por Kolesov (2001: 124), como puede considerarse la *Vida de San Basilio el Nuevo*, donde se escribe que “Toda la maldad (la maldad general) es para mí cruel, mala y mortífera” (Вся злая ми и лютая, злая и пагубная); de igual modo, el mal innumerable e incontable otras veces diferencia características concretas de la cotidianeidad; de esta aseveración extraída de San Basilio podemos saltar fácil al proverbio menandreo, considerando que la perversidad en la desdicha, redobla y determina la generalidad de lo malo. También en la traducción de *Flavio Josefo* (Kolesov 2001: 124) se enfatiza que: “No le doy cosas malas por el mal (mal por mal)” (Не воздаваю ему зла за зло), lo que hasta cierto punto nos devuelve a la idea que anida en el proverbio menandreo de no acrecentar la malignidad con más mal. Una de las cuestiones fundamentales que afectan a esta traducción eslava estriba en el reflejo del griego ἀνδρὶ δυστυχοῦντι, “(contra) un varón desdichado”, con los antiguo eslavos *моужю въ бѣдѣ роущю*, “(contra) un varón que está en la desdicha”. Otro detalle relevante de la traducción radica en la interpolación cristiana del fragmento: *да тебе не гращеть зло*, “para que no te alcance el mal”, que también se estudia en los apartados aludidos. Dentro de la temática del infortunio que ahora nos ocupa, merece la pena observar esta añadidura como un refuerzo de la idea cristiana de la piedad, asociada a la recompensa divina como opción salvadora, y un paralelismo entre el mal abstracto o natural (la desdicha humana en la que el hombre está, *мѣжю въ бѣдѣ роущю*, y la desgracia mortal en la que puede evitar caer el ofensor o el causante del mal, *да тебе не гращеть зло*), y el mal moral (la ofensa que se insta a no infligir sobre el apenado o desgraciado, *не притѣорн з'ла*). Este paralelismo tan claro no puede darse en los manuscritos Sr, ni en H o G, donde no se

deja sentir una planificación moral tan detallada en torno a la tipología de la maldad.

El mal que puede alcanzar a uno (εὑρίσκει, atestiguado en Cejtlin como *εὑρίσκει*, "encontrar, hallar") en Spc y Spc Sem tiene un carácter coordinado con la desgracia humana. Si el hombre en desdicha es ofendido, por esa ofensa se genera más desgracia. El infortunio humano crece (el mal natural). Se contraponen además dos tipos de malversidad: de pensamiento y de acción, de modo que si el hombre evita las conspiraciones (perversas) o las estrategias (malvadas), no obtendrá lo malo como contrapartida, estará fuera del alcance de lo codificado como pecaminoso en el cristianismo. De hecho, el verbo griego *πλάσσει*, "trames", se traduce con los antiguo eslavos *прѣтворѣти* (Sr)- *сѣтворѣти* (Spc, Spc Sem), "hagas", o *прηλαγήν* (H y G), "propongas", que convierten la segunda persona singular futura en imperativos singulares también. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.), el griego *πλάσσω*, "formar, trazar", puede cubrir dominios semánticos relacionados con la mente (el urdimiento), en una esfera léxica de notable abstracción: *form, mould, -form an image in the mind*, entre otras acepciones. En cuanto al antiguo eslavo *прѣтворѣти*, en Ralja M. Cejtlin (1999: s.u.), se atestigua en el uso de "añadir", sin correspondencia griega aportada; la misma autora (1999: s.u.) también recoge el antiguo eslavo *сѣтворѣти*, un infinitivo con un espectro más amplio de utilizaciones, entre las que precisamente destacamos "inventar, imaginar", "mentir", en correspondencia con el griego *πλάσσω*. Por último, el antiguo eslavo *прηλαγήν* (Cejtlin 1999: s.u.) se define como "adjuntar, incluir", "aplicar, emplear", también como "añadir", si bien ninguna de las voces griegas con las que se corresponde coincide con la proverbial *πλάσσω*. Así todo, este verbo eslavo, junto con los dos anteriores ilumina distintas facetas del actuar humano en la línea de la maquinación, en tanto que algo sobrepensado, añadido o empleado en contra de otro ser humano.

El monóstico griego 303 se congratula en la comunión de los rasgos de fortuna y justicia en el hombre; el traductor eslavo escoge la palabra acostumbrada *богаты* para retratar o cincelar la clase de los individuos afortunados que en griego se agrupan bajo el infinitivo *εὐτυχεῖν*. Por eso los traductores eslavos eligen el terreno léxico más amplio de *богаты*, que no se centra en uno de los aspectos de la fortuna, sino que la recoge al completo y traslada con precisión la noción griega también más amplia de aquel que *εὐτυχεῖ*:

Ἦδὺ γε δικάϊους ἄνδρας εὐτυχεῖν³⁶ ὁρᾶν. (303)

Es agradable ver que los hombres justos son afortunados.

ГЛАД'КО ѹСТЬ ВНАДѢТИ ПРАВДНЫ МОУЖИ БО(О)ГАТЫ. (Sr 134)

ГЛАДКО йСТЬ ВНАДѢТИ ПРАБДНЫЯ МЪЖА БОГАТЫ. (G)³⁷

³⁶ εὐτυχεῖς v.l. *apud* Jagić (1892a: 8)

Nos resta aún desvelar con certidumbre coherente e integral dentro del panorama léxico de los estados de "ser afortunado" o "ser desafortunado", el sentido en el que los escribas eslavos interpretan la gracia y la fortuna, por un lado, la desgracia y el infortunio, por otro. En el marco de este proverbio, se considera placentero observar justicia en los hombres afortunados, en la misma pauta ideológica que alienta a los copistas del *Izmaragd* o del *Domostroj* a recalcar la ausencia de objeción y la sumisión, imprescindibles con vistas a la justicia divina y la tolerancia del destino de los hermanos o vecinos (Varvara P. Adrianova Percec 1974: 24-25). No sólo en la literatura didáctica y proverbial de la época se hallan presentes estos temas, sino también en el folklore popular, con cuentos donde el pobre infeliz al final se convierte en rico. Se exime de falta, entonces, la fortuna obtenida con rectitud o trabajo, muy diferente de la abundancia lograda con violencia o iniquidad. En ese tipo de riqueza sólo hay insaciabilidad. En *Melissa* (Viktor Semenov 1968: 212) se atribuye a Demócrito una máxima que escribe: "La riqueza compilada con malos hábitos, trae más daños", БГАТЬСТВО ЗЛЫМЪ НАКОМЪ СБРАЕМО БОЛШИН ПОНОСЪ ПРИЕМАЕТЬ.

Por su parte, la sentencia menandrea en análisis aspira a una persona autocontrolada que, mediante su voluntad, complete empresas conducentes a la justicia y para la que el trabajo constituya el cimiento de la vida, aquello que permita acuñar tesoros con moralidad; se sobrentiende aquí que la fortuna justa se amasa al margen de la pereza, el ocio, la ebriedad, o de otras formas de corrupción. La propiedad de prosperidad justa se cifra en ayudar a quien lo necesita sin considerar si lo merece o no, que desemboca en la evaluación optimista de las fortunas apeladas³⁷. Pocos problemas más entraña la traducción eslava de este verso griego. Se puede, aún así, referir la oscilación verbal ВНАДѢТИ - ВНАДЕТИ y la vacilación entre el acusativo plural para la función de objeto directo ПРАВДНЫ МОУЖИ y el genitivo singular animado ПРАВДНЫ МЪЖА, sin especial tinte ideológico.

La legalidad aplicada a las fortunas puede compararse con la sensatez en el plano de las virtudes morales exigidas para enfocar de una manera cristiana el estado de ser afortunado; la línea divisoria delgada entre la razón y la sin razón resulta difícil de aprehender. El peligro de una fortuna insensata se avisa en el proverbio griego 628, una sentencia de corte racionalista, donde en cierto tono irónico se reprende la insensatez del rico, lo que se nos antoja muy propio de la literatura grecobizantina de la

³⁷ Para más detalles sobre los problemas de traducción que atañen a los versos 216 y 303 (la elección del adjetivo з'ла o de la forma adjetival también ПРАВДНЫ), remitimos a la sección consagrada al placer, en las páginas 600-601, donde reaparece el proverbio 303, pero sobre todo en la sección de la justicia: 284-286, 292-294, 299-301, y de la injusticia: 317-323 y 339-340.

³⁸ V. también la sección de la tesis destinada a la justicia, en las páginas 286-290. Referimos sobre todo las sentencias eslavas que definen quién es el hombre justo, por su imbricación con la idea de justicia y fortuna parejas expresada en el proverbio en análisis, a saber: Sr 28, G, Spc 22, Spc Sem 21, S y P.

época³⁹; además, los traductores eslavos reinterpretan el verbo griego εὐτυχοῦσιν, “son afortunados”, en la línea estudiada por Kolesov (2004: 213-226), por la que благо (el bien) constituye lo que sostiene la vida, pero cuando este sustantivo se convierte en la designación de Dios, quien da la vida y la bondad, la idea de εὐστατество se empieza a traducir del griego con ayuda de la palabra que expresa la benignidad en una medida menor, en un nivel material o terrenal (добро):

Πολλοὶ μὲν εὐτυχοῦσιν, οὐ φρονοῦσι δὲ. (628)

Muchos son afortunados, pero no sensatos.

Мнози же и въ добро, нь не смыслятъ. (Sr 315)

мнози же и въ добрѣ но не смыслятъ. (H y G)

La insensatez o la locura que pueden desprenderse de la abundancia tienen su impronta en distintos libros antiguo rusos originales o traducidos del griego. Para el ser afortunado o que vive en la abundancia (обилъе) en las *Pandectas* (antiguo eslavo Пандекты) se aconseja: “Sé muy bienhechor, abundante será el fuego (en la persona)”, Многа буди добродѣтель – изобилень будетъ огнь (Kolesov 2004: 216). En ese mismo sentido, en Teodosio se consigna que la abastanza (обилъе) la da Dios, de modo que gracias a la divinidad: “toda la abundancia es demasiada” (вся обилна есть зѣло), “abundancia hay siempre para todos los buenos” (обилень есть всемъ добромъ, *ibid.*). Reaparece, pues, la temática menandrea acostumbrada del ser afortunado en consonancia con la justicia o corrección, frente al amasar fortuna por la injusticia y las malas artes. Las nociones de equidad y compostura pueden equipararse a la idea de bien ético o moral que va connotado por el verbo eslavo смыслятъ, “piensa”. De todos modos, los asuntos textuales resultan de crucial importancia en la traducción de este proverbio, puesto que pueden plasmar una suerte de vía ideológica y anular algunos de los comentarios planteados. Veamos. Los traductores eslavos capturan la sentencia en análisis como la segunda parte de la que transcribo a continuación:

Πολλοὶ γυναικῶν δυστυχοῦσιν εἵνεκα, (642),

Muchos son desdichados por causa de las mujeres,

Мнози жєнь радн выпадаетъ въ бѣдоу. (Sr 314)

мнози жєнь дѣла ѡпадаютъ к' бѣдѣ. (H y G)

³⁹ V. para ello el estudio de Simon Franklin (2002:177-187, parte VII) sobre las huellas de la cultura de élite bizantina en la Rusia del siglo XII temprano. Según el autor, se puede apreciar en *Daniel el Exilado* un cierto equivalente de la literatura prodrómica, pero nunca un producto exactamente igual. Así por ejemplo, como oponente al escritor sabio aunque pobre, la literatura prodrómica introduce no sólo el personaje del consejero rico y estúpido, sino también un carácter desconocido para Daniel: el mercader rico e ignorante o el artesano.

Aún así, el proseguimiento de este verso debería ser el monóstico griego: *πᾶσαι γάρ εἰσιν ἀρχιτέκτονες κακῶν*. (643), “pues todas son constructoras de males”; se trata de un aforismo que los traductores eslavos probablemente deciden, o bien ignorar, o bien transformar en una atenuación moralizante de la rotunda aseveración misógina griega, haciendo tal vez converger la traducción de sendas sentencias griegas 642 y 628⁴⁰, originalmente lejanas, de la manera que explicitamos:

МНОЗИ ЖЕНЬ РАДИ ВЪПАДАЮТЬ ВЪ БѢДОУ. (Sr 314)

ΜΗΟΖΗ ЖЕНЬ ДѢЛА ВЪПАДАЮТЪ ВЪ БѢДѸ. (H y G)

МНОЗИ ЖЕ И ВЪ ДОБРО, НЪ НЕ СМЫСЛЯЕТЪ. (Sr 315)

ΜΗΟΖΗ ЖЕ Η В ΔΟΒΡΟ НΟ ΝΕ ΣΜΥΣΛΑΤЪ. (H₂ y G₂)

Muchos también en el bien, pero no se dan cuenta (mi traducción).

Hay que considerar diferentes asuntos respecto al apartado del concepto clave que nos ocupa: la esfera de *БѢДА*, “miseria, pobreza, desgracia”, para traducir *δυστυχοῦσιν* como esperaríamos, “ser desafortunado” ora material, ora espiritualmente, pero siempre desde la perspectiva humana y no celestial; el área léxica de *ВЪ ДОБРО* (“en el bien” - donde fortuna se asume de la sentencia eslava precedente, que reza “en la desgracia”), como la traducción del griego *εὐτυχοῦσιν*, la reiterada asociación de “ser afortunado” con la *φρονησις*, “sensatez”, traducida como *СМЫСЛЯЕТЪ*, “piensa”.

Los traductores eslavos reinterpretan *εὐτυχέω*, “ser afortunado”, *δυστυχέω*, “ser desafortunado”, en una perífrasis que incluye a la vez *ДОБРО*, “bien”, y *БѢДОУ*, “en desgracia”, y que gira alrededor del verbo principal *ВЪПАДАЮТЬ*, “caen en, incurrén en”. Más que el ser dichoso o infortunado, esta vez se escribe que mucha gente cae en la gracia o en la desgracia por la interacción con las mujeres. La acción verbal de *ВЪПАДАЮТЪ* nos da la idea de un tipo de fortuna o mala fortuna terrenal, ausente de positividad en lo espiritual y en lo celestial. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) el verbo *ВЪПАДАТИ* significa *падать, впадать во что-л.*, “incidir, caer en algo”, y según algunos de los ejemplos que la autora cita, se precipita uno en el fuego, como por ejemplo el epiléptico para el que se pide clemencia en un fragmento de Mateo 17:15, en Sav: *МНОЖИЦЕЖЪ ВЪПАДАЕТЪ ВЪ ОГНЬ*; “Muchas veces cae en el fuego” (*Biblia de Jerusalén* 2009); o como la caída

⁴⁰ Esta problemática textual emanada de un conflicto ideológico se explora ampliamente en la sección de la tesis destinada a la mujer, en las páginas 215-217. Se atribuyen las sentencias eslavas Sr 315, H₂ y G₂ al verso griego 628, pero tampoco tenemos certidumbre de que los eslavos hayan tomado un monóstico traducido de Menandro y lo hayan reagrupado para suavizar la misoginia, o simplemente hayan sustituido la parte antifeminista griega por una interpolación de fuente propia no menandrea por identificar a día de hoy; transcribimos, no obstante, el griego 628: *Πολλοὶ μὲν εὐτυχοῦσιν, οὐ φρονοῦσι δέ*. (628) (Muchos son afortunados, pero no sensatos).

en pecado en Evx. 156, 17-18: **ВЪПАДАЮЩИИХЪ ВЪ ГРѢХЫ**, “a los que caen en pecado”.

La utilización de la palabra **ДОБРО** (confinada normalmente al ámbito léxico humano, en oposición a **БЛАГО**, que refiere a menudo el área semántica de lo sagrado) refuerza la terrenalidad-humanidad de la que hablamos. Si consultamos el verbo **СМЫСЛЯЕТЬ** en la traducción del griego **φρονεῖν**, “piensan, reflexionan, se dan cuenta de”, puede hilvanarse la sugerencia de que los traductores eligen retener en el campo de esta vida los conceptos de fortuna y desgracia con la irreflexividad, puesto que se niega la conciencia, el pensamiento (**НѢ НѢ СМЫСЛЯЕТЬ**); dejan así a un lado la orientación más sacroreligiosa (evaluación positiva) de la palabra **φρόνησις** como sabiduría o sensatez⁴¹. Los traductores tal vez se centran en los valores morales que pertenecen a la existencia del ser humano sobre esta tierra (los criticables, o vicios inmorales, si queremos), y evitan la alusión a la trascendencia salvadora por ahora, debido al peso semántico de la caída en desgracia como posible derivación de un pecado.

El hundimiento en desdicha asociado a la intervención de la mujer dista de ser un tema extraño a la misoginia del Menandro proverbial grecobizantino. Los eslavos emprenden siempre tentativas de moderación del antifeminismo, como pueden ser los hipotéticos cortes en la textualidad griega que vinculan el caimiento en desgracia con la culpable mujer. Proponen prosperidad gracias a la dómina. Pero se nos ocurre que no esté el fin tanto en salvar a la mujer específicamente, como sí en la noción del pecado gestada en la teología ortodoxa. Nadie, en definitiva, resulta tan culpable ni condenable de la ignorancia, nisiquiera Adán. Así al menos se refiere en Ware (1997: 223):

Orthodoxy, holding as it does a less exalted idea of the human state before the fall, is also less severe than the west in its view of the consequences of the fall. Adam fell, not from a great height of knowledge, but from a state of undeveloped simplicity; hence he is not to be judged too harshly (...) Orthodox, however, do not hold that the fall deprived humanity entirely of God's grace, though they would say that after the fall grace acts on humanity from the outside not from within.

Perviven de esta manera los tintes misóginos de los eruditos bizantinos en proverbios eslavos menandreos traducidos, como por ejemplo de la índole de: “Es muy difícil casarse con una mujer” (**БѢДНО ЯСТЬ ЗѢЛО ЖЕНОУ ПОЯТИ**,

⁴¹ Así fue traducida en los contextos de los proverbios griegos 14 (Sr 14, G, Spc 8, Spc Sem 8, S y P), 314 (Sr 125, G, Spc 110, Spc Sem 109, S y P), 388 (Sr 175 y G).

Spc 278- Spc Sem 281)⁴². Nos interesa la conceptualización de la raíz **бѣд-** que se esconde en el adverbio **бѣдно**, “desgraciadamente, pobremente, desafortunadamente”. Indica no sólo la peligrosidad del matrimonio, sino también el daño (pensamiento previsible en el contexto monacal). Por este motivo, brota la infelicidad en un ámbito célibe. En otras traducciones atestiguadas por Jagić (Kolesov 2004: 41), el adjetivo **бедный** “desgraciado”, entrecruza sus significados con los vocablos: **неудобъ**, “difícil”, **ноужьно**, “necesario”. Pero según apostilla el medievalista ruso (*ibid.*), **бедный** en el sentido de “pobre, escaso” (ruso **скудный**) o de “indigente, pobre” (ruso **неимущий**) surge ya en el siglo XVI. Algunos de nuestros manuscritos eslavos menandreos fechados para entonces, pueden verse entonces afectados por el cambio semántico de la forma adjetival o adverbial para **бѣда**. Supone un desarrollo posterior del sentido, que se asocia ahora no sólo con lo “inadmisible, intolerable”, sino también con lo trabajoso, lo difícil, lo costoso.

En la prefiguración de las responsabilidades sociales medievales para con la familia y para con el celibato, el matrimonio y la interacción con las mujeres constituyen un trabajo y una dificultad añadidos al grueso de exigencias morales del ser humano. Se registra el vínculo semántico del antiguo ruso **бѣдныи** con los significados “difícil” e incluso “peligroso”, a menudo también con las nociones de “dañino e inadmisibile” en textos eclesiásticos del abad Daniel (Kolesov 2004: 41): “Y me es desdichado ir por estos caminos un poco” (**И бѣдно ми ити вѣмалѣ путемъ тѣмъ**), al describir el sendero por encima de las piedras, pues se siente costoso, a la vez que peligroso por la aparición de bandidos.

En la relación del temor hacia el arriesgo y la dificultad encarnados por la mujer, la palabra **бѣда** propuesta por el traductor eslavo supone una necesidad que pesa, exprime, oprime, ahoga, y apena onerosamente; refiere también la suerte en tanto que **судьба**, “juicio, determinación, resolución” (juicio final) o destino determinado de antemano; expresa por igual la contingencia que amenaza a la persona y que a fin de cuentas se halla ligado con su misma suerte. El riesgo de los pesares definidos por la suerte humana también se contiene dentro de la desgracia del que toma a una mujer por esposa o del que se asocia a ella de otro modo. El otro lado de estas penas y constricciones sería la gracia, que exonera a las mujeres en la mente eslavo ortodoxa de la imputación irreversible por el infortunio, **бѣда**, de los hombres inconscientes.

En *Izmaragd* el principio de la sabiduría se considera el miedo de Dios, de modo que los que se desploman en sufrimientos y en miserias han

⁴² Registramos el contexto proverbial del que extraemos la sentencia Sr 391, H, G, Spc 278, Spc Sem 281, S asociadas con los griegos Brunck 224 Nr. 81 *apud* Jagić (1892a:21), 150 y 62, *appendix 1 apud* Jäkel (1964: 127).

de soportarlo. Sin embargo, como apostilla Varvara P. Adrianova Perec (1974: 12-13), en *Palabra de los santos padres sobre la reflexión y el amor*, el mandamiento de la “resignación” (смирения) no puede ser ofrecido por la persona que “quiere ser para todas las gentes sin reflexión” (хочет всеми любим быть без размышления), porque esta conducta inapropiada “se juzgará” (осудится). En nuestra opinión, resulta significativo que los editores eslavos hilen la pobreza y el raciocinio en dos proverbios concatenados y referidos al tema de la mujer. Subyace en ellos la ideología imperante en la visión pía de la religión ortodoxa eslavo temprana, bien ilustrada en la acción de dar beneficencia.

El que desciende en desgracia necesita de esa ayuda (limosna en el *Izmaragd*) y se precipita en la desdicha por culpa de la mujer, pero también puede recobrar la gracia en virtud de la mujer. Como apunta Vladimir V. Kolesov (2004: 213-226), la gracia y fortuna expresadas con eslavo в добро se acotan y se restringen al espectro terrenal alrededor de la semántica de un bien engarzado con esta vida y con esta realidad. De hecho, la defensa de la entidad familiar (el bien, la fortuna como partes de la misma), junto con la humildad prevista para la mujer protagonizan partes estelares del *Izmaragd* o del *Domostroj* (Kolesov 2004: 15-20). La mujer que alcanza el ideal subrayado en la literatura didáctica cristiana se mira como un tesoro: se da al esposo a través de Dios en pos de una vida de bien. En nuestra sentencia a la mujer ideal que hace vivir en la dicha, porque preserva la abundancia providencial, se le contrapone la mujer nefasta que causa el ser desafortunado o desgraciado. Cunden las enseñanzas sobre las buenas y las malas mujeres, a la par que se comprende que el “señor” (государь) se desempeña en el hombre, el padre, el dueño.

En el proverbio que comentamos, en el seno del prolapso en desventura del hombre a causa de la mujer, el ser agraciado o desgraciado depende de la mujer, si bien este estado dichoso o miserable sólo lo experimenta el varón. El *Izmaragd* lleva a la esfera de la vida cotidiana la cuestión de las cualidades domésticas de la mujer. La salvación (la elevación en gracia) también deviene posible en este mundo (en el proverbio menandro, en particular a través de la mujer), si se cumple con las responsabilidades familiares. Según el *Izmaragd* o el *Domostroj* (Perec 1974: 16-17), en la pretensión de huir al monasterio no hay nada de religioso, ni tampoco en el deseo de liberarse de los cuidados vitales, de dejar a la familia que hay que alimentar, para liberarla de la pobreza. La huída de las obligaciones propias no procede, especialmente el escape de la compasión o la piedad ejercidas en el auxilio. La liberación de la escasez, de la desgracia o de la miseria se logra en un ánimo compasivo (agraciado en nuestro proverbio). El atrape en la calamidad quizás se sufre por un espíritu no conmisericordioso.

Varvara P. Adrianova Perec (1974: 14-15) rescata la noción de la alimosna de diferentes textos extraídos de compilaciones edificantes traducidas del griego e incorporadas a la labor didáctica de la cotidianeidad ortodoxa, como puede ser el *Izmaragd*; la autora aísla el caso de “Discurso sobre la enseñanza de San Basilio a todo ser humano”, donde se estima

generoso dar limosna al que necesita ayuda, dentro del plan sagrado del amor de la divinidad y del hermano, de manera que hay que detallar el imperativo de amor en las obras: “sufrir con los que sufren, y con los que lloran, llorar”, со страждущими страдати и с плачущимися зело плакаться (Perec 1974: 14). Esta se nos antoja una manera simbólica de afirmar que la caridad (y como parte de ella, la donación) se impone como la realización activa del consejo del evangelio de amar al prójimo. Ninguna buena acción por elevada que sea, salva a los que pueden dar limosna, pero no la hacen. También el *Izmaragd* considera maligna la limosna de la riqueza satisfecha. El sanctórum constituye un medio de alcanzar “la salvación eterna” (вечного спасения); así ocurre en “Palabra del San Juan Crisóstomo sobre cómo no se acepta la oración sin confesión” (*ibid.*). Dios mira también mal la persecución de la limosna injusta o inapropiada (зло на неправедную милостыню зрети). Más en detalle desarrolla el tema de la visita de pobres la “Palabra sobre los inmisericordes y los ricos” del mismo Padre (*ibid.*). La misericordia se extiende a las mujeres del aforismo en análisis; en virtud de la piedad hacia las hembras, se redacta quizás el pensamiento de que algunos seres humanos son “agraciados” o caen en el bien por obra de las féminas.

También podemos evaluar una tendencia de los escribas a utilizar el participio εὐτυχούντων, “de los afortunados” en un sentido material, humano y terrestre, esta vez como crítica al utilitarismo; el proverbio griego 748 presenta el reverso irónico de la gracia o la desgracias (extrapoladas en nuestra interpretación a la recomendación cristiana de la piedad a través de la beneficencia). El ser afortunado despierta alrededor ambiciones ilícitas, por lo que la fortuna podría revestirse de un cariz algo negativo. En *Melissa* (Semenov 1968: 363) se asigna a Dión el escrito: “No acumules la riqueza en vano, porque de esto no te vendrá ninguna gloria. La riqueza no es hacerse con muchas posesiones, sino observar y no gastar”, СТАЖАНЬЯ НЕ ИСКЛАЧЕНКА ВЪСОУЕ, ИМЪЖЕ НИКАЯ СЛАВА ТИ ПРИБОУДЕТЬ. БГѢТСТВО БО НЕ ѿ МНОГАГО ИМАНЬЯ СЕИРАЕТЬСѦ, НО ѿ СЪБЛЮДЕНЬЯ И НЕИСКЛОЧЕНЬЕМЪ. Nos centramos en la ironía de los versos griegos entreverados a analizar, donde se reprende también más al avaricioso, que al que es afortunado en sí:

Τῶν εὐτυχούντων πάντες εἰσὶ συγγενεῖς. (748)

Todos los hombres son parientes de los que son afortunados.

Б(о)ГАТЫМЪ ВСЕ СОУТЬ СРѢДОБОЛЕ. (Sr 330)

БОГАТѢ ВСЕ СЪ СРѢДОБОЛА. (H y G)

Ὡς τῶν εχοντων παντες ανθρωποι φιλοι. (855)

¡Cuán amigos son todos de los poderosos!

БОГАТѢ ВСЕ ЧЛѢИ ДРЪСН. (H)

БѢТЫМЪ СОУТЬ ВСИ ЧЛВЦИ ДРОУЗН : (Р)

Hemos querido rescatar al final una sentencia menandrea esclava donde la verbalidad emparentada con τούχ- difiere: se trata ahora del anticipado τυγχαίνω al desnudo, sin los preverbios εϋ-δυσ-, y empleado

⁴⁵ V. el estudio de la conceptualización del ruso *rodnye* por Anna Wierzbicka (1997: 79-86)

en el significado de “encontrar, alcanzar” (Liddell y Scott 2007: *s.u.*). La justicia se considera accesible al ser humano, con la condición preexistente del ser justo. La percepción de que la epiqueya o jurispericia desemboca en juridicidad resulta típica en el entorno bíblico, como en Isaías 32:17: “el producto de la justicia será paz, y el fruto de la equidad será seguridad y confianza eternas” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa ofrece: И делом правды будет мир, и плодом правосудия-- спокойствие и безопасность вовеки. (*Texto Sinodal* 1876):

Δίκαιος ἴσθι, ἵνα δίκαιων δῇ τυχῇς. (179)

Sé justo, para que obtengas justicia.

Прав'днѣкь бѣди, да съ праведнымъи боудешь. (Sr 65)

правднѣкь бѣди да с правднѣкьимъи съпритчешѣи. (G).

Хотѣ быти правденъ нмѣи другы праведны :~ (Spc 64)

Хотѣ быти правденъ нмѣи другы праведны :~ (Spc Sem 63)

Las traducciones eslavas de este monóstico griego se analizan en la sección destinada a la justicia⁴⁶. Por eso queremos ahora centrarnos en el reflejo de τυχῇς. El traductor en Sr propone боудешь, “serás, estarás”, por lo que podría generalizar la noción más específica encerrada en τύχῃς. No obstante, otro de los usos de τυγχανω referenciado en Liddell y Scott (2007: *s.u.*) es el de “ocurrir, ser/estar en un lugar”, de modo que el monje podría estar leyendo: “Sé justo, y con justos estarás”. En cuanto al traductor en G, con su propuesta съпритчешѣи, (“te comunicarás”) podría haber emanado de un genérico боудешь que estaría delimitando, y además, podría también pretender cambiar de verbalidad con respecto a la cláusula inicial (бѣди). Por otra parte, la realización ortográfica съпритчешѣи oscurece un poco la identificación del verbo en antiguo eslavo. En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*) sólo se recoge un sustantivo: съпрнчѣстѣннѣкь, “copartícipe”, pero no se atestigua el verbo de raíz homónima aparecido en el testimonio ruso. En Franz Miklosich (1862: *s.u.*) sí se dan los infinitivos съпрнчѣствовати, en correspondencia con el latino *communicare*, y съпрнчѣстити como equivalente del latino *participem esse*. El mismo autor (1862: *s.u.*) refiere un adjetivo съпрнчѣстѣннѣкь para responder al griego συμμέτοχος, *partaking in jointly* (Liddell y Scott 2007: *s.u.*). Podemos ver entonces cierto matiz cristianizante en el tránsito del simple “estar con los justos” al “coparticipar con los justos”.

Los testimonios menores difieren tanto del griego, como de Sr y G, que nos atrevemos a admitir como reemplazos por fuentes proverbiales muy similares menadreas o no menadreas que elogian la amistad⁴⁷, loas tan en

⁴⁶ Páginas 286-290 de la tesis.

⁴⁷ Para las sentencias en las que podría haber germinado esta reinterpretación pensamos en los Menandros eslavos Sr 40, G, Spc 34, Spc Sem 33, S y P; Sr 217 y G.

boga en el entorno edificante de la época, o bien podemos pensar que son reelaboraciones muy libres que partan de los manuscritos mayores. Así, las versiones eslavas Spc 64 y Spc Sem 63 plantean un texto del tipo de: “Al querer ser justo, ten amigos justos”.

Conclusiones

El cotejo de los manuscritos eslavos variopintos de Menandro con los originales griegos muestra que los traductores utilizan tipos diversos de estrategias léxicas para el término ideológicamente complicado, τυχη. El estudio de la interpretación e incorporación de esta palabra al corpus proverbial menandro eslavo pone de manifiesto que los traductores tienen que tratar contenidos filosóficos de forma diferente de acuerdo a contextos cambiantes. La alternancia léxica a la hora de traducir τυχη constituye una respuesta al griego, a través de equivalentes de traducción y a pesar de las diferencias entre las estructuras gramaticales y semánticas del griego y del antiguo eslavo. En algunos casos de los estudiados, hay diferencias léxicas entre los manuscritos eslavos altamente significativas, que demuestran que la reelaboración ideológica era una tendencia en función dentro de la tradición textual contemplada. Otros casos manifiestan que la tradición eslava podía diferir de la griega. Todos estos cambios ilustran cómo la ideología y la religión eran sinónimas; pero más allá de pensar, como algunos teóricos de la religión, que la dicotomía entre lo sagrado y lo profano que caracteriza a la cultura occidental contemporánea, no era todavía conocida (James Barr 2000), opinamos que esta partición, existente en la etapa clásica griega, se borra cuidadosamente en la época medieval por sus garantes ideológicos, en este caso los monjes copistas, traductores o adaptadores de Menandro.

El concepto de fortuna se respeta de algún modo en las propuestas de traducción del monje eslavo ortodoxo en aquellos casos en que denota la casualidad, la circunstancia, el suceso, la vicisitud (ελοϋχαι), o lo azaroso y accidental de la situación (ελοϋχαιεμ - по ελδχѣю). Así sucede en proverbios donde se exhorta a sufrir la coyuntura propia con fortaleza, o aquellos donde se insiste en la fortuna común. En virtud del destino compartido por la comunidad humana se llega a reconocer que la razón (la voluntad en el escriba eslavo) y el azar están reñidos (Sr 246, H y G). La fortuna común se transforma a veces en el respeto a la desgracia del prójimo en la traducción proverbial eslava (Sr 8, H y G, con las variantes: смѣрениѣ, ελοϋχαι). La noción griega del azar (lo accidental) que a unos da y a otros quita, o que endereza la vida de muchos se reinterpreta en las traducciones eslavas como Dios (богъ) providente y distribuidor de la abundancia terrestre (Sr 279, H y G), o en tanto que el rango social (εληχъ) facilitador de las vidas de muchos malhechores; no sabemos si el estatus los transforma para bien o para mal (Sr 230, H y G).

La fortuna griega se reanaliza por parte de los eslavos como riqueza (material o espiritual) en la traducción de un monástico griego sobre la preferencia de una gota de suerte (τύχη) a una tinaja de sensatez: los traductores eslavos, en lugar de exaltar la buena estrella, la convierten en opulencia (БОГАТЫСТВО), y se decantan por la sensatez (Sr 155, H, G, Spc 125, Spc Sem 123). La forma eslava БОГАТЫСТВО alterna con los compuestos МАΛΟΝΙΜΕΝΗ - МАΛΟΝΙΜΕΝΗСТВО, “poca riqueza”, en un proverbio donde la fortuna griega concebida como pequeña veleidad trastornadora de toda la vida, se comprende en las traducciones eslavas una vez más en la veta de posesión terrenal, más que de azar o accidente (Sr 261, H y G). El mal azar (ΚΑΚΉ ΤΥΧΗ-ЗЛА КОБѦ) que entraña el viejo enamorado, expandido hasta el colmo (ἑσχατῇ) en la versión griega y en parte de la tradición eslava: ЧЕТНА, se ideologiza (o se lee erróneamente) en el viejo enamorado como diablo en ciertos manuscritos rusos: ѿѿѿѿѿѿѿ (Sr 52, Spc 47, Spc Sem 46, S y P).

También se recoge en el grueso antológico de las sentencias menandreas la expresión de los estados de ser afortunado o ser desafortunado, a través del tándem griego εὐτυχέω - δυστυχέω. Los traductores eslavos se mueven con diferentes raíces БОГ-, БѢД-, o giros perifrásticos que adaptan o ideologizan las nociones del ser agraciado o desgraciado y se pueden sintetizar en: БОГАТЫН БЫТИ, ОБОГАТѢТИ frente a БѢДѢ БЫТИ, БѢДѢ БѢДѢ ВЪПАДАТИ. A través de estas perífrasis, “ser rico”, “enriquecerse”, “estar en desgracia”, “caer en desgracia”, que se ponen en paralelo en bastantes casos proverbiales, la fortuna se vincula con la sensatez, o se reconoce la condición circunstancial de afortunados de muchos seres humanos, pero no su sensatez (Sr 315, H y G); de ahí quizás que se copien otras sentencias como contrapunto, donde se exige al justo estar con hombres rectos (el existir contenido en el futuro griego τυχήης se simplifica en el antiguo eslavo БОУДЕШЬ, en Sr 65, G, Spc 64 y Spc Sem 63), o donde los copistas se placen en ver que los afortunados se portan justos y viceversa (Sr 134 y G). Algún aforismo asevera que quien es afortunado resulta finalmente desgraciado, debido a su naturaleza malvada; en las traducciones eslavas se reinterpreta este dicho en la creencia de que quien parece afortunado vive mal a pesar de todo (Sr 72, G). En una línea similar, se condena que los afortunados renieguen de la amistad con los desafortunados (Sr 272, H y G), pero como contrapartida se denuncia que todos se convierten en familiares de los que son afortunados (Sr 330, H, G, Spc 275, Spc Sem 278, S y P). La fortuna puede entonces concebirse terrenal o espiritualmente, pero depara, en todo caso, algún tipo de evaluación, positiva, negativa o ambigua; así, en algunos proverbios queda claro el optimismo con que se mira la fortuna: el estado de ser afortunado lo provee la divinidad (Sr 152, G, Spc 123, Spc Sem 121), en una corriente de pensamiento parecida a la expresada en la máxima donde se establece la necesidad de que haya afortunados y desafortunados (Sr 72, G). Los eruditos y traductores cristianos, aprovechan esta distribución necesaria en

agraciados y desgraciados, para empujar a la evitación de los males contra el desgraciado o desafortunado (Sr 82, H, G, Spc 77, Spc Sem 76), pues forma parte igual de la existencia así distribuída. Se enfoca también la idea del ser feliz (afortunado, próspero o rico), estado en el que nadie se figura o se siente, según la reflexión propia (Sr 175, G). Esta estación de infelicidad se prolonga en la desdicha de muchos a causa de las mujeres (Sr 314, H y G), sentencia a la que se añadirá en la tradición eslava la traducción eslava de un verso menandro procedente de otro lugar en el corpus griego, con fines cristianizantes, o a la que se adhesionará una cristianización sin más de origen no menandro (Sr 315, H y G)⁴⁸.

De la fortuna y del infortunio bizantinos, los antiguo eslavos toman en la traducción de los proverbios de Menandro los emblemas de la gracia divina y de la (im)piedad humana, al más puro estilo del *Izmaragd*, como lo interpreta Fedotov (1966 II: 65):

The theme of alms is closely tied up with that of wealth and of its perils and of the right manner in which is to be used. Here also the Russian *Izmaragd* follows in the steps of the classical Greek Fathers. We find a justification of the right use of wealth in the tradition of Clement of Alexandria: 'I do not speak against those rich who live righteously with their riches but I accuse those possessing riches who live in greed'.

La paradoja menandrea eslava entre el ser afortunado y mal vivir a pesar de todo (ser desgraciado) resurge. El apiadarse (no alegrarse) del infortunio ajeno iría en la línea de los estándares clásicos de la posesión afincados en la idea del auxilio divino. Fedotov (1966 II: 65) cita de nuevo un fragmento del *Izmaragd* incorporado de Bizancio, para ejemplificar estos parámetros de la prosperidad en la mente religiosa antiguo rusa: "La fortuna no nace contigo, sino que te la confía Dios por unos días: es más, distribuye, como un administrador, lo que se te confía en cualquier lugar de acuerdo a las órdenes del que te la confía".

Las percepciones menandreas de ser amigo de los afortunados o del desafortunado sin amigos, surgen quizás en las prefiguraciones ambivalentes de la riqueza en el *Izmaragd*, según explica Fedotov (1966 II: 68):

The medieval reader who wished to find in the *Izmaragd* a straightforward guide in these questions of conscience must have been disappointed. The contradictory answers [...] reflect the weakness of a positive appreciation of wealth in the Christian tradition.

⁴⁸ V. la sección destinada a la mujer en las páginas 215-216 de la tesis.

Los conceptos de la amistad y de la esposa que se vuelven anejas al infortunio en Menandro, pueden aludir a una protección de las personas tipificadas por el *Izmaragd*, entre las que se debe distribuir la fortuna indeseada por su semillero pecaminoso (Fedotov 1966 II: 69):

There are three claimants to the possessions of the rich: the poor, 'one's own people', and the Church. Among these three conflict is permanent. The rights of the poor are best justified as being based on the Gospel and patristic doctrine. But 'one's own people' are serious competitors. (...) In all probability the vagueness of the general notion of 'one's own people' is intentional and conceals the tendency to save the interests of the less defensible groups: the family and relatives.

Añadimos aquí la situación especialmente delicada de la hembra en la sociedad feudal, que trasluce en el alivio de la culpa femenina de la desdicha varonil; Fedotov (1966 II: 78) constata la marginación de la fémina incluso en la piedad dentro del entorno literario del *Izmaragd*:

Despite all the injunctions to charity toward 'one's own folk', only the less privileged, the servants and poor relatives seem to benefit from them. Wife and children live under law of fear, not that of love.

Esta carencia la intentan subsanar los monjes menandrosos eslavos con sus reinterpretaciones del infortunio achacado a la esposa.

Finalmente, las misteriosas sentencias menandreas que amalgaman la razón, la técnica y al azar, o priman el azar sobre la razón, podemos entenderlas en el contexto didáctico-religioso contradictorio de un *Izmaragd* que, en parte idealiza la pobreza a raíz de la imagen de Cristo como mendigo, y, por otro lado, ensalza el trabajo; en palabras de Fedotov (1966 II: 78), debemos considerar el entorno doméstico con el que lidia el *Izmaragd*, qué tipo de casa retrata:

The home which the *Izmaragd* deals is that of a rich or well-to-do man. (...) This explains the overemphasis of the dangers of wealth. (...) On the other hand, begarliness or pious idleness is not the ideal. In the second version of *Izmaragd* very strong warnings are directed against idleness and laziness. Here labor, especially manual labor, is invested with religious value and is even set on the same level as monastic renunciation.

Aquí podemos apoyar nuestra teoría de las sentencias menandreas con razón y azar superpuestos como exhortaciones al trabajo.

“La necesidad lo subyuga todo rápidamente.”

Menandro (siglo IV a.C.)

Pobreza

Los traductores eslavos reflejan el universo semántico de la pobreza como falta de cosas materiales o miseria física, pero también como ausencia espiritual o sufrimiento. Utilizan las raíces **ннц-**, **бѣд-** (esta última se relaciona con el padecimiento existencial que emerge del destino o de las circunstancias vitales)¹. El adjetivo eslavo **ннцнн** se corresponde con los griegos sentenciosos **πτωχος**, “mendigo, pobre”, **λεπτος**, “delgado, delicado”, “magro”, “insignificante”, “sutil, refinado, ingenioso”, **πένης** (**πένητας**), “el que se gana su pan diario, un jornalero, un hombre pobre”, “pobre”. En todo caso, mientras que en el ámbito teológico de griego del Nuevo Testamento el vocablo **πτωχός** tiene una enorme incidencia y se le dedica un amplio espacio (Kittel 1976 VI: 885-915), en el corpus menandro eslavo resulta mucho más frecuente la forma **πένης**. El lexema eslavo **бѣдннн** se utiliza en relación con los griegos **πόνος**, “esfuerzo, labor”, “tarea”, “dolor”, “fruto o resultado de una obra”, **χαλεπός**, “difícil”, **ἀνάγκη**, “necesidad, constreñimiento, dolor”. Podemos mencionar entonces el espacio semántico de la tristeza, la pena o el dolor, conminado por la voz eslava **печаль**, y como traducción del griego **συμφοράς**, en el sentido de pobreza real o interior².

Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) atestiguan el verbo griego **πένεω** en los significados de: *to be poor*, la forma adjetival sustantivada **ὁ πένης**, *one who works for his living, day-labourer, poor man as opposed to πλουσιος as adjective, poor in money*. Los autores también registran la forma **πένησσα** en tanto que “necesitada”. Kittel (1976 VI: 37-40) se ocupa del grupo léxico **πένης-πενυχρός** en la órbita teológica griega del Nuevo Testamento. El autor sostiene que **πένης** sólo ocurre una vez en el marco mencionado, en 2 Corintios 9:9: “como está escrito: *Repartió; dio a los pobres; su justicia permanece eternamente*” (Biblia de Jerusalén 2009), un versículo que supone una cita de los Salmos y que describe la buena fortuna y la conducta de los que temen a Dios. La redacción rusa escribe:

¹ V. la sección destinada a la traducción del griego **τυχη** y de otros lexemas relacionados, en las páginas 354-359, 375-376, 390-394, 386-392 y 399-400 de la tesis.

² Para otros usos de la voz eslava **печаль** v. la sección de la tesis destinada a la traducción de las voces griegas **λυπή** o **ἀτυχία**, en las páginas 659-660, 664-669, 670-674, 676-677, 685-693, y 385 de la investigación presente.

как написано: расточил, раздал нищим; правда его пребывает в век. (*Texto Sinodal* 1876).

El proverbio griego 394 versa sobre la oportunidad o la ocasión como fuentes abiertas de poder incluso para el pobre. Esta línea de pensamiento se halla de algún modo presente en la literatura religiosodidáctica de la época, en la forma de la compasión o del servicio recibidos de un prójimo a otro afín en situación de desventaja. Varvara P. Adrianova Perec (1972: 13) descubre un proverbio del propio Menandro sobre la necesidad de que el desacomodado enriquecido o vuelto poderoso, recuerde al hermano espiritual: “Es un perdido el que, habiéndose enriquecido, olvida al amigo” (Блуден есть, иже обогатев, ти забудеть друга)³. En líneas generales, los traductores, con la copia de este proverbio, quizás traten de equilibrar la balanza que conceptualiza al potente como abundante y como invariablemente rico, denostando al inope al ostracismo o aislamiento. Así, Adrianova Perec (*ibid.*) recoge de *Pčela* el proverbio de Plutarco: “Muchos se permiten (voluntan) ser amigos de los ricos, pero no de los mejores” (Мнози дружитися изволяют с богатыми, а не с лучшими); la investigadora (*ibid.*) también atiende al dicho de atribución salomónica: “La riqueza atrae a muchos amigos, y el pobre se queda como su propio amigo” (Богатство прибавляет много друзей, а бедный оставляется и другом своим). También puede esconderse en el proverbio menandro a analizar una alusión a la venida del reino celestial o a la gracia divina, donde los parámetros se invierten y el desheredado se convierte en el provisto por la colaboración de la divinidad, como en Salmos 34:7: “Si grita el pobre, Yahvé lo escucha, y lo salva de todas sus angustias.” (*Biblia de Jerusalén* 2009), con la lectura rusa: Сей нищий воззвал,-- и Господь услышал и спас его от всех бед его (*Texto Sinodal* 1876):

Καιροῦ τυχὼν καὶ πτωχὸς ἰσχυεῖ μέγα. (394)

Si se presenta la ocasión, incluso un pobre tiene gran poder.

время оулучи́тъ и нищій возмóжетъ вели́и. (G)

³ En los textos menandros a los que nosotros tuvimos acceso:

Αχαριστος, ὅστις εὖ παθὼν ἀμνημονεῖ. (12)

Es un ingrato quien ha sido bien tratado y lo olvida.

Хоудоу́мъ есть иже ѡбогати́въ забу́детъ дру́га. (Sr 11)

ѕѣло хѣ ѡмъ е иж ѡбогати́въ ти забу́дѣ дру́га. (H)

ѕѣло хѣ оумъ ѣтъ иже ѡбогати́въ забу́детъ дру́га. (G)

Блоуденъ есть иже ѡбѣати́въ · ти забудоу́тъ дру́га ÷ (Spс 6)

Блоуденъ есть иже ѡбѣати́въ ти забу́детъ дру́га ÷ (Spс Sem 6)

Блоуденъ есть иже ѡбѣати́въ ти забудоу́тъ дру́га ÷ (Mss).

Блоуденъ есть иже ѡбѣати́въ ти забудоу дру́га ÷ (S)

Блоуденъ есть иже ѡбѣати́въ ти забу́дѣтъ дру́га ÷ (P)

La traducción eslava tiene que atender problemas diversos con respecto al griego para transferir los contenidos de la ocasionalidad imbricada con el poderío, que puede incluso tornarse en oportunismo, a una esfera cristiana de piedad y altruísmo⁴. La transmisión del griego πτωχος como нищій nos interesa ahora aquí. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), se atestigua este lexema en los usos de "pobre, indigente, necesitado" (бедный), y de "mendigo, pordiosero, pobre" (нищий), en correspondencia con términos griegos múltiples entre los que destacamos πτωχός, "mendigo, necesitado", πένης, "pobre". En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), la forma πτωχός se traduce al inglés como *beggar*.

Postulamos para la traducción eslava un cierto matiz velado de la indigencia física como posibilidad de acervo espiritual. La literatura patrística del entorno nos ofrece muestras similares en cuanto a la percepción del menesteroso como agraciado anímico o fuerte en fe, en la línea de la igualdad de los seres humanos. En el *Discurso de San Nifonte sobre las salvaciones diferentes* (Varvara P. Adrianova Perec 1974 : 20), el Padre de la Iglesia recuerda que: "... los viejos y los impedidos, los pobres y los ricos pueden cumplir los mandamientos de Dios : el que tiene amor, ese se salva sin padecimientos corporales" (...старыя и немошныя, нищи и богатыя могут сотворити заповеди божия- иже бо кто имеет любовь, той без телеснаго труда спасется). San Juan Crisóstomo (George W. Grube 2005: 263) eleva la siguiente meditación a la divinidad : "¡Oh, Dios!, garantízame humildad, caridad y obediencia". San Marcos el Monje (Grube 2005: 257) da la pauta conductual que puede reenviarnos a un voto velado de pobreza monástica al que se podría estar aludiendo en el proverbio analizado: "A menos que un hombre se entregue por entero a la Cruz, en un espíritu de humildad y de auto-rebajamiento, a menos que se deje pisar y ofender por todos, aceptando la injusticia, el desprecio o desdén, y la burla, a menos que atravesase por todas esas cosas con alegría y por Dios, sin esperar ningún tipo de recompensa humana – la gloria, el honor o los placeres del bien, la bebida o la ropa – no puede convertirse en un verdadero cristiano".

El proverbio griego 442 también canta la penuria, esta vez en conexión con la bondad y más allá de la fortuna perversa. Varvara P. Adrianova Perec (1972: 19) recoge el refrán compilado por Pavel Simoni, donde se insiste en la bendición de la estrechez frente a las tribulaciones del potentado, del que no se constata felicidad: "Los ricos tienen oro, los pobres, alegría" (Богатым злато- нищих ради); este pensamiento discurre en la línea del desprendimiento, la libertad psíquica con respecto a los bienes materiales. La misma autora (*ibid.*) nos habla sobre que en la vida real las relaciones entre los tenientes y los apurados se consideran quizás diferentes, como manifiestan los proverbios aparecidos en la compilación

⁴ Para la traducción de τυχ- y de κλπ- v. también las secciones de la tesis destinadas al análisis de la fortuna y del tiempo en las páginas 343-401 y 463-502.

didáctica del *Izmaragd*; en el "Discurso sobre la avaricia (лихомании) y la ebriedad", se denuncia cómo el clamor de los pobres resulta a menudo ignorado por los ricos ("Está sordo y no oye el gemido del pobre en [su] inmisericordia", глух и не слышит вопля нищих скупостию); por este motivo, Sirac (*ibid.*) advierte con amargura: "No interactúes ni con el más fuerte que tú ni con el más rico. Pues, ¿qué interacción hay allí entre un pote y un hervidor de agua? Uno se golpeará y se romperá" (С креплеишим себе и с богатеишим не приобьштаи ся. Кое бо приобьштение гърньцю с котльомъ — тъ бо приразитъся и съкрушитъся). Debido a dicha denostación del tronado, comprendemos que los traductores eslavos juzguen necesario incorporar un proverbio bizantino que rescate el ahogo legítimo en sus copias:

Λεπτῶς γε τοι ζῆν κρεῖσσον ἢ λαμπρῶς κακῶς. (442)

Sabe que es preferible vivir pobremente antes que con magnificencia mediante malas artes.

Нѣцѣмъ жити оуѣ негли б(о)гатоу з'лѣ. (Sr 197)

нѣцѣмъ⁵ жити ѡуѣ негли богаты з'лѣ. (H)

нѣцѣ жити оуѣ негли богаты з'лѣ. (G)

Los escribas eslavos se ajustan adecuadamente al verso griego original, excepto por el hecho de que reinterpretan sintácticamente la forma adverbial λεπτῶς, traduciéndola o bien como un adjetivo corto en dativo, нѣцѣмъ, o bien como una forma adjetival larga, нѣцѣмъ (H). El adjetivo λεπτός en Liddell y Scott (2007: s.u.) tiene asignado un número mayor de significados: *rare in literal sense, peeled, husked, -fine, small, -tin, delicate, fine, -of the human figure, mostly in bad sense, thin, lean, - of space, strait, narrow, -generally, small, weak, impotent, -light, slight*, entre otros, además de los sentidos figurados de: *subtle, refined, -of persons, the poor*; es este último sentido el que interesa a nuestros fines analíticos.

Un asunto fundamental en esta traducción radica en esclarecer los problemas atributivos, porque Vatroslav Jagić (1892a: 11) propone para esta adaptación eslava una fuente griega alternativa: καλῶς πένεσθαι κρεῖττον ἢ πλουτεῖν κακῶς, 421. El sentido de la sentencia griega resulta similar a la ideología expresada en el monástico griego 442, propuesto como otra de las fuentes posibles de las recensiones eslavas. De todos modos, Sr, H y G parecen constituir una representación más real del griego 442 en algunos aspectos: οуѣ негли encaja perfectamente con el griego κρεῖσσον ἢ, al tiempo que нѣцѣ жити nos parece un reflejo más adecuado al griego λεπτῶς...ζῆν (442) que al griego πένεσθαι (421), para el que habríamos esperado un infinitivo antiguo eslavo bien testimoniado: нѣцѣтовати. En cualquier caso, en otros aspectos la sentencia

⁵ In mss. legitur нѣцѣтъ apud Semenov (1892: 19).

griega 421 resulta quizás una fuente más acertada para los manuscritos eslavos; así, $\epsilon\omicron\gamma\alpha\tau\upsilon$ supone la traducción habitual y esperable de la raíz griega $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau$ -, “riqueza, bienes”⁶, salvo por el hecho de que la versión eslava elige un adverbio en lugar de un verbo. La forma adverbial la presenta precisamente el monóstico griego 442 con $\lambda\alpha\mu\pi\rho\omega\varsigma$, “ricamente, magníficamente”. Quizás los traductores eslavos no se hallan tan familiarizados con el griego $\lambda\alpha\mu\pi\rho\omega\varsigma$, como sí con el griego $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\epsilon\omega$, “ser rico, afortunado, abundante en algo”, de ahí que adverbialicen sobre una raíz más conocida.

En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el griego $\lambda\alpha\mu\pi\rho\varsigma$ se plasma en el eslavo свѣтлѣ . En Ralja M. Cejtlin (1999: s.u.), el adjetivo $\epsilon\omicron\gamma\alpha\tau\upsilon$ ⁷ se corresponde con el término griego $\pi\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, “rico, afortunado, abundante, expansivo” y con la expresión $\delta\epsilon\nu\tau\omega\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omega\kappa\omicron\mu\omega\nu$, “el que se ufana en la riqueza”. A su vez, el verbo griego $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\epsilon\iota\nu$ viene traducido al antiguo eslavo por $\epsilon\omicron\gamma\alpha\tau\iota\eta$, que no se asocia tampoco con el lexema griego $\lambda\alpha\mu\pi\rho\omega\varsigma$ del texto menandro bajo el número 442. Por esta razón, pensamos que la palabra $\lambda\alpha\mu\pi\rho\omega\varsigma$ puede, o bien ser menos frecuente, de ahí que los traductores eslavos generalicen la magnificencia en riqueza, o bien connotar matices de superioridad del rico (quien además se vuelve malo) que los escribas pretenden evitar.

Una idea similar sobre la riqueza correcta, justa y generosa se encierra en el proverbio 478. En relación con la justicia de los bienes o la vida impecable desde el punto de vista de la generosidad cristiana y el amor por el prójimo, Varvara Adrianova Perec selecciona de entre *Pčela*, un dicho de San Juan Crisóstomo (1972: 23): “No es el lugar a la virtud, sino la virtud al lugar la que puede embellecerlo” (Не место добродетели, но добродетель место может украсить), donde la virtud puede predicarse también del próspero afortunado que da limosna preceptiva en el texto menandro que presentamos ahora. Así mismo en el ámbito edificante del *Izbornik de 1076* (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 16), se recoge un aforismo que invita a la purificación del pecador mediante la limosna: “El fuego bajo el agua se apaga, y la misericordia limpia los pecados” (Огнь погасит вода, а милостыня очистит грехи). En el entorno bíblico registramos llamamientos similares a la misericordia, como en Hechos 20:35: “En toda ocasión os he enseñado que es así, trabajando, como se debe socorrer a los débiles, y que hay que tener presentes las palabras del Señor Jesús, cuando dijo: ‘Mayor felicidad hay en dar que en recibir’” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en el paralelo ruso se lee: Во всем показал я вам, что, так трудясь, надобно поддерживать слабых и памятовать слова Господа Иисуса, ибо Он Сам сказал: „блаженнее давать, нежели принимать (*Texto Sinodal* 1876):

⁶ Cf. sección de la tesis destinada a la riqueza, en las páginas 517-518, donde contemplamos un origen griego diverso, más ajustado, a nuestro juicio, a la fuente eslava.

⁷ Cf. también en la sección consagrada a la riqueza, páginas 512-516, 522 y 584-585.

Μεμνησο πλουτῶν τοὺς πενήτας ὠφελεῖν. (478)

Acuérdate, si eres rico, de ayudar a los pobres.

помни ѿбогатѣ нищѣ подавати. (H)

пѡмни ѡбогатѣѣкъ нищимъ давати. (G)

Помни ѡбѣатѣкъ помогати нищимъ :~ (Spr 151)

Помни ѡбѣатѣкъ помогати нищимъ :~ (Spr Sem 154)

Los escribas eslavos conservan el sentido griego de la piedad, por tanto en cuanto se trata de un pensamiento elevadamente cristiano. El verso grecobizantino nos parece ya cristianizado, por lo que los traductores quizás simplemente lo copien, sin ideologización alguna. En lo alusivo a la palabra en análisis, **нищим**, "a los pobres", comprobamos que en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el griego *πενης* se traduce al antiguo eslavo como **нищии** o **оубогъ**, de modo que la traducción eslava resulta apropiada. Con respecto a la elección de **нищии** frente a la alterna **оубогъ**, advertimos que los traductores eslavos se centran en la tonalidad de la pobreza conferida por **нищии** (1. "pobre, indigente, necesitado", бедный, y 2. "mendigo, pordiosero, pobre", нищий, en Ralja M. Cejtin 1999: s.u.), en lugar de escoger las connotaciones magnificadoras o hiperbolizantes que podría otorgar la palabra también empleada en antiguo eslavo para la denominación del pobre, **оубогъ** (1. "muy mendigo, muy pordiosero, muy pobre", очень бедный, 2. "pobre, indigente, necesitado", нищий, 3. "necesitado, mísero, paupérrimo", убогий, 4. "insignificante, fútil, mínimo", ничтожный, 5. "bajo, ruin, vil", низкий, 6. "desmerecedor, indigno", недостойный, según Ralja M. Cejtin 1999: s.u.).

Los escribas eslavos con la decantación por **нищии** en lugar de **оубогъ** determinan el significado, lo acotan al paupérrimo en tanto que indigente, necesitado o mendigo, prescindiendo de otras valoraciones morales implicadas por la voz **оубогъ**, como son la indignidad, el desmerecimiento o la bajeza, la runidad, lo miserable. En ese sentido, podemos intuir que se trata aquí de unos inopes desde la perspectiva física o material, en oposición a unos enriquecidos también en el plano tangible, por tanto en cuanto para la expresión de la pobreza anímica del padecimiento y la resignación al destino trágico encontramos normalmente el adjetivo **бѣднии**, "pobre, desgraciado".

La creencia en la ayuda al miserable y la protección de los pobres por parte de otros seres humanos con más posibilidades, impulsa a los copistas eslavos también en la traducción del griego *ὠφελεῖν*, "ayudar", con los lexemas alternos **подавати** - **давати** y **помогати**. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), el infinitivo *ὠφελεω* se traduce al inglés como: *help, aid, succour, -absolute, to be of use or service, -c.accusative personal, to be of service to, benefit, -passive, receive help or succour, derive profite or advantage*, entre otras acepciones. En cuanto a los

verbos antiguo eslavos *подавати* y *давати* constituyen un par aspectual bien atestiguado en los diccionarios.

Así por ejemplo, en Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), *подавати* se anota como un frecuentativo en correspondencia con los griegos *ενδιδωμι*, "dar en las manos de uno, rendirse, permitirse uno, dar prueba de", *επιχορηγέω*, "complementar, ayudar", *επαγγελλω*, "decir, proclamar, anunciar", "dar órdenes", "denunciar", "solicitar", y se define en ruso como: 1. *давать* ("dar"), 2. *предоставлять* ("dar, otorgar, conceder"). El verbo *давати* no se halla recogido en Cejtin (1999: *s.u.*). Quizás estemos ante un dialectalismo o rusismo. En el diccionario de antiguo ruso Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), esta forma significa "dar" y se corresponde con el latín *dare*. Se ejemplifica con glosas que se relacionan sobre todo con un impuesto o tasa: *давати дань полѣтнюю*, "dar un tributo al año", en *Novg. I l.* 6851 g., *о все землѣне имуть давати дань*, "todos los lugares tienen que rendir tributo", en *Žal. Gr. Pod kn.* 1375 g.

El verbo eslavo *помогати* se corresponde con los vocablos griegos *βοηθεω*, "asistir, socorrer, venir al rescate", *συνεργεω*, "trabajar con alguien, unirse o ayudar en la tarea, contribuir, tomar parte de algo", *συνηγореω*, "ser abogado de una causa", (Liddell y Scott 2007: *s.u.*), y se traduce al ruso moderno exactamente como *помогать*, "ayudar, asistir, socorrer, apoyar". Tampoco se vincula en línea directa con el griego proverbial *ωφελεῖν*, lo que nos hace sospechar que los eslavos eluden dar una inflexión determinada a la acción de dar, asistir o socorrer que conferiría esta forma verbal griega.

El proverbio griego 475 combina también las polaridades de la holgura y la mengua, esta vez desde un punto de vista distinto para el pobre; quizás se trata aquí de la estrechez espiritual de la compra de favores. Previene también contra el abuso de la opulencia. El escriba antiguo eslavo utiliza el término *ογκορα* para verter el universo semántico del empobrecido, con un posible matiz psicológico. San Juan Damasceno (George W. Grube 2005: 136) se pregunta a este respecto por los dineros que mueven las almas y su elemento perecedero: "¿Dónde están los afectos del mundo? ¿Dónde están los sueños vanos de deleite? ¿Dónde están el oro y la plata? ¿Dónde está la multitud de sirvientes y de asistentes? Todo es polvo y ceniza, o sombras que se van. Hermano, déjanos rezar a Cristo nuestro Rey Inmortal y decir: "Oh Señor, garantiza tus bendiciones a tu siervo que parte, y da descanso a su alma en tu felicidad siempre duradera del cielo"; las razones ilícitas proverbiales por las que un pobretón podría amar a un ricachón pertenecen a la órbita temporal desenmascarada por Damasceno:

Μισῶ πενητα πλουσιῳ δωρουμενον. (475)

Aborrezco al pobre que hace regalos a un rico.

НЕ ЛЮБЛЮ ОУБѢОГА ДАРА ДАЮЩА БОГАТѸ. (G)

НЕ ЛЮБЛЮ ОУБѢОГА ДАРѸ ДАЮЩА БѢТОУ :~ (Spc 147)

НЕ ЛЮБЛЮ ОУБѢОГА ДАРѸ ДАЮЩА БѢАТОУ :~ (Spc Sem 150)

НЕ ЛЮБЛЮ ОУБОГА ДАРЪ ДАЮЩА БГОУ ÷ (S)

НЕ ЛЮБЛЮ ОУБОГА ДАРЪ ДАЮЩА БГЪ ÷ (P)

La traducción eslava resulta bastante fiel. Presenta los mecanismos de moderación lingüística habituales. El griego μισῶ, “odio, aborrezco”, se traslada con el antiguo eslavo НЕ ЛЮБЛЮ, “no me gusta, me disgusta”, que descarta la esfera semántica del odio en un entorno cristiano asentado en la bimodalidad del miedo divino o del amor de Cristo. El verbo δωρεῶ se atestigua en Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.) como: *to give, present, -to present one with*. La perífrasis antiguo eslava ДАРА ДАЮЩА, “que da regalos”, sirve al origen griego con justeza.

En el ámbito del concepto clave que nos ocupa en esta sección, los traductores eslavos escogen el lexema alterno ОУБОГЪ, en lugar de НИЩИН. En Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.) se refiere el adjetivo ОУБОГЪ en los sentidos de: “pobre, indigente”, “necesitado, pobre, escaso”, “desgraciado, desdichado, infortunado, infeliz”, “mendigo, pordiosero, pobre”, “privado”, “miserable”, “mezquino, ruin, deplorable”, “mutilado, lisiado”, “insignificante, futil”. De todos estos significados, nos parece que tal vez el escriba eslavo piense en la rama de la privación en tanto que miseria, mezquindad, ruindad o deplorabilidad. En cuanto a la forma descartada por el traductor, НИЩИН se define en Sreznevskij (1989: s.u.) como “pobre”, “humilde, resignante”, “ignorante, iletrado”. Quizás los escribas que copian el proverbio en análisis tengan en mente los conceptos del humilde o resignante, y no los quieran entremezclar con la visión pesimista del pobre que regala al rico. También resulta curiosa la gradación en las abreviaturas distintas propuestas por los diferentes traductores para la forma de dativo: “al rico”. En S y P, БГОУ podría antojársenos ambiguo y estar encubriendo la divinidad. De ser así, el proverbio reforzaría la idea del pavor a la divinidad por un amor insincero de Dios.

El monóstico griego 542 expresa nociones de piedad, esta vez enfocadas en el extranjero. La ideología de la defensa del indigente o inope y del extranjero viene dictaminada desde muy antiguo en la religión cristiana, desde el momento en que el pueblo israelita es expulsado de Egipto y comienza su errancia y su condición apátrida. En vínculo con estas razones ideológicas, traemos a colación la literatura religiosodidáctica y proverbial estudiada por Varvara P. Adrianova Perec (1972: 16), donde se recoge un dicho asignado a Sirac en el *Izbornik de 1076* que anota: “Es bonita la misericordia en tiempos de daño, como lo son las nubecitas de lluvia en tiempos de sequía” (Красьна есть милостыни в время скърби, яко же и облаци дъждевнии в время ведра). El refranero popular de Dal’ (*ibid.*) conviene que: “Es querida la misericordia en tiempo de escasez” (Дорога милостыня во время скудости)⁸. En el instante descrito en el

⁸ Como dato curioso apuntamos que Perec (1972: 16) señala que podemos rastrear este aforismo con posterioridad en la novela de A.F. Pisemskij, *Mil almas*, donde se reprocha al

proverbio griego 542 en el que uno ve un extranjero necesitado, también podemos notar la pervivencia de las creencias populares y religiosas sobre la limosna justa y necesaria:

Ξένους πενήτας μη παραδραμῆς ἰδων. (542)

Al ver extranjeros pobres, no pases corriendo.

Странныѣ и нищѣ видѣвъ не минн нхъ. (Sr 214)

сѣранныѣ и нищѣ не минн видѣвъ. (G)

Las traducciones eslavas preservan los contenidos griegos de defensa del forastero, hospitalidad y compasión. De todos modos, hay algunas diferencias entre la fuente griega y las versiones eslavas⁹. Las recensiones eslavas interpolan una conjunción coordinativa, и, entre los sintagmas сѣранныѣ, "extranjeros" y нищѣ, "pobres". Se trata de un fenómeno lingüístico habitual en el corpus eslavo de Menandro¹⁰, aunque puede verse también como una suerte de ideologización suave o atenuación moralista de los contenidos, al separarse al alienígena del mendicante, al crear dos tipologías sociales distintas del desacomodado, y al evitar a su vez la estigmatización del extranjero como falto de recursos sea materiales sea espirituales. En el manuscrito Sr, la interpolación de нхъ viene a reforzar la inclusión de las dos figuras sociales en la exhortación a la piedad.

La atmósfera ideológica que pudo haber motivado la incorporación de un texto menandro como el analizado, podemos buscarla en el teórico Paul Ramsey (1950: 92-103), quien explica cómo el amor desinteresado por el prójimo se alza en la moral cristiana como precepto significativo. Este prójimo bien puede tratarse del extranjero pobre presentado en el proverbio menandro en análisis. De acuerdo con Ramsey (*ibid.*), la corrección de la definición universal del prójimo no distingue en los hombres ciertos elementos o cualidades que los vuelvan dignos o indignos de amor o misericordia. Las enseñanzas de Jesucristo no hablan sobre conocer al prójimo, sino sobre ser uno mismo prójimo. De hecho, en las formas más bajas de asociación amistosa, las del beneficio y del interés, la persona sólo se ama a sí misma, en lo que el investigador evalúa como el tipo más elevado de filia amistosa en su concepción aristotélica, puesto que la amistad está concebida sólo en virtud del bien y de la belleza de la

personaje de Kalinovič, que se había negado a enviar un libro a otro de los personajes de la obra, utilizando un refrán casi idéntico: "Es querida, señor, la misericordia en el minuto de la escasez" (Дорога, сударь, милостыня в минуту скудости).

⁹ Para la exploración de la diversidad entre las expresiones griega μη παραδραμῆς ἰδων y las reinterpretaciones eslavas видѣвъ не минн нхъ, en la *Crónica de Amartolos* se propone el eslavo мимоидѣ, "rodear, ignorar". En Sreznevskij минути equivale a "ignorar".

¹⁰ Cf. en este sentido también en las sentencias Sr 149, H, G, Spc 118, Spc Sem 117, S y P, donde el griego Θορύβους ὀχλωδεῖς se traduce al antiguo eslavo como блнча и метежа; Sr 221, H y G, donde la variante serbia transfiere el griego ξένω μάλιστα como сѣранннкоу и блкомоу.

donación. Aristóteles es consciente de la corrección individual o personal. Jesucristo propugna el amor desinteresado, que puede imprimirse en la obra misericorde de socorro del extranjero (y) apurado a que apela el Sabio Menandro.

Ramsey (1950 : 99-100) puntualiza que el problema radica en que en una relación entre dos personas que tienen una afinidad personal o nacional, siempre se da la esperanza de la reciprocidad del amor, y, en general, este cariño ocurre al fin. En el caso de la afectuosidad cristiana, continúa explicando el autor, no importa si es retribuida o no, si hay afinidad socioeconómica, de nacionalidades, o más. En opinión del investigador, un cristiano no amaga al distinto de él o al enemigo porque se constituya como diferente o porque se torne su adversario. A pesar de la diferencia o de la hostilidad, a pesar incluso de la afinidad o de la amistad, el amor al prójimo marca la medida crucial de la presencia o de la ausencia de cuidado del igual para uno mismo. El querer cristiano significa la estimación por el propio ser invertido. De este modo, el precepto de Cristo de "amar al prójimo como a uno mismo", puede dibujar sus estándares sólo desde el punto de partida de la inversión. Para que el ser humano alcance a saber cómo debe ser amado el prójimo (en este caso, cómo debe ser tenido en cuenta y conmovido el extranjero pobre), se ha de remitir a la querencia de Jesús y a la justicia divina, por las que un ser humano cristiano no vive en sí mismo, sino en Cristo y en su prójimo (Ramsey 1950: 101).

El proverbio griego 640 salta de la compasión al enjuiciamiento negativo de la penuria al asociarse con la pereza, la holgazanería o la vaguería. Varvara P. Adrianova Perec (1972: 40) saca a relucir proverbios de índole similar, donde la pereza desencadena el hambre y la necesidad; así, el dicho compilado en Pavel Simoni (*ibid.*): "La pereza llena la pobreza" (Леность наводит бедность), o la variante aportada por el mismo compilador y a la que Perec también asiste (*ibid.*): "Al perezoso para beber, agua" (Ленивой пьет воду); estas máximas confirman la negatividad con que se enjuicia la haraganería en tanto que causante del constreñimiento humano en las necesidades más básicas como la alimentación. En el entorno de la literatura sagrada, en Proverbios 19:15, se incluye una apreciación similar de la desidia holgazana: "La pereza hunde en la modorra, el holgazán pasará hambre." (*Biblia de Jerusalén* 2009); en la versión rusa se manifiesta: Леность погружает в сонливость, и нерадивая душа будет терпеть голод (*Texto Sinodal* 1876):

Πενητας αργους ου τρεφει ραθυμια. (640)

La indolencia no alimenta a quienes son pobres y perezosos

Нищѣ лѣнныи не крѣмѣтъ лѣнность. (Sr 308)

нищѣ лѣнныи не крѣмѣтъ лѣнность. (H y G)

Нищѣ лѣнныи . не воскрѣмѣтъ лѣнность :~ (Spс 217)

Нищѣ лѣнныи не воскрѣмѣтъ лѣнность :~ (Spс Sem 220)

нищѣ лѣнныи не вѣскрѣмѣтъ лѣнность :~ (S)

нищѣ лѣнныи не вѣскоми лѣнность :~(P)

La obligación de ayuda al indigente y al foráneo del proverbio anterior, se metamorfosea en la demostración del lado perverso de la carencia, el nacido de la indolencia. La traducción del griego πενητας con el antiguo eslavo **нищѣе - нищѣа** se adecúa a la fuente griega desde el punto de vista léxicosintáctico, de modo que el sintagma πενητας αργους se transfiere exactamente como **нищѣе лѣнныи**. El único detalle estriba en que los manuscritos eslavos alternan la forma determinada o larga del adjetivo sustantivado **лѣнныи**, con la modalidad indeterminada **лѣнныи**, además de oscilar entre el acusativo y el genitivo plural en el complemento directo, y entre las distintas realizaciones ortográficas de la desinencia nasal de acusativo plural del adjetivo **нищѣа**.

Asímismo, en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), para el griego αργους no se registra el equivalente eslavo **лѣнныи**, "perezoso", sino **празднь**, "ocioso". En Franz Miklosich (1862: s.u.), el antiguo eslavo **лѣнныи** corresponde al griego οκνηρος, "dubitativo, dudoso, sin preparar", "problemático, doloroso", ausente de nuestra sentencia en análisis. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), el griego αργος se traduce al inglés como *not working the ground, idle, lazy*, entre otros significados. El escriba eslavo, al elegir una palabra como **лѣнныи**, que no responde a la forma ἄργός de manera directa, se centra más que en la pereza con respecto al trabajo agrícola, en la indolencia genérica o como falta moral o pecado.

En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), **лѣнныи** se atestigua en los usos de: 1. "perezoso, haragán, holgazán", **ленивый**, y de 2. **нерадивый**, "negligente, indolente", en correspondencia respectiva con los griegos ὀκνηρός y ῥαθυμος, "descuidado, relajado", "perezoso, vago". En lo alusivo al antiguo eslavo **празднь**, en Cejtin también (1999: s.u.) se corresponde con el griego ἄργός, como ya nos adelanta la citada *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.); este lexema se utiliza en los sentidos de "festivo", en ruso **праздний**, y "superfluo, excesivo", equivalente ruso **излишний**. De este modo, confirmamos que **лѣнныи** resulta una traducción fiel, donde los traductores delimitan el significado por medio de un sinónimo relativo al mismo ámbito semántico de la vagancia, pero eliminando los matices de festividad, exceso, que vendrían connotados en **празднь**.

En cuanto a la traducción eslava del griego τρεφειν, "alimentar" (*to feed*, Liddell y Scott 2007: s.u.), en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), se acopian los siguientes significados eslavos para el infinitivo griego: **въспитати, наптити, напитовати, питати, питовати**. Aunque no se registra en el glosario de esta crónica el verbo **кѣрѣмити** en tanto que traducción de **τρέφειν**, podemos confirmar que las sentencias llevan a cabo una traducción adecuada si miramos en Franz Miklosich (1862: s.v), donde esta verbalidad **кѣрѣмити** se considera el reflejo de los

grecolatinos: τρέφειν, *alere*. En los manuscritos Spc según Jagić (1892b: 100), S y P según Semenov (1892: 15), el verbo aparece en aspecto perfectivo. En el manuscrito eslavo Spc de acuerdo con la edición de Viktor Semënov (1892: 15), la forma verbal en cuestión presenta un error ortográfico curioso: **кырокѣмѣ**, donde se reinterpreta la vocal palatal en una vocal velar fuerte, **ы**, además de interpolarse una vocal de timbre medio **ѣ**, quizás porque el escriba piensa en un adjetivo inicial **кырокъ**, en lugar de atender a copiar **кормить**.

En el proverbio griego 752, la miseria aparece en colocación semántica con la palabra vacía o poco significativa. De hecho, existe un refrán extractado por Varvara P. Adrianova Perec (1972: 31) de las compilaciones de V.N. Tatiščev y A.I. Bogdanov, que data del siglo XVIII y que conectaría de algún modo el texto menandroo analizado justo antes, con el que vamos a comentar ahora: "No te apresures con la lengua, pero no te hagas el perezoso con las obras" (Не спеши языком – а не ленись делом). En general hay una ideología subyacente de que ni la verborrea ni el desparrame verbales dejan al ser humano trabajar o producir; en una línea semejante, aunados por Dal' (*ibid.*), identificamos los dichos populares que constatan esa creencia: "Quien habla mucho, ese hace poco" (Кто много говорит, тот мало делает), o "Quien habla poco, ese hace más" (Кто мало говорит, тот больше делает). El hacer y el laborar estarían en conexión con el acopio de ciertos bienes o riquezas, que se opondrían a la pobreza originada en la palabrería vana, objeto temático de la sentencia que introducimos:

Τῶν γὰρ πενήτων εἰσὶν οἱ λόγοι κενοί. (752)

Pues las palabras de los pobres son vanas.

Нѣщихъ оубо гоуть словеса тѣша. (Sr 336)

нѣщихъ ѣѣ словеса тѣша. (H)

нѣщихъ бо ѣѣтѣ словеса ѣѣша. (G)

Los traductores eslavos se muestran en esta ocasión muy precisos con la fuente griega. Los manuscritos Sr y G conservan incluso la partícula griega γὰρ en оубо, бо. Si miramos los diccionarios teológicos, en Geoffrey W. Lampe (1968: *s.u.*), el griego πενήτης se traduce como *poor, needy, 1. Reference to attitude to poverty a. of one's own, b. of others, reference to Manicheans despising poor, c. oppression of poor condemned, 2. beneficial influence of poor in Christian life, 3. rich and poor, a. their need of each other, b. advantages of poor over rich in natural sphere, c. in spiritual sphere, both enjoy Christian teaching, d. poverty of rich, e. wrong attitude to rich and poor, f. question whether rich martyrs have more glory than poor, answered in affirmative, 4 spiritually*. Si analizamos todas las acepciones para la pobreza que se presentan: la de pobre o necesitado, la actitud hacia la pobreza, la opresión del pobre condenado, la influencia beneficiosa del pobre en la vida cristiana, la oposición del rico y del pobre,

la necesidad de uno con respecto al otro, etcétera, nos damos cuenta de que el pobre aquí no se halla aludido en el sentido cristiano, sino general.

También en Lampe (1968: s.u.), consultamos el griego ΚΕΝΟΣ, “vano”, y descubrimos que se traduce al inglés como: *1. empty, vain, void, of pagan sacrifice; of baptism by Arians; in blessing of water for baptism, in adverbial phrases: in vain, fruitlessly, for a trifling cause, without good reason, 2 destitute, bereft; usu. of persons; of Pneumatomachoi, 3 lacking, devoid of a. theology, b. christology, c. reference to eucharistic presence.* En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), este mismo término se traduce al antiguo eslavo con los vocablos: поустошьню и тъщъ, “vacío, futil”. Si consideramos la combinación de la penuria o carencia como actitud vital negativa, tal como se recoge en Lampe (1968: s.u.): *poverty of rich, e. wrong attitude to rich and poor*, junto con la de la vaciedad como lacra o ausencia teológica, podemos percibir una cierta motivación cristiana, por la que los traductores convierten automáticamente toda palabra en futil, u opuesta a las voluntades sagradas que debería indicar cada locución en el contexto cristiano moralmente permisible.

Por otro lado, la inopia espiritual que puede ser vinculada con un tipo de sufrimiento o tristeza en esta tierra, puede también ponerse en comunicación con la voz Бѣда, “miseria, desgracia, padecimiento”, que exige más del ser humano la paciencia, la resignación, la aceptación, que la palabra нищн, más enfocada en la pobreza en sí como elemento neutral o negativo desde el punto de vista de la trayectoria espiritual del cristiano¹¹. La vanidad de las palabras del pobre (el humilde) se refiere en el entorno religioso de Proverbios 19:7: “Si todos sus hermanos odian al pobre, ¿con más razón lo abandonarán sus amigos!” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la alternativa rusa escribe: Бедного ненавидят все братья его, тем паче друзья его удаляются от него: гонится за ними, чтобы поговорить, но и этого нет (*Texto Sinodal* 1876). Podemos interpretar también una alusión velada al propósito monástico de marginación propia en la soledad de la miseria.

Además del entorno semántico del infortunio o la desgracia espirituales o materiales, también encontramos la voz eslava печаль en un relativo entrecruzamiento conceptual con la necesidad extrema, нищнхъ, allí donde se trata de traducir el lexema griego συμφορα, *event, circumstances, chance or hap* (Henry Liddell y Robert Scott 1996: s.u.). En este sentido, el proverbio griego 370 gira alrededor de la preocupación por la comunidad, o

¹¹ Traemos a colación para la voz Бѣда más explicativa de la senda psicológica, anímica o religiosa y más conminada con la predestinación de los seres humanos a una vida con ciertas dosis de tragedia y sufrimiento, las sentencias Sr 10, H y G asignadas al griego 74; Sr 82, H, G, Spc 77, Spc Sem 76 atribuidas al griego 216; Sr 314, H y G reasignadas al griego 642.

la compasión, y la comunión con las desdichas y las alegrías de otros. Los traductores eslavos recogen sólo las penas como circunstancias para solidarizarse. Varvara P. Adrianova Percec (1972 : 12) señala la importancia de la compasión cristiana por las tristezas del prójimo o los infortunios del destino en dichos puestos en boca de Plutarco como: "Al caballo se le conoce en la batalla, al amigo fiel en la desgracia, en la pena y en la caída" (Конь на рати познавається, а милий друг у беды):

Ἰδίας νόμιζε τῶν φίλων τας συμφορας. (370)

Considera propios los éxitos y las desdichas de los amigos.

Своѣ мнѣ друѣж'не печалѣ. (Sr 165)

своѣ мнѣ друѣжнѣа печалѣ. (H)

своѣ мнѣ друѣжнѣа печѣлѣ. (G)

La sentencia en análisis bien puede incluirse en la esfera léxica del dolor, puesto que con frecuencia el eslavo печаль se emplea como traducción del griego λυπη, “dolor, pena, lástima (de cuerpo o alma)”. Además del significado primario ya aportado en la introducción del aforismo presente, Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.) nos dan otra definición del término συμφορα como *mishap, mischance, misfortune*, y también un uso tercero en tanto que: *good sense, good luck, a happy issue*. Los significados del evento, la circunstancia, el caso y del accidente, se suman a los sentidos del desastre, la desgracia, y de la calamidad, pero también de la buena suerte o buena fortuna. La idea general del nombre en cuestión radica en la noción de: *a bringing together* (Liddell y Scott 2007: s.u.).

En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), τὰς συμφορας se define como: бѣда, казнь, напасть, пагоуба, съношениѣ, съпостишениѣ, “desgracia, caída, derrota, hundimiento”, mientras que en Ruben I. Avanesov (1990: s.u.), συμφοράς entra más en relación con vocablos como los griegos λυπεω, “doler, apenar, molestar”, δυστυχεῖν, “ser desafortunado o infeliz, fracasar”, ατυχέω, “ser desafortunado o malhadado, fallar, fracasar” y los eslavos мучение y страдание, “martirio, sufrimiento”. Así las cosas, nos damos cuenta de que, mientras que el griego συμφοράς es un término más amplio, que no refiere necesariamente la mala suerte o la mala fortuna, sino el caso en general, los escribas eslavos se enfocan más en el lado malo de los accidentes con печалѣ. También en Ruben I. Avanesov (1990: s.u.), бѣда se relaciona más con el eslavo нечастье, “infelicidad”, que supone el lexema que se corresponde directamente con el griego συμφοραῖς. Puede tener lugar aquí una conexión entre el pecado y la necesidad, de modo que el escriba no exhorta a creer en nuestra propia escasez ni en la ajena, sino más allá, a ayudar a los otros que se encuentran en la situación susceptible de volverse ahogada material o anímicamente. Puesto que el accidente constituye un término muy general, como puede ser la pena, estamos en disposición de

interpretar la congoja como una especie de pobreza que arruina el alma o el bolsillo.

Los proverbios griegos 482, 625 y 672, y su traducción eslava atribuida, regresan al significado originario de *συμφορὰς*, en tanto que circunstancia cambiante, aunque no necesariamente pesimista. Varvara P. Adrianova Perec (1972: 36) evidencia cómo los refraneros literarios o populares se expresan en torno a los éxitos y las desdichas, las penas y las alegrías o el cambio de los acontecimientos. De la compilación aforística de Rozanov del siglo XVII, la autora (*ibid.*) extrae el verso: “Con querer la dulzura (el placer), no escapabas las penas” (Сласти бо хотя, а горести не избежати). De Dal’ la investigadora recaba el refrán: “A la alegría le viene pisando los talones la pena”, За весельем горестъ ходит по пятам (*ibid.*). Adrianova Perec (1972: 35) evoca también las palabras de Anfiloquio en torno al aferramiento a las emociones polares de la angustia o la felicidad y sobre la circunstancialidad de la vida en continua modificación: “Estas lágrimas de ahora en alegría segarán” (Сеявшей слъзами в радости пожнут). Nos manda esta glosa a Salmos 126:5: “Los que van sembrando con lágrimas cosechan entre gritos de júbilo” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en el versículo ruso leemos: Сеявшие со слезами будут пожинать с радостью (*Texto Sinodal* 1876). Los traductores del Menandro ático no se centran tanto en la polaridad de dicha y desdicha, como sí en la aceptación de las metamorfosis:

Μακρὸς γὰρ αἰὼν συμφορὰς πολλὰς ἔχει. (482)

Ο βίος ἀδήλους τὰς μεταπτώσεις ἔχει. (625)

πολλὰς μεταβολὰς ο βίος ημῶν λαμβάνει. (672)

Pues una larga vida conlleva muchos éxitos y desdichas.

Иногда измѣненія жизни наша пріемлетъ. (Sr 304)

мнѳга ѣзмѣненія жизни наша пріѣмлетъ. (H y G)

A pesar de la multiplicidad atributiva que podemos deducir de los distintos editores (Vatroslav Jagić 1892a:17, Siegfried Jäkel 1964: 61, 69, 72 y Moreno Morani 1996: 93), las traducciones eslavas parecen estar más cerca de las sentencias griegas 625 y 672, que de la que se recoge con el número 482. Uno de los asuntos principales, si aceptamos que los proverbios eslavos conforman la traducción del griego 625, radica en la verificación de *μεταπτώσεις*, que en Geoffrey W. Lampe (1968: *s.u.*) se interpreta teológicamente como: *Christol., of change in Christ's natures through confusion postulated by monophysites; of moral reformation; -moral, lapse, fall; of "lapse" into human condition of Christ's heavenly flesh (Apollinarian)*. En lo respectivo al griego *ἀδήλους*, no creemos que esté reflejado en el eslavo *ѣзмѣненія*, si bien tampoco podemos corroborar que se corresponda con el antiguo eslavo *мнѳга*. Queda resolver si quizás existe una palabra en griego similar a la forma *ἀδήλους* que signifique “muchos”. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*), *ἀδηλος* se define

como: *unknown, ignoble, -unknown, unseen, secret*. Podemos ver una continuidad semántica entre la noción de la multitud o multiplicidad y la indistinción o indiferenciación de lo desconocido.

En Geoffrey W. Lampe (1968: *s.u.*), se atestigua la forma ἀδηλία, que se traduce al inglés como: *-obscurity, of the mysteries of nature, -uncertainty; especially of time of death, Gr. Nyss., Chrys.; in matters of faith*. Ninguno de estos sentidos tiene que ver en principio con la noción de “muchos” que intentamos buscar. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*), se registra ὀδήλος, se traduce al inglés como: *unseen, invisible, -unknown, obscure, -mostly of things, death by unknown hand, -secret, -inscrutable, -not evident to sense, -unintelligible, -unproved*. William Danker (2000: *s.u.*) testimonia ὀδήλος en los sentidos de: *1. pertaining to not being readily apparent, not clear, latent, unseen, 2. pertaining to not being clearly defined, indistinct*. Reiteramos pues la hipótesis que nos lleva a comprender el eslavo мноро en este último uso de “indistinto”, en tanto que multiplicidad indiferenciada.

Desde otro punto de vista, podemos retornar al monóstico griego 482 como fuente originaria griega admisible, aunque no exacta, y extraer el antiguo eslavo мнора нзѣмѣннѣ de la relación hipotética con el griego συμφορας πολλὰς. Tendríamos entonces que admitir que el griego μακρὸς... αἰῶν se reproduce en el eslavo жнзнь, al tiempo que se omite la traducción de μακρος, “gran”, por una probable evitación de la redundancia en la noción de lo “mucho, cuantioso, largo”, reuniendo los significados de μακρὸς, “gran”, y πολλὰς, “muchas”, en un único мнора. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*), el griego πολυς se define en inglés como: *of number, many, - with nouns of multitude, of anything often repeated, frequent, -of size, degree, intensity, much, mighty, much or great, -of value or worth, worth much, of a great consequence, -of space, large, wide, outstretched, long, -of time, long, etc*. En Geoffrey W. Lampe (1968: *s.u.*), el mismo vocablo griego viene descrito como: *much, manifold*, mientras que en William Danker (2000: *s.u.*) se le atribuyen las utilidades de: *-pertaining to being a large number, many, a great number of, -pertaining to being relatively large in quantity or measure, much, extensive, -pertaining to being high on a scale of extent*. Las conceptualizaciones de мнора, μακρος y πολλὰς bien pueden servir a todas estas definiciones en mayor o menor medida. No obstante, carecemos de bases suficientes para sostener que las acepciones aquí indexadas para πολυς nos conduzcan de algún modo a algo indistinto o no manifiesto, que nos devolviese una suerte de ideologización en la que los cambios múltiples estuvieran relacionados con los misterios de la vida descubiertos sólo por la revelación divina.

En cuanto al pronombre posesivo de la traducción eslava наша, ya no podemos rastrearlo de la sentencia griega 482 (ni tampoco de la máxima 625), sino que tenemos que apoyarnos en el verso 672, donde el sujeto griego ο βιος ημῶν parece espejarse mejor en la combinación

sintagmática *жизнь наша*, que la “simple” vida de los otros textos griegos: *ὁ βίος*, 625, *αἶων*, 482 lo haría. En última instancia, debemos recordar que las producciones gnómicas sobre el tiempo, la circunstancialidad, la vida suelen presentar complicaciones al traductor eslavo, por tanto en cuanto la percepción bizantina y la eslava pueden diferir sutilmente y las adaptaciones volverse más libres alrededor de conceptos con mayores niveles de abstracción del significado¹².

En relación con el universo semántico del desaharrapamiento, se halla también la necesidad, expresada con el término griego, palabra clave a nuestros fines, *ἀνάγκη*. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*), este lexema denota en inglés: *force, constraint, necessity, -necessity in the philosophical sense, -natural need, -personified in Poets, -violence, punishment, -treatment by mechanical force, -bodily pain, anguish, -tie of blood, kindred*, entre otras acepciones. El círculo literario bíblico se encarga con mucha frecuencia del ahogo extremo como una suerte de dolor; en 1 Tesalonicenses 3:7 se urge al creyente a desarrollar esperanza cuando se ve más pobre de solemnidad y apenado: “Así que, hermanos, en medio de todas nuestras congojas y tribulaciones, hemos recibido de todos vosotros un gran consuelo, al tener noticias de vuestra fe.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa exhorta: *то мы, при всей скорби и нужде нашей, утешились вами, братия, ради вашей веры* (*Texto Sinodal* 1876), donde el escriba ruso moderno elige nombrar la necesidad con el sema *нужде*, raíz que acaece en el corpus proverbial del Menandro eslavo como fuerza irresistible o constricción¹³.

El proverbio griego 785 explora las dificultades de la pobreza, esta vez desde el prisma de la caracterización de la ruina como una suerte de miseria, empobrecimiento, desgracia, infortunio no específicamente materiales o espirituales, ambiguos, pues. La necesidad puede identificarse con una vida dura y sacrificada, en la línea que manifiestan los refranes recolectados por Pavel Simoni, aquellos datados entre el XII y el XIII (Adrianova Perec 1972: 37): “Vivir es una tortura y morir no queremos” (*Жить- мучится, а умереть не хочется*); en el refranero popular de Dal’ se inscriben pensamientos parecidos sobre la ardua o costosa condición humana: “Vivir es duro, y morir no es fácil” (*Жить тяжело, да и умирать не легко*). Pero también ese apremio puede estribar en una pena que consume (trabaja hasta su final o expiación) el alma a la guisa de un insecto, como se expresa en los dichos populares estudiados por el mismo Dal’ (Adrianova Perec 1972: 36): “La polilla se come la ropa, y la pena el corazón” (*Моль одежду ест, а печаль – сердце*):

Υπο τῆς ἀνάγκης παντα δουλοῦται ταχυ. (785)

¹² Sr 258, H y G, como traducciones del griego 689.

¹³ Los proverbios Sr 293, H y G; Sr 233, H y G, ejemplifican bien la imbricación entre la necesidad y la fuerza constrictiva.

La necesidad lo subyuga todo rápidamente.

Бѣдоу б'ѣ се поработит' въскорѣ. (Sr 346)

Бѣдоу бѣе поработитѣа ѣскоре. (H y G)

Si analizamos la traducción eslava del griego ἀναγκη, obtenemos básicamente dos significados diferentes, a la luz de los trabajos lexicográficos consultados: una definición primaria de compulsión, que resulta la reflejada en Menandro: “todas las cosas son esclavas de la necesidad”, unido a otro de apuro económico o miseria, que funciona como metonimia de un estado de necesidad nefasto, funesto o pésimo. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), este vocablo griego se traduce al eslavo como бѣда o нужда. El eslavo proverbial Бѣдоу refleja el sentido segundo; aunque también el primero esté atestiguado, podría quedar más alejado de lo que Menandro en su día ático intenta decir.

El resto de las palabras traducidas no encierran una problemática especial. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el griego δια ταχους, “rápidamente”, se vierte al antiguo eslavo como въскорѣ, “pronto, inmediatamente”, con eficacia. En cuanto a la traducción del verbo principal, en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), δουλέω, “ser esclavo, estar sujeto a, servir, obedecer”, se atestigua en uno de sus usos como поработати. La forma reflexiva de este mismo verbo se conserva en los manuscritos H y G, поработитѣа, si bien ni Franz Miklosich (1862: s.u.) ni la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) atestiguan la variante reflexiva. En Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.), sí encontramos el verbo reflexivo поработитѣа, en los empleos eslavos de подчинѣтъа, покоритѣа, “sujetarse a, plegarse a, parecerse a”, y en correspondencia con el griego medio δηδουλώται, “ha sido esclavizado”, hecho que nos fuerza a sospechar que el escriba eslavo tal vez reinterprete la forma verbal δουλοῦται como reduplicada, y de ahí emerja la reflexividad. En cualquier caso, los traductores en H y G bien pueden estar en la búsqueda de un reflexivo, regido por el instrumental Бѣдоу.

La necesidad reaparece en el proverbio griego 786 como una causa del mal. La literatura patrística del entorno se muestra también consciente de las escaseces como orígenes del desbarajuste social, de ahí que en retales de los Padres de la Iglesia incluidos en la compilación didáctica del *Izmaragd* (Varvara P. Adrianova Percec 1974: 21-22), se apremie a la ayuda concreta y detallada del apurado: “Puesto que has sido provisto con comida, con diferentes platos, alimenta al hambriento con pan; si te has bebido un gran trato, da al sediento una copa; si te has calentado con muchas ropas suaves y caras, arropa al que tiembla de frío con el vestido más simple; si descansas en una casa bonita y luminosa, trae al que vagabundea por las calles a tu casa; si te has alegrado por alguna alegría propia, haz que el apenado se alegre; si te has congratulado en algo, haz al angustiado feliz; si te han honrado como hombre rico, honra tú al pobre.” (Аще бо насытился еси пищама брашны различными, накорми алчющаго хлебом; напиал

ли ся попремногу, дай же жадному едину чашу; согрел ли ся во многомягких ризах и драгих, приодежи трясущагося зимою простейшею одежею; во храме ли красне и высоце возлежиши, введи скитающагося по улицам в дом свои; возвеселил ли ся еси с ким своим веселием, обвесели скорбящаго; обрадовал ли ся о чем, обрадуй сетующаго; почтиша ли тя ако богата, почти ты убогаго...”). Los traductores eslavos del monástico menandreo griego que presentamos pueden encontrarse al corriente de las injusticias sociales, y las constatan para eludir ulteriormente su efecto perverso sobre la humanidad:

Υπο τῆς ἀνάγκης πολλὰ γίγνεται κακά. (786)

Muchos males se producen por la necesidad.

Бѣдоу много зла сѣдѣваемъ. (Sr 351)

Бѣдоу много зло сотворѣмо. (H y G)

El asunto principal de la traducción concierne a la forma eslava *сотворѣмо*, que se alza como la traslación del griego *γίγνεται*, “se produce”. Quizás en el manuscrito Sr *сѣдѣваемъ* suponga el reflejo de un más temprano *сѣдѣаемо*, que se reinterpreta como primera persona del plural bajo la influencia de los dialectos eslavos serbios que realizan la desinencia de primera persona del plural en *-мѣ. En la línea de reinterpretaciones parecidas, dentro del corpus atendemos también a otros casos donde el griego plural *κακά*, se transforma en un eslavo singular *зло*¹⁴. En cuanto a la cuestión del significado del lexema griego *γίγνεσθαι*, se halla atestiguado en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) en relación con los eslavos: *бывати, быти, сътворити, творимъ быти*, “ser, crear, hacer, ser creado”, lo que nos devuelve al proverbial *сотворѣмо*, pero no al serbio *сѣдѣваемъ*. Además, desde el punto de vista ideológico, el que los traductores eslavos trasvasen la tercera persona del singular griega como una tercera persona del plural, parece un modo de insistir en la idea de responsabilidad personal y de que los males no suceden por sí mismos, o por una necesidad que no nos afecta o nos hace tomar partido, sino que, más bien al contrario, somos nosotros (primera persona del plural) los que motivamos y causamos esas desdichas, a partir de nuestras miserias, sufrimientos o pobreza.

De acuerdo con las fuentes lexicográficas como la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el verbo eslavo *сѣдѣвати*, “completar, hacer, cumplir”, se corresponde con el griego *συνεπισταμαι*, *to know along with, be privy to* (Liddell y Scott 2007: s.u.). En Franz Miklosich (1862: s.u.), el verbo *сѣдѣати* constituye la plasmación de los griegos: *κατεργάζομαι*, “efectuar, cumplir, alcanzar”, *τελεῖν*, “performar, ejecutar, perfeccionar”, y de los latinos: *conficere, facere*. En

¹⁴ Cf. en la sección destinada al tiempo, en las páginas 440-441, al pié.

Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), la forma verbal **ѣдѣвати** se usa en los sentidos de **дѣлать, творить, совершать**, “hacer, crear, completar”. ¿Nos encontramos pues ante una especie de alternancia dialectal entre las opciones **ѣдѣваемъ, ѣдѣваемъ**, similar a la posible oscilación recensional o dialectológica incluso de los infinitivos de la misma raíz **ѣлати, творити**? Carecemos de pruebas suficientes para aseverarlo¹⁵.

El universo semántico de la indigencia entronca con sentencias que incluyen el infortunio o la dificultad de tipo más general en tanto que espejo de los griegos **χαλεπος**, “difícil de llevar, severo, doloroso, problemático, duro”, **πονος**, “trabajo, esfuerzo, sufrimiento”, **δεινος**, “terrible, temible, extraño, poderoso, maravilloso”. Nos centramos aquí en los griegos **πόνος, δεινός**, puesto que **χαλεπος** se estudia en otras secciones de la tesis doctoral¹⁶. Para los vocablos griegos que expresan dificultad (ambigua o general, inespecífica, por lo que puede ser también asociada a la pobreza o necesidad), o que refieren esfuerzo (no sólo enfermedad, sino fatiga física, e incluso apretura económica o estrechez de medios vitales), se atestigua la voz eslava **ѣла**, en ámbitos muy vulnerables de aludir a la pobreza, de ahí que comentemos estas sentencias en este apartado y no en la sección destinada al infortunio (fortuna) o a la enfermedad.

El proverbio griego 859 versa sobre la resistencia y la esperanza, tras la superación de condiciones pesarasas, quizás míseras. El Menandro ático podría entrañar un tono irónico, que la traducción eslava difumina en cierta medida; podemos leer un subtexto al estilo de uno de los grandes pobretones, sopistas u hombres de nada de la literatura rusa medieval: Daniel el Exilado (Varvara P. Adrianova Percec 1974: 22), cuando ruega al príncipe para que las condiciones de desharrapamiento y de limpieza de bolsa cambien y se sienten ciertas bases de justicia social. En el entorno postapostólico, San Jan Crisóstomo se expresa así sobre los ricos y la responsabilidad de misericordia (según se testifica en el *Izmaragd*, *ibid.*): “Como la tormenta hunde al barco, así la mala riqueza devasta el alma... la insaciabilidad de posesión es parecida a la ebriedad, le gusta mucho beber y al avaro conseguir mucho; los ojos del avaro se ciegan por las dádivas, y la borrachera empaña la vista del borracho; uno de rapacidad ensordece, los clamores de los pobres no escucha, y el alma de los borrachos ensordeció

¹⁵ Consultamos Tanja Slavova (1989) en búsqueda de una diferenciación recensional entre Oxrid y Preslav, pero no atestiguamos nada. Estudiamos la alternancia en el corpus menandro entre las raíces **ѣл - твор** en la sección destinada al placer, página 650. Tampoco L’vov (1966) ni Cejtlin (1977) aclaran el aspecto dialectal, aunque Cejtlin (1999: *s.u.*) puede familiarizarnos con las frecuencias de esta raíz, por ejemplo, en infinitivo: **ѣлати** ocurre 61 veces en Zogr., Mar., As., Sav., Evx., Supr., frente a **творити** con un rango de aparición de más de 700 veces en Zogr., Mar., As., Sav., Und., Zogr.-pal., Bojan., En., Sin., Kiev., Evx., Kloc., Supr., Xil., Ryl.

¹⁶ Cf. mujer y fortuna, en el seno de las sentencias Sr 391, H, G, Spc 278, Spc Sem 281, S; Sr 215 como traducción del griego lagunoso 548; Sr 393, G, Spc 280, Spc Sem 283.

del todo, pues no escuchan las palabras santas...” (Яко корабль топит буря, тако и богатство злое душу губит... насытый имениа подобен есть пияницы, иже любит пити много, а лихоимец любит собирати много; лихоимца очи мзда ослепляет, а пияницы хмель очи омрачает; он скупостию оглох – нищих вопля не слышит, а сего душа пиянством оглоха, святых словес чтомых не слышит...). Podría esconderse también en la tríada fatiga-gloria-salvación, una referencia en clave al trabajo de los apóstoles por acercar las sagradas escrituras a los fieles, como en 1 Tesalonicenses 2:9: “Seguro que recordáis, hermanos, nuestros trabajos y fatigas: os proclamamos el Evangelio de Dios al tiempo que trabajábamos día y noche, para no ser gravosos a ninguno de vosotros” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la redacción rusa reza: Ибо вы помните, братия, труд наш и изнурение: ночью и днем работая, чтобы не отяготить кого из вас, мы проповедывали у вас благовестие Божие (*Тексто Sinodal* 1876):

Ως ἦδὺ τῷ σωθέντι μεμνηῖσθαι πονων. (859)

¡Qué agradable es para quien se ha salvado acordarse de sus fatigas!

Сладко ꙗсть изъбывшѣмоу поминати бѣдоу. (Sr 385)

СЛАДКО ЁСТЬ НАПОСЛАДОКЪ ПОМИНАТИ ИЗЪБЫШЕМОУ БѣДЫ. (H y G)

СЛАДЪКО ꙗсть ИЗЪБЫШЕМОУ ПОНЕСТИ БѣДОУ :~ (Spc 272)

СЛАДЪКО ꙗсть ИЗЪБЫШЕМОУ ПОНЕСТИ БѣДОУ : (Spc Sem 275)

La transferencia del griego πονος, “esfuerzo, trabajo duro” (en conexión con el verbo πονεω, “esforzarse, trabajar duro”), que en el contexto eslavo se reviste de un matiz de padecer o soportar el sufrimiento alojado en бѣдоу, бѣды, “la desgracia, las desgracias”, nos parece la adecuada y la esperable. No obstante, las traducciones esclavas de este monóstico griego se vuelven ideológicas por razones diversas: en primer lugar, debido a la inclusión del infinitivo eslavo понести, “llevar”, de los manuscritos tardíos, en la línea de pensamiento común a la patrística y al Nuevo Testamento de bendecir al que sufre o sobrelleva, aguanta o resiste; en segundo lugar, hay una situación problemática con respecto al reflejo del verbo griego σωθέντι, “los que se han salvado”. Si consultamos la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), descubrimos que se atestigua el verbo σώζω, que significa en eslavo: спасти, спасти, “salvar”, como también está recogido el reflexivo σώξαισθαι, “salvarse”, que se traduce al antiguo eslavo con los infinitivos: прѣ бывати, прѣ быти, съврѣшатисѧ, “ser, sobrevivir, pervivir, perfeccionarse”.

En nuestra opinión, los traductores esclavos rechazan utilizar el verbo que se alzaría como el equivalente del griego σωθέντι, *сѧпакивѣсѧ*, sustituyéndolo por un participio de pasado изъбывшѣмоу, “el que ha huído, el que ha escapado”, debido a que la divinidad y la salvación se hallan estrechamente fusionadas en el cristianismo, y Dios supone la única entidad capaz de salvar. El ser humano nunca puede liberarse sólo, de ahí que el

escriba rehúse la utilización del verbo *ἵπασθαι* como espejo del griego *σωθεῖν* para hablar de una acción o reacción humana.

De cualquier forma, para el mismo verbo eslavo *избѣити*, se atestigua en Franz Miklosich (1862: *s.u.*) un ejemplo que muestra la traducción de un participio griego que contiene la raíz *σωθ-*, a saber: *ἀνασώζω*, "recuperar lo que se ha perdido", "ganar para uno", "devolver, restablecer", expresado con el eslavo *избѣдоушаго*. Además, en las entradas griegas estudiadas por el lexicógrafo para la forma eslava *избѣити* (1862: *s.u.*), se registran diferentes significados griegos vinculados de algún modo con la liberación o salvamiento: *απαλλατῆσθαι*, *περισσεύω*, "estar más allá y por encima de algo, descontarse, salirse del número", "ser demasiado, tener demasiado de algo", *πλεονάζω*, "ser demasiado, ir demasiado lejos, presumir, exagerar", y también variados lexemas latinos *liberari*, *superesse*, *abundare*.

En Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*), el griego *σώζω* se vierte al inglés como: *of persons, save from death, keep alive, -to be healed, recover from sickness, -of things, keep safe, preserve, -keep, observe, maintain laws, -keep in mind, remember*, además de muchas otras construcciones especiales con esta forma verbal. Si investigamos en Ruben I. Avanesov (1990: *s.u.*), descubrimos al fin que, en uno de sus sentidos, *избѣкати*, "liberarse, estar saciado", se alza como una traducción apropiada de *σωθεντι*, puesto que el autor (*ibid.*) atestigua *ἵπασθαι* *καὶ* *εἰς* *избѣкати* *καὶ* ("salvarse uno") como equivalentes eslavos del verbo griego en cuestión. Así las cosas, lo único que podemos establecer radica en una especie de inflexión ideológica en las sentencias eslavas de los manuscritos H y G, en relación al orden de palabras distinto, del griego por un lado, y del resto de la tradición eslava por otro, de tal modo que el genitivo *бѣды* concuerda con el ser que está siendo liberado, o que se aseguró a sí mismo, mientras que en el resto de los testimonios eslavos, *бѣда* se pone en concordancia con el verbo *помянути*, "recordar", cumpliendo las veces de objeto directo.

A propósito de *бѣда*, podemos considerarla, como apuntamos más arriba, una traducción buena del griego *πονος*, como se indica en Geoffrey W. Lampe (1968: *s.u.*): *toil, suffering, of spiritual struggle; of mental labour; of ascetic discipline*, desde una perspectiva teológica. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*), el griego *πονος* tiene las equivalencias eslavas de: *болѣзнь* o *трудоу*, "padecimiento, esfuerzo, trabajo". En la misma crónica (1930: *s.u.*) la palabra eslava *бѣда* se yergue como la traducción de los griegos *ανάγκη*, "necesidad, deseo, constrictión", "violencia", *βία*, "fuerza corporal, violencia, poder", *δυστυχημα*, "fracaso, desgracia, mala suerte", *κινδυνος*, "peligro, riesgo, aventura", *συμφορα*, "evento, circunstancia, oportunidad".

Como venimos analizando con el espectro léxico de la inopia como una forma de *бѣда* o infortunio, la desgracia implica un amplio abanico de significados y se relaciona con un número elevado de lexemas con un alto

grado de sinonimia entre ellos. De acuerdo con Lampe (1968: *s.u.*), **βῆλα** puede también referir la lucha espiritual o el ascetismo. En el marco de este proverbio, **βῆλα** parece aplicarse a un sufrimiento espiritual o trascendente tan grande, que se convierte en angustia física (rayana en la privación material o pobreza), en la vida terrenal y en la línea del sacrificio. De este modo, el escriba eslavo acentúa el lado del dolor como lucha cotidiana por la existencia y por la salida de las penurias mundanas, a través de los esfuerzos físicos o incluso del voto de pobreza.

En última instancia y en relación con el sacrificio, podemos comentar la diferencia entre el verbo **поносѣти** del testimonio Spc y la forma verbal **поминаѣти** de los textos Sr, H y G. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*), se define **поносити** en correspondencia con el griego **ὀνειδίζω**, “soltar un reproche, objetar, imputar”. En la misma crónica, **поминаѣти** equivale al griego **μνᾶομαι**, “recordar”, **μυμνήσκω**, “recordar, tener en mente, hacer memoria”. Creemos que, con bastante probabilidad, el traductor en Spc interpreta el participio propuesto **изъбывъшмоу**, “al que se ha liberado”, en el sentido de abundancia implicado en el griego **πλεονάζω**, “exagerar, decir de más”, “ser más que suficiente”, por lo que, al proponer **поносѣти**, está reinterpretando erróneamente el verbo abreviado quizás bajo un *titlo*, e influenciado por esta idea de demasía o exceso connotada en **изъбываѣти**, decide cristianizar con la sustitución del recordatorio (**поминаѣти**) por el padecimiento (**поносѣти**). Podría estar también motivado por el ámbito fraseológico de la Biblia y del Nuevo Testamento, o por otras sentencias cristianas de la ortodoxia bizantinoeslava. En una línea enfática que también puede ligarse a la cristianización, los manuscritos H y G interpolan el adverbio **напослѣдокъ**, “por largo tiempo”, en una cierta alusión velada a la eternidad divina, agente único del rescate de los seres humanos en la ideología cristiana.

La fatiga, el trabajo, la necesidad vuelven a reunirse en el eslavo **бѣды**, y resurgen en el entorno literario bíblico de Eclesiastés 5:17 como óbices para el deleite posterior: “Esto he experimentado: lo mejor para el hombre es comer, beber y disfrutar en medio de sus fatigas y afanes bajo el sol, en los contados días de la vida que Dios le concede; porque ésta es su paga” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso reza: **Вот еще, что я нашел доброго и приятного: есть и пить и наслаждаться добром во всех трудах своих, какими кто трудится под солнцем во все дни жизни своей, которые дал ему Бог; потому что это его доля** (*Texto Sinodal* 1876); se trata de un canto al cumplimiento del deber para llegar al bienestar, como el expresado en el proverbio menandreo comentado.

Si el proverbio recién analizado expresa las memorias gloriosas, una vez que el ser humano se ha salvado de sus dificultades o miserias, o ha cumplido con sus fatigas y labores, la sentencia griega 594 exhorta a las personas a volver cada circunstancia dura o pesada, relativa. También habla de la resistencia y del sacrificio, en pos de la purificación y del salvamento, el Santo Padre Cirilo (Adrianova Perec 1974: 22) en la compilación

didáctica del *Izmaragd*, en el “Discurso del monje Cirilo sobre el temor de Dios”: “Si aquí una bañera templada de agua caliente hirviendo no puede producir nuestra paciencia, soportemos entonces el fuego pesaroso y los alquitranes hirvientes del martirio. Si no soportamos el vuelo de un mosquito y de una mosca, entonces, hermanos, ¿aguantaremos el gusano infatigable de la pena?” (Аще бо zde баня теплыя и горящия укропления воды не может плоть наша терпети, то тако сътерпим он лютый огнь и кипящия смолы мучение. Аще убо комара или мухи страшица не терпим, то како, братие, неусыпающий червь лютый стерпим?). Con esta interrogación retórica, el teólogo ortodoxo conmina al alivianamiento de la queja, en igual medida en que los textos proverbiales menandreos siguientes lo hacen:

Οὐδεν πέπονθας δεινον, ἂν μη προσποιῇ. (594)¹⁷

No te ha pasado nada terrible, aunque lo finjas.

Никоежеже ꙗко пострадаѣ бѣды нѣ юже самъ себѣ ѡбрѣте. (Sr 244)

никоеѣ бѣды постражѣши но ю ꙗко самъ себѣ ѡбращѣши. (H)

никоеже бѣды постражѣши но юже самъ себѣ ѡбращѣши. (G)

La ideología griega escribe básicamente sobre el estoicismo y la liberación de la dramatización. La moral cristiana eslava contenida en este proverbio transforma estas nociones en la famosa idea de responsabilidad cristiana. La cuestión principal que nos arroja la traducción eslava estriba en si están traduciendo los escribas el sentido del griego original (“no has sufrido herida alguna, aunque lo finjas/lo imagines”), donde no hay heridas (o necesidades) más que las ficticias, o si introducen un nuevo sentido al estilo de: “no sufrirás ninguna herida, excepto que la encuentres o te la causes”, donde ya sí hay una herida real. De este modo, el monje eslavo puede estar concentrándose en el pecado (la mentira o la impaciencia) y en el pecador (el fingidor y el impaciente y rebelado ante las estrecheces o ahogos), que es responsable de su pecado desde los mismos orígenes de su civilización humana.

El traductor eslavo podría estar también refiriendo el verbo ѡбрѣте - ѡбращѣши en el matiz de “encontrar, aprender, descubrir”, en cuyo caso la teoría de la responsabilidad cristiana se anula de algún modo. En Franz Miklosich (1862: s.u.), el eslavo ѡбрѣтати se corresponde con los griegos εὕρισκω, “encontrar, descubrir”, πορίζω, “llevar, conducir”, “proveer”, y con los latinos *invenire*, *acquirere*. El proverbio griego en análisis presenta el verbo προσποιῇ, como origen posible del eslavo ѡбрѣтати. Si

¹⁷ *Apud* 689, *Orion Antholog.* VII. 8 (suponemos que es la fuente de donde toma Vatroslav Jagić la sentencia; Jäkel (1964: 67) nos reenvía a Estobeo 4, 44, 57 (*Men. I Epitrepontes fr.* 9)).

consultamos Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*), προσποιεω se traduce al inglés como: *make over to, add or attach, -procure for oneself, incluye in one's purview, -attach to oneself, win or gain over, -take oneself what does not belong to one, pretend to, lay claim to, -generally, pretend, affect, -pretend the contrary*, y para este último empleo los autores ejemplifican con el aforismo griego menandreo que ahora tratamos.

La inflexión ideológica vendría implicada en el significado específico del verbo eslavo, más centrado en la invención o creación, que en la mentira o la falta de verdad connotadas por la verbalidad griega, y no traducir con el esperado *притворити*, “recrear, inventar”, atestiguado en Franz Miklosich (1862: *s.u.*), como respuesta del griego προσποιεω. Al evitar *притворити* como traducción que resultaría más justa con el original, el escriba eslavo quizás se enfoque más en la obligación reparadora exigida en nuestras vidas cotidianas para responder a aspectos como la pobreza, que en el pecado de la mentira en sí; el punto de mira escribano le lleva a afirmar que los seres humanos se crean sus propias desgracias, se auto-engañan (se dejan caer en la desgracia inope o no ayudan al pobre, podemos sugerir). Como contraste, el monástico griego no desea volver responsables a los seres humanos, pero les quiere hacer sentir vergüenza por el aut fingimiento o descubrirlos en su embustería. El autoengaño griego se opone a la responsabilidad o incluso inculpación (culpabilidad) eslavas.

En las fuentes lexicográficas, el griego δεινός se traduce al antiguo eslavo como зъло, лихъ, лукавъ, “malo, malvado, perverso”, (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*). Sin embargo, los traductores eslavos escogen el esperable en contextos diferentes бѣда, que de otro modo se halla altamente relacionado con los lexemas que estamos analizando en esta sección de la tesis: πονός, δεινός, ἀνάγκη, συμφορά. De hecho, бѣда en tanto que “miseria” otorga una tonalidad al tipo de mal, mientras que el griego permanece más general o abstracto con δεινός, atestiguado en Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*) como: *fearful, terrible, in Homer of persons and things, -in milder sense, awful, -marvellously strong, powerful, -clever, skilful*, entre otros significados. En efecto, en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*), δεινός se traduce con frecuencia con los vocablos eslavos: зълъ, “malo”, лихъ, “malo, excesivo”, лоукавъ, “malvado, perverso”, лютъ, “desgraciado, miserable”.

Desde el punto de vista sintáctico, hay también unos pocos cambios. Así por ejemplo, la frase griega concesiva con ὅτι se transforma en una adversativa eslava con нь, но. Podemos entonces resumir los contenidos de las traducciones eslavas como sigue: para Sr, planteamos una versión del tipo de: “no has sufrido ninguna desgracia, salvo aquella que tú te hayas inventado”, para H y G aventuramos un texto como: “no sufres ningún dolor, salvo el que inventas”. Sr preserva la noción participial griega en el participio pasado en -л. H y G reemplazan esta forma con una segunda persona del presente del singular.

Conclusiones

Los proverbios de la traducción eslava del Menandro bizantino dan una imagen de la pobreza (la vertida con la raíz **нншш-**) desde la condescendencia amorosa hacia el prójimo, al que instan a ayudar venga de dónde venga (es decir, aunque sea extranjero, como en Sr 214 y G), y desde la perspectiva de justicia social o humana que entronca con la justicia divina, más que distributiva o retributiva, redentora, de manera que a los ricos se les exige el apoyo al pobre (H, G, Spc 151, Spc Sem 154), y a los seres humanos se les conmina a decantarse por la indigencia sana, en repudio de la tentación de las riquezas corruptas (Sr 197, H y G). El inope aparece en general evaluado positivamente, e incluso se le atribuye un poder indeterminado (suponemos que la cercanía a la divinidad a través de la humildad material y espiritual, como G para el griego 394). En una onda similar, se reconoce con tristeza la ignorancia de la voz del desheredado o bien se estima con esto su humildad (Sr 336, H y G). Sin embargo, también parece castigarse a los miserables y perezosos (como en Sr 308, H, G, Spc 217, Spc 220, S y P).

Además en los aforismos figura otra raíz para la carencia (Бѣда-), que interviene allí donde se glorifica la resistencia en las penas, fatigas o trabajos, para degustar una dulzura probablemente conducente al Dios que salva también (como en Sr 385, H, G, Spc 272, Spc Sem 275), o para forjar el carácter ideal cristiano del estoico que no hiperboliza las desgracias (Sr 244, H y G). De hecho, algunas sentencias constatan también la dureza de la vida real, con sus necesidades fulminantes que dan al traste con todo (Sr 346, H y G). Estos mismos ahogos se tornan generadores de males (pecados quizás), como en Sr 351, H y G.

Dejamos para el final dos traducciones eslavas que no incluyen las raíces acostumbradas para la pobreza, sino que escriben ПЕЧАЛИ o ИЗМЕРЕННІЯ, allí donde albergamos dudas sobre la asignación de tales máximas a la fuente griega asumida por los editores. En Sr 165, H y G se propone para un griego συμφοράς que daría cabida a todo lo que sucede de alegre o de penoso, un eslavo ПЕЧАЛИ exclusivizado en el sufrimiento, para apremiar a solidarizarnos con la congoja del amigo; en Sr 304, H y G los monjes eslavos plantean una forma ИЗМЕРЕННІЯ que los críticos textuales intentan ligar con el griego συμφοράς en primeras instancias, para luego tener que replantear la atribución en un griego 672 μεταβολάς, que resulta más afín a los cambios de la existencia de que se hacen eco los escribas eslavos, en lugar de los primeros triunfos y desgracias o fracasos del griego 370.

Gerhard Kittel (1976 IV: 37-40) puede ayudarnos a concluir esta sección sobre la pobreza con algunas notas sobre la percepción del desacomodado en los entornos bíblicos. Según el autor, en la Septuaginta y en el Antiguo Testamento, *πέννης* aparece como respuesta a términos hebreos que denotan al que está debajo en la escala social, en la posición de sirviente, o al necesitado, al débil y al pobre. Se trata de términos sociales a primera vista, que denotan una debilidad económica distinta de la riqueza (recordamos aquí proverbios como el que afirma que las palabras de los

pobres son vanas). La ley del Antiguo Testamento, con todo, ya toma al débil bajo su protección: los profetas luchan contra la opresión del ahogado o apurado, como en Jeremías 20:13 (“Cantad a Yahvé, alabad a Yahvé, que ha salvado la vida de un pobrecillo de manos de malhechores”, *Biblia de Jerusalén* 2009; la variante rusa escribe: Пойте Господу, хвалите Господа, ибо Он спасает душу бедного от руки злодеев.—, *Texto Sinodal* 1876; la unión antitética del menesteroso y de los malhechores recuerda a monásticos del estilo de la preferencia de la vida pobremente antes que la riqueza con malas artes.

Como rememora Kittel (1976 IV: 39), el rasgo especial del desharrapado en Israel radica en que las demandas sociales tienen una base religiosa, puesto que Yahvé es el Señor de todo Israel. Los humildes también están bajo su protección (con atención a este tipo de razonamientos entendemos también dichos que devuelven un gran poder al pobre si se presenta la ocasión). Kittel ejemplifica con Job 34:28: “provocando ante Dios el grito del débil, haciéndole oír el grito del pobre.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la redacción rusa aporta: так что дошел до Него вопль бедных, и Он услышал стенание угнетенных. (*Texto Sinodal* 1876).

En todo caso, no existe en el Antiguo Testamento un ideal de miseria material (Kittel 1976 IV: 39). Con frecuencia, la carencia y la prosperidad se constituyen como recompensas en virtud de la piedad. El hombre rico evidencia esta misericordia en su generosidad con el paupérrimo (de ahí proverbios menandreos que refuerzan la obligación del afortunado de ayudar a los privados y descamisados). Así queda manifiesto en Salmos 112:9: “Da con largueza a los pobres, su justicia permanece para siempre, alzaré su frente con honor.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en ruso leemos: Он расточил, роздал нищим; правда его пребывает во веки; рог его вознесется во славе. (*Texto Sinodal* 1876).

Como recuerda el investigador (*ibid.*) la sabiduría proverbial trata a menudo con el tema del abundante y del tronado. Se contempla hasta la extenuación la pobreza como un mal, que podría tornarse en la evocación para la copia de un proverbio menandro sobre la indolencia de los carentes, como en Proverbios 10:15: “La fortuna del rico es su defensa, la ruina del pobre es su pobreza”, *Biblia de Jerusalén* 2009; la versión rusa reza: Имущество богатого-- крепкий город его, беда для бедных-- скудость их. (*Texto Sinodal* 1876).

El hombre sabio (*ibid.*) en el entorno bíblico proverbial se yergue como aquél que no cede en ver el lado oscuro de los bienes y que no le pide a la divinidad ni riqueza ni penuria, pero tampoco puede rogar tal vez por πτωχεία, sino sólo por lo que parece necesario y suficiente (en la antología proverbial menandrea se cuentan proverbios sobre el sabio que lleva consigo sus fortunas)¹⁸. Así se expresa en Proverbios 30:8: “Aleja de

¹⁸ Cf. Sr 226, H y G como traducciones del griego 569.

mí falsedad y mentira, no me des pobreza ni riqueza, asígname mi ración de pan.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo con el ruso aporta: *суету и ложь удали от меня, нищеты и богатства не давай мне, питай меня насущным хлебом*, (*Texto Sinodal* 1876).

Por otro lado, resalta en Kittel y su exploración del necesitado extremo en la Biblia (1976 IV: 39), el que la Septuaginta subraye sus advertencias contra la opresión del humilde (así el *πένης* en Proverbios 22:22: “No despojes al pobre, por ser pobre; no atropelles al humilde en el tribunal.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en ruso leemos: *Не будь грабителем бедного, потому что он беден, и не притесняй несчастного у ворот*, (*Texto Sinodal* 1876). También se clama contra sobre su necesidad de ayuda (*πτωχός γάρ ἔστιν*). De acuerdo con el investigador (*ibid.*), la creencia asume el peligro de enriquecerse equivocando al *πένης*, como en Proverbios 22:16: “El que oprime a un pobre para enriquecerse da a un rico para empobrecerse.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la colación con el ruso aporta: *Кто обижает бедного, чтобы умножить свое богатство, и кто дает богатому, тот обеднеет*. (*Texto Sinodal* 1876). Estos pensamientos están en la línea de los proverbios menandros que instan a la equidad, sea uno opulento o indigente. Al despreciar al Creador, se produce el abuso inmoral (Proverbios 14:31: “Quien oprime al pobre ultraja a su Creador; quien se apiada del indigente le da gloria.”, *Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa ofrece: *Кто теснит бедного, тот хулит Творца его; чтущий же Его благоденствует нуждающемуся*. (*Texto Sinodal* 1876).

Para hebillar esta sección, podemos volver a la cita menandrea con que le dimos obertura, aquella sobre la necesidad como rápida subyugación de todas las cosas. En la ética cristiana básica desgajada de compilaciones didácticas como *Izmaragd* se siente la persona del pobre como sagrada. Así lo observa George Fedotov (1966 II: 61) a través de un extracto de la hagiografía de San Juan el Piadoso, que relata el cuento de un viejo abad que sólo se hacía amigo de los ricos y de los boyardos. Cuando por fin el abad admite a Cristo, escucha su condena:

‘Because thou lookest for glory and honor from men for riches’ sake
thou art deprived of my kingdom and will be foreign to the saints’

Fedotov (1966 II: 291) puede resultar útil en la comprensión de la idealización cristiana del inope: “Para una verdadera asimilación de la piedad rusa uno debe tener en mente que incluso este santo [se refiere a San Pafnutio de Borovsk] de una orientación ascética severa consideraba la limosna como absolutamente necesaria para la salvación”, *For a true appraisal of Russian piety one must keep in mind that even this saint of severely ascetical orientation considered almsgiving as absolutely necessary for salvation*. El discípulo del *starec* Pafnutio de Borovsk, Inocente, escribe en las memorias de los últimos días de vida de su maestro lo siguiente:

Continuó sin comer nada [...] [cuando la comida se le traía, rezaba y decía] : ‘Come, y yo comeré contigo, porque esto está muy rico’, pero sabíamos que, dicho por Clímaco, él sólo deseaba mostrarse glotón. Su delicia estaba siempre en agradar al prójimo; él elegía para sí lo peor, no sólo en la comida, sino que todos los muebles de su celda eran pobres. También sus vestimentas, manto, sotana, abrigo de piel de oveja y sandalias eran impropias incluso de un mendigo... Este hombre maravilloso no era más pobre en virtud que los santos de antaño.

La indigencia como emblema de la humildad y el encomio del piadoso también se vuelven objeto temático de las sentencias aquí analizadas, donde el estado del mísero y del humilde se transforma en virtud.

Por otra parte, la máxima-prolegómeno reconoce la necesidad generalizada, donde incluso el clero tiene intereses financieros (Fedotov 1966 II: 64):

two tendencies are reconciled; the radical one, prohibiting interest at its smallest rate and, so to say- the most generous form, especially in gifts to the church, and the moderate clerical one showing the way that both the sinner and the Church (or the clergy) could enjoy, respectively, pardon and benefit.

Estas dos líneas de acción sobre los mínimos suscitados por ciertas desgraciadas condiciones medievales de empobrecimiento general se reconcilian, como Fedotov (*ibid.*) explica, a través del estudio de la leyenda del monje Esquilo en el *Izmaragd*: "no a través de la estupefacción, sino a través del ritual y del pago de dinero (análogo a las indulgencias en Occidente)", *not through ethical atonement but through ritual and the payment of money (analogous to indulgences in the West)*. De cualquier modo, el investigador puntualiza que esta conciliación que incluye pagos tributarios a la Iglesia "muestra el rebajamiento de los estándares religiosos" (*shows the lowering of religious standards*). Esta relajación de los ideales morales, conlleva la aparición del reconocimiento de la necesidad subyugante proverbial menandrea o de que: "incluso en esta versión clerical los pobres no son olvidados y la limosna, junto con los réquiems, son instrumentos para salvar el alma de Esquilo" (*even in this clerical version the poor are not forgotten and the alms, together with requiems, are instrumental in saving Schilo's soul*).

A propósito de la santificación de la miseria y de la defensa de los más desheredados, George Fedotov (1966 II: 217) retoma uno de los milagros de San Sergio Radonež, que consiste en el castigo a un rico terrateniente que toma el cerdo de un campesino sin darle un pago por ello:

One of Sergius' miracles seems to have had a punitive character, but on closer examination it reveals itself as a work of love rather than

justice; or, at least, justice is put at the service of mercy. This is always the case in the vindication of the rights of the poor.

Este tipo de reivindicación de los derechos del necesitado nos devuelve también al proverbio sobre el gran poder del pobre en Menandro o al otro sobre la equidad en la abundancia y en la escasez; este resulta el caso a defender por Sergio (*ibid.*):

He took the peasant's pig without payment and slew it. The poor man came to complain to Sergius, and the abbot called the wrongdoer to his spiritual tribunal. 'My son', he said, 'since you believe that God exists... He is the father of the poor, orphans and widows, who is ready for vengeance, and it is a fearful thing to fall into the hands of the living God...''.

La moraleja radica, como en la máxima menandrea al inicio de la sección, en que no se puede abusar del yugo rápido de la carencia actante por doquier, y añadirle al ser humano apurado las cargas del egoísmo y la explotación.

“El tiempo se convierte en un atento juez de todo.”

Menandro (siglo IV a.C.)

Tiempo

Las palabras que definen el concepto clave del tiempo en la antología griega de los proverbios menandreos son χρόνος, “tiempo”, y καιρός, “medida debida, proporción, forma”, “estación correcta, tiempo adecuado para la acción, momento crítico”, “oportunidad”, “conveniencia, ventaja, provecho”. Esta última con frecuencia aparece como formante en lexemas del tipo de: παρακαιρός, “prematureo, inoportuno”, “desacertado, imprudente”, “impropio de la estación, fuera de la estación”, ακαιρός, “fuera de la estación, impropio de la estación”, “inoportuno, molesto”. La unidad léxica χρόνος reúne un amplio espectro de significaciones en el ámbito del Nuevo Testamento (Kittel 1976). Los traductores eslavos que trabajan con el corpus de Menandro proponen sin excepción el sustantivo время, “tiempo” en general, para la traslación de este término griego ampliamente debatido desde sus orígenes en la filosofía clásica. El antiguo eslavo время cubre también un abanico variopinto de percepciones de la temporalidad. El tiempo se considera una entidad o noción multifuncional: aparece como revelador de la verdad, como juez, como consejero, como desenmascarador de la justicia o de la verdad, e incluso como una cura para el enfado u otro tipo de emociones.

Una visión típicamente clásica que se preserva en los proverbios eslavos cristianizantes de Menandro radica en la imagen del tiempo como revelador de la verdad o como juez. De hecho, el tiempo como detector de la verdad es el tema del proverbio griego 13, que se traduce con justeza, salvo por una serie de interpolaciones o ajustes que estamos a punto de comentar. El tiempo confirma verdades anunciadas o proclamadas también en el entorno bíblico de Génesis 18:14: “¿Hay algo difícil para Yahvé? En el plazo fijado volveré, al término de un embarazo, y Sara tendrá un hijo.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso reza: Есть ли что трудное для Господа? В назначенный срок буду Я у тебя в следующем году, и у Сарры [будет] сын (*Texto Sinodal* 1876):

Αγεί δὲ πρὸς φῶς τὴν ἀληθειαν χρόνος. (13)

El tiempo saca a la luz la verdad.

Приведе́ть и ѡблечи́ть истинѣ вре́ме на дѣ́зѣ. (Sr 12)

приведе́тъ и ѡблчи́и ѣстиннѣ вре́мѣ ѣ на дѣ́лзе. (G).

El determinismo griego se conserva bien en los textos eslavos. El principal asunto de la traducción concierne al reflejo del griego πρὸς φῶς, “hacia la luz”, con el verbo eslavo ѡблечи́ть. Los verbos coordinados eslavos

приведѣтъ и ѡблнчѣ, “lleva e ilumina” como traducciones del griego ἄγει δὲ πρὸς φῶς, “lleva a la luz”, nos hacen pensar en una fuente distinta de la menandrea como origen de las sentencias eslavas, de modo que nos hallaríamos una vez más ante una sustitución y no una traducción. Así en Ralja M. Cejtlin (1999: *s.u.*), el antiguo eslavo *привести* se atestigua en los sentidos de: “llevar, traer, conducir”, el sentido figurado de “llamar, invitar”, y de “citar, traer a colación”. Un segundo uso reflejado en la misma autora para *привести* se corresponde con los griegos *προσφέρω*, “llevar a, llevar cerca de”, “llevar hacia”, *προσάγω*, “llevar a, mover hacia, emplear”, “conducir, inducir”, “añadir”, y se traduce a los eslavos “sacrificar, traer en sacrificio”.

Los traductores eslavos pueden entonces estar enfocando el matiz sacrificial del verbo “traer”; en virtud de esta posible intencionalidad específica, el tiempo ofrecería la verdad en sacrificio de arrepentimiento del que mentía. También podemos pensar que los eslavos están utilizando el verbo en el sentido primero de “llevar, traer, conducir”, que resulta lo más probable. En la misma Ralja M. Cejtlin (1999: *s.u.*), se recoge el antiguo eslavo *ѡблнчѣтъ*, que se emplea en los sentidos de: “enseñar públicamente, testificar, mostrar”, y de “acusar, denunciar, desenmascarar”, “probar, demostrar la falsedad”, “acusar, inculpar”. Estas definiciones se relacionan con procesos judiciales, recanalizándonos hacia otra de las atribuciones del tiempo: sentenciador.

El estudioso de historia del arte Erwin Panofsky (1962: 73-82) maneja la imagen del tiempo en la iconografía occidental y señala que, al principio, la expresión griega para *χρονος*, tiempo, resulta muy similar al nombre de Kronos, el Saturno romano. El autor (*ibid.*) se pregunta cómo se introduce el concepto del Padre tiempo en la iconografía. En su opinión, el cambio en la percepción del tiempo sucede en la Edad Media, cuando se empiezan a enfatizar los rasgos destructivos y crueles del tiempo, que se representa devorando a un hijo vivo (sólo en el medievo tardío) El tiempo como devorador infantil se le antoja un motivo que nunca se da en el clasicismo. El Padre tiempo puede actuar entonces como destructor, revelador, o como poder universal e inexorable, que a través de un ciclo de procreación y destrucción causa lo que puede ser llamado la continuidad cósmica.

El tiempo en la Edad Media se comienza a representar como poderoso y sano, pero no amable ni generoso (Panofsky 1962: 76). En la astrología, al figurarse Saturno como uno de los planetas más bajos, se empieza a vincular con la edad anciana, la pobreza abyecta y la muerte. El Tiempo se apropia de los rasgos caníbales y mortíferos del Saturno que blande la hoz, y se ve cada vez más íntimamente relacionado con la muerte. Como nota el investigador (Panofsky 1962: 82), a partir de esta imagen del tiempo, la muerte toma prestado el símbolo del reloj de arena. El Tiempo puede verse como procurador de la Muerte, para quien provee víctimas, ya en el siglo XV, en la iconografía de los monumentos funerarios y las tumbas. El Juicio Final se puede asociar con esta

interacción del tiempo y la muerte en el arte tardomedieval, renacentista y barroco.

Otro ajuste de la traducción eslava en análisis que podría reforzar la idea del tiempo operando en la frontera entre la vida y la muerte, pero también como instrumento para indicar el lapso de los meses, años y centurias, reside en la interpolación enfática de *на дълъгъ, на дълъгъ*, “para largo”, que añade un matiz a lo temporal en la línea de periodo, segmento o avance. Desde este punto de vista, nos parece importante rescatar la interpretación que da Filón sobre el tiempo en el diccionario de griego del Nuevo Testamento de Gerhard Kittel (1976 IX: 584).

De acuerdo con Filón, el tiempo es posible únicamente en movimiento, y nada existe fuera del tiempo, excepto, por supuesto, Dios y las ideas. De todos modos, en opinión del filósofo judío helenista, el mundo no se crea dentro del tiempo, sino que el tiempo surge sólo a través del universo, a través del movimiento del sol sobre y bajo la tierra. El movimiento de los cielos trae la naturaleza física del tiempo a la luz. Los días, los meses y todo lo demás nacen a través de los ciclos ordenados del sol, la luna, y junto con estos elementos de medida surge el número.

De un modo similar la noción de la verdad, *ἀλήθειαν, истинѧ*, en combinación semántica con el tiempo, nos recuerda una materia filosófica que también se estudia en profundidad en Gerhard Kittel (1976 IX: 581-585). El autor analiza las dimensiones filosóficas del tiempo a través de diferentes momentos: la etapa clásica y el helenismo. La perspectiva de Plutarco sigue el pensamiento platónico que sugiere que el tiempo nace con el cosmos. Los pensadores cristianos parecen secundar esta idea, puesto que creen que sólo lo eterno, lo increado, y lo incorrupto gozan de una esencia o ser verdadero (como en *Quaest. Plat.* 8, 4 II, 1007c. *apud* Kittel 1976 IX: 584), lo que en el contexto cristiano representa la divinidad. A pesar de que en el proverbio menandro en análisis el tipo de verdad tiene más que ver con la realidad del hombre cristiano que con la filosofía, asumimos una cierta influencia de estas perspectivas precristianas tanto en los compiladores bizantinos como en los traductores eslavos. Para determinar la adecuación lingüística del término *истинѧ* a la hora de reflejar el griego *ἀλήθειαν*, podemos remitirnos a los diccionarios de antiguo eslavo y de griego teológico.

En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), la palabra *истина* se atestigua en los sentidos de “verdad, sinceridad”, en ruso *истина, правда*¹, de “realidad, lo verdadero”, rusos *действительность, истинность*, “verídico, sincero”, *правдиво*, “justo, cabal”, *правильно*, “regla de vida monástica”.

¹ Se aportan más detalles sobre la conceptualización de la verdad en la sección de esta tesis destinada a la justicia, en las páginas 296-297, debido a la imbricación filosófico religiosa de ambos términos en el entorno didáctico espiritual eslavo ortodoxo, donde las nociones encerradas en *δικη* o *правда* son palabras que nos recuerdan el mundo real regido por la moral y la ética cristiana, mientras que el vínculo con una abstracción teológica llega después de la puesta en práctica de una verdad.

En Frederick W. Danker (2009: *s.u.*) se atestigua el griego ἀλήθεια en los significados de: *that which is really so, truth: of openness in communication as opposed to deception* ψεῦδος, *-fundamental reality that transcends mere appearance or normal experience, expressed in spiritual and moral characteristics that signify deeply rooted integrity or fidelity in making good on acclaimed virtue, dependability, uprightness, truthfulness: does not renege on commitments, -displays integrity and fidelity in carrying out promises, -of Jesus as climatic expression of God's truth, -of Paul who has no hidden agenda (he is aboveboard, no verbal tricks), -opposed* προφασις, *ulterior motive*, entre otras acepciones. La verdad revelada por el tiempo del proverbio menandro podría revestirse fácilmente de cualquiera de los matices significativos aquí descritos, pero sobre todo reflejaría el sentido último paulino de quien no oculta nada, y también la idea de la realidad fundamental que trasciende la mera apariencia o la experiencia normal, expresada en características morales o espirituales que significan una integridad o fidelidad enraizada con hondura en hacer el bien según una virtud determinada.

En todo caso, los proverbios eslavos atribuidos a este monóstico griego nos resultan demasiado familiares, por lo que tratamos de rastrear una fuente en el contexto bíblico de la literatura proverbial medieval que puede haber pervivido en trabajos como el de John Bartlett (1992: *s.u.*) encontramos dichos latinos similares como los que rezan: *Omnia tempus revelat* (*Time reveals all*), Tertuliano, *Apologeticus*, 7, o *Veritatem dies aperit*, *Time discovers truth*, de Lucius Annaeus Séneca, *Moral Essays. On providence*, 2, 22. No somos capaces de hallazgar una cita ni siquiera similar al proverbio en análisis en el corpus paremiológico griego editado por Ernst L. Leutsch y Friedrich W. Schneidewin; es decir, no se registra ninguna máxima parecida bajo voces como ἀλήθεια, “verdad”, φῶς, “luz”, ὁδός, “conducir”, χρόνος, “tiempo”.

El hecho de que sí se indexe una traducción eslava exacta para el proverbio griego asignado a Menandro 639, que retoma la idea del tiempo como revelador de la verdad e iluminador, nos hace reforzar la sospecha de que el texto eslavo precedente podría ser una sustitución por una fuente aún sin identificar, más que una traducción. Erwin Panofsky (1962: 83) sostiene que el tiempo como revelador no se conoce únicamente a través de muchos proverbios y frases poéticas, sino también en representaciones iconográficas múltiples como la Verdad rescatada por el Tiempo, la virtud vindicada por el Tiempo, o similares. De acuerdo con el investigador, las interpretaciones artísticas del tema del tiempo y de la verdad se basan en la frase clásica: *veritas filia temporis*, que puede dejarse sentir en el proverbio a analizar, en el todo que revela e ilumina el tiempo, es decir, la verdad. En el entorno bíblico el descubridor resulta ser Dios, como en Daniel 2:47: “Luego el rey dijo a Daniel: ‘Verdaderamente vuestro Dios es el Dios de los dioses, el señor de los reyes, ya que tú has logrado revelar este misterio’” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa ofrece: И сказал царь Даниилу: истинно Бог ваш есть Бог богов и Владыка

царей, открывающий тайны, когда ты мог открыть эту тайну! (*Texto Sinodal* 1876). Los traductores eslavos del proverbio menandro que presentamos no encuentran demasiado problemático un contenido del ahora como revelador, porque se manejan siempre dentro del tiempo divino y de la revelación sagrada inherentes a las nociones de tiempo y luz; Isaías 2:5 confirma la idea de la luminosidad (verdad) como regencia del Absoluto: “Adelante, casa de Jacob, caminemos a la luz de Yahvé.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa redacta: О, дом Иакова! Придите, и будем ходить во свете Господнем (*Texto Sinodal* 1876):

Παντ' ἀνακαλύπτων ὁ χρόνος πρὸς φῶς φερεῖ. (639)

El tiempo todo lo revela y lo lleva a la luz.

В'се ѡткрѣаѣ[тъ]² в'рѣме на свѣтъ прїноситъ. (Sr 305)

в'сє ѡкрыкѣѣ в'рѣмѣ на свѣтъ прїно́ситъ. (H y G)

Desde el punto de vista lingüístico, la traducción eslava se ajusta perfectamente al texto griego. El verbo ἀνακαλύπτων, “revelando”, encuentra un reflejo adecuado en el antiguo eslavo ѡткрѣаѣ -ѡкрыкѣѣ, “descubriendo”, de acuerdo con la información registrada en los diccionarios; en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930 : s.u.), el griego ἀνακαλέω, “llamar para, traer a la memoria”, “pasar a ver”, “convocar, pedir, citar, emplazar”, se traduce como norma con los eslavos привести, “llevar, traer, conducir”, прозвати, “apodar”, отпоустити, “dejar marchar, poner en libertad, soltar, libertar”. La forma eslava ѡткрѣаѣ, “descubrir, abrir”, se corresponde en Franz Miklosich (1862: s.u.) con el griego ἀνακαλύπτω entre muchos otros significados. En Frederick W. Danker (2009 : s.u.), se atestigua este lexema griego en los sentidos teológicos de: *remove a covering, unveil in imagery of removal of that which impedes perception of God's activity in connection with Christ.*

El asunto sorprendente radica en la literalidad en el plano sintáctico, donde todos los traductores eslavos de todos los manuscritos son rehelenizantes al presentar una construcción participial в'сє ѡкрыкѣѣ, “descubriendo todo”, como calificativo del sujeto, “el tiempo”, в'рѣмѣ, del que se predica el verbo principal прїноситъ. Desde la perspectiva conceptual, podemos advertir que el tiempo como revelador de la verdad reaparece aquí. Como afirma Gerhard Kittel (1976 IX: 585), el concepto del tiempo en el pensamiento griego está determinado por un enfoque físico y cosmológico. Aún, así el autor nota cómo encontramos afirmaciones en la filosofía griega en la línea del tiempo como un concepto humano de orden. El filósofo griego no puede desligarse de la realidad del tiempo, en cualquier caso. Entre los filósofos griegos, de los que Menandro es heredero, y por ende los copistas bizantinos y los

² In mss. legitur ѡткрѣаѣ apud Vatroslav Jagić (1892a: 17)

traductores eslavos, la dependencia del tiempo resulta inevitable, por tanto en cuanto el tiempo se percibe como infinito, y solo el mundo visible se toma en consideración (así en una perspectiva aristotélica de la vida). La atadura griega al tiempo se puede trascender, según el investigador, sólo cuando uno asigna a la realidad un epítome de prevaencia auténtica del ser sobre el aspecto que muere del tiempo.

En el texto de la sentencia menandrea, la luz expresada en $\pi\rho\acute{o}s$ $\phi\acute{\omega}\varsigma$ - на свѣтъ, "a la luz", sería la manifestación de este mundo visible, mientras que la cualidad reveladora del tiempo podría interpretarse como la dependencia humana de un orden temporal. Además, sea que se acepte la eternidad (paganismo), sea que hablemos de la divinidad personal (cristianismo), la eternidad y la divinidad son siempre los elementos que salvan de la atadura al tiempo. De hecho, la luz y el tiempo tienen incluso una imbricación léxica, como muestran las referencias lexicográficas.

En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), se atestiguan dos acepciones diferentes para свѣтъ. El primero de los empleos significa "luz, destello", "mañana, luz del día", "fuego" y "luz" (en sentido figurado), en correspondencia con los griegos $\phi\acute{\omega}\varsigma$, "luz", $\sigma\theta\epsilon\rho\omicron\varsigma$, "atardecer", $\eta\mu\epsilon\rho\alpha$, "día", y $\alpha\upsilon\rho\iota\omicron\nu$, "el día siguiente", entre otros. El segundo significado es: "mundo, universo", y se vincula con los griegos $\sigma\alpha\iota\omega\nu$, "tiempo", $\sigma\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$, "cosmos". Vamos a analizar las significaciones de estas equivalencias griegas en distintos trabajos lexicográficos, con el fin de precisar un poco más la conceptualización de la luz en la cultura de partida.

En Frederick W. Danker (2009: s.u.), $\phi\acute{\omega}\varsigma$ lleva asociadas denotaciones múltiples, entre las que nos interesa destacar: *that which serves as a revealing or disclosing medium, -light, in the physical realm, as opposed to darkness, -in non-physical sense, in connection with Jesus, in reference to God, of believers with focus on the effect of divine illumination displayed in them, with focus on their role as bearers of divine light, -torch, lamp, -heavenly bodies*. La luz tiene un papel revelador o de iluminación espiritual, la luz puede tornarse incluso un símbolo del mismo Cristo o Dios, a cuyo juicio se someterá el ser humano al final de los tiempos. En cuanto a la palabra griega $\sigma\theta\epsilon\rho\omicron\varsigma$ en Danker (2009: s.u.) también se atestigua en el sentido de *dawn* (atardecer), y $\eta\mu\epsilon\rho\alpha$ se emplea en los usos de: *of the period of daylight, day, -of time (whether individual day or period of time) as framework within which something takes place, -day(s)*, entre otras acepciones más alejadas de la simbología proverbial. En lo alusivo al griego $\alpha\upsilon\rho\iota\omicron\nu$ se atestigua en los sentidos de: *next day, tomorrow, -without focus on a nocturnal interval soon, in a short time*.

En la cultura de destino (la eslava ortodoxa), la luz se refiere en Sreznevskij (1989: s.u.) en los contextos léxicos de: "opuesto de la oscuridad, luz", "reflejo", "luz del día", "amanecer", como apelativo cariñoso "luz", "cilicio, portador de la luz espiritual", "luz espiritual",

"iluminación, fuerza de la iluminación", "pureza, santidad", "principio divino", "universo, tierra", "universo, vida". Las connotaciones religiosas de la palabra son amplísimas, a juzgar por la descripción léxica expuesta en los ejemplos lexicográficos múltiples: así por ejemplo, para la significación general de la luz se ofrece: И ре^ч Бгъ: да буде свѣтъ; ꙗко бы свѣтъ; и видѣ Бгъ свѣ , якѡ до^бро; ꙗко разлѣчи Бъ межоу свѣтѡ и межоу тмѡу и нарече Бъ свѣ днь, а тмѡ наре^ч нощь, en Génesis 1:3-5 ("Dijo Dios: 'Haya luz', y hubo luz. Vio Dios que la luz estaba bien, y separó Dios la luz de la oscuridad; llamó Dios a la luz 'día', y a la oscuridad 'noche'. Atardeció y amaneció. Día primero", *Biblia de Jerusalén* 2009) a partir del Cronógrafo del siglo XV.

En el uso de la luz espiritual se compila el versículo de 1 Juan 1:5 del Evangelio de Ostromir: СВѢТЪ ВЪ ТМѢ СВІТѢТСА И ТМА ЕГО НЕ ОБА ТЪ, "Dios es luz, y en él no hay tiniebla alguna." (*Biblia de Jerusalén* 2009); el paralelo ruso escribe: Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы. (*Texto Sinodal* 1876). Para ilustrar el significado de la iluminación, Sreznevskij (1989: s.u.) escoge una glosa de Gregorio de Nacianzo: Оума свѣтъмъ... въсе тело освѣщаѣтъ црквѣноу , "con las luces de la razón... todo el cuerpo eclesiástico que se ilumina".

Para la idea de la luz como pureza se indexa parcialmente Mateo 5:16 como figura en el evangelio *Ju.* del 1119: Вы ꙗсте свѣтъ въсемоу мироу, que copiamos al completo en castellano: "Brille así vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y alaben a vuestro Padre que está en los cielos." (*Biblia de Jerusalén* 2009); en ruso el versículo, entero también, expresa: Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного. (*Texto Sinodal* 1876).

Al hilo de la simbología de luz como principio divino Sreznevskij (1989: s.u.) reenvía a Gregorio de Nacianzo del siglo XI una vez más: ꙗкогда троѣ съвькоуплѣ разоумьмомъ, ꙗко динъ свѣтъ виждѣ , не имы разумѣти ни измѣрити свѣта ꙗко динствоуѣща ("Si hay tres que con razones uniré, viendo una luz, no pudiendo comprender ni medir la luz del que es uno"). Como vemos al reflexionar sobre el predominio de los ejemplos que vinculan la luz con algún tipo de ámbito espiritual, divino o simbólico de la cultura judeo-cristiana, convenimos en la ligazón tripartita en el proverbio menandro recien analizado del tiempo con la divinidad y la luz.

Los proverbios griegos que siguen a continuación, el 839, el 513, y el proverbio número 592 según Brunck anuncian también conceptualizaciones sobre la cronología en combinación con la refulgencia. En ellos, la luz causada por el tiempo que pasa se relaciona con la oscuridad existente antes. Se notan aquí las implicaciones entre nociones asociadas a la luz y la oscuridad, como el orden y el caos, que nos hacen trascender el plano temporal puramente físico, hacia los enfoques más cosmológicos o epistemológicos del tiempo que traslucen en el Menandro, cristiano o no. Reaparece la idea del tiempo como revelador, en el sentido similar al estudiado por Panofsky (1962 : 86-90) en el tapiz

de Bronzino, "Alegoría", preservado en la Galería Nacional de Arte londinense, donde la lujuria es destapada por el tiempo y la verdad. La verdad se representa como justificación de la virtud en la vindicación de la inocencia, frente a la exposición (desenmascaramiento) de la lujuria. El tiempo actúa aquí como revelador: desenmascarar la falsedad y traer la verdad a la luz, como el tiempo iluminador de lo oculto en el texto menandro. Desde la perspectiva cristiana, lo oculto enlaza con los misterios divinos. En Job 12:22 se habla del poder esclarecedor de la divinidad: "Desvela la hondura de la tiniebla, saca a la luz las sombras." (*Biblia de Jerusalén* 2009). La variante rusa lo suscribe así: открывает глубокое из среды тьмы и выводит на свет тень смертную; (*Texto Sinodal* 1876):

Χρονος τὰ κρυπτα παντα προς το φῶς φερει. (839)
 νομῶ τα παντα γίγνεται και κρίνεται. (513)
 Χρόνω τὰ πάντα γίγνεται και κρίνεται. (Brunck 247 Nr.
 592 *apud* Jagić 1892a: 20).
 El tiempo lleva todo lo oculto a la luz. (839 en traducción de
 Mariño y García 1999: 409)
 ВРѢМЕНЕМЪ ВСЕ БЫВАЕТЕ И ЯВЛѢТЕ СЕ. (Sr 366)
 ВРЕМЕНЕ ВСЕ БЫВѦ И ЯВЛѦТЕСЯ. (H y G)

La diversidad de fuentes griegas a las que se atribuye este verso eslavo, nos lleva a plantearnos que se trata de un proverbio muy popular en la literatura gnómica desde el punto de vista temático; no sabemos hasta qué punto nos hallamos entonces ante una traducción o más bien ante una sustitución del monje eslavo por otra fuente familiar. Resultan múltiples las sentencias dedicadas a una interacción entre el tiempo y muchos otros factores, como la luz y la oscuridad en este caso. Además se integra en las posibles atribuciones griegas de las traducciones eslavas la noción de la ley, en el sentido probable de un orden temporal. En última instancia, la máxima eslava nos parece más similar a Brunck 247 que a los griegos 839 o 513. El antiguo eslavo ВРѢМЕНЕМЪ puede responder al griego χρονῶ, “por el tiempo, con el tiempo”.

El griego τὰ πάντα, “todas las cosas, todo”, puede verse reflejado en el antiguo eslavo все, con el cambio numérico frecuente en los testimonios antiguo eslavos en general (Ralja M. Cejtin 1999: *s.u.*) y en las máximas menandreas en particular³. El griego γίγνεται, “es, llega a

³ Apuntamos algunas sentencias como ilustraciones a esta tendencia a convertir un plural griego en un singular eslavo, al menos en lo que se refiere a la mera forma gramatical, porque a veces un singular eslavo podría connotar pluralidad, y viceversa, un plural griego podría indicar singularidad; obviamos los proverbios donde los dioses plurales se transforman en el dios único porque se indexan en la sección destinada a la justicia; tampoco atendemos aquí la transformación del genitivo plural en el dativo singular eslavo, que se mira en el apartado consagrado a la educación; somos además conscientes

ser”, se traduce con propiedad como **выблѣтъ** (Ralja M. Cejtin 1999: *s.u.*). De todos modos, los antiguo eslavos **ѡблѣтъ се - ѡблѣтъся**, “se aparece”, no pueden asociarse tan exactamente con **κρινετοαι**, “juzga”. En Frederick W. Danker (2009: *s.u.*), se atestigua el griego **κρινω** en los usos de: *make a selection, in word play, -subject to scrutiny and evaluation of behaviour, judge, with context suggesting extent or consequence, -with focus on intrinsic evaluation, judge, -with focus on procedural and principally pejorative aspect, mostly legal judge, pass judgment on, condemn, -judge, come to a decision, consider*, entre otras. En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), el antiguo eslavo **ѡблѣтъ** se contempla en los múltiples sentidos de: “aparecer, hacer claro, mostrar, abrir, descubrir, revelar”, junto con el reflexivo **ѡблѣтъся** descrito en las acepciones de: “aparecerse, manifestarse, hacerse visible”, “parecer, presentarse”, y de “convertirse en, llegar a ser, ser”.

La manifestación o visibilización de todo con el tiempo no nos devuelve de algún modo directo a la idea de juicio, escrutinio o evaluación. Sí sería más lógico rastrear los verbos **ѡблѣтъ се - ѡблѣтъся** de la sentencia griega 839, a partir de **προς το φῶς φέρει**, “hacia la luz lleva”; lo que el tiempo lleva a la luz en el monástico griego se adapta en lo que se visibiliza con el tiempo, de modo que la voz activa griega se torna un verbo reflexivo que además incluye semánticamente las ideas de la conducción hacia la luz; los traductores eslavos pueden así estar arrancando para su traducción de una síntesis entre Brunck y 839.

La otra cara de la luz puede ser la oscuridad contenida en el griego **τα κρυπτα**, “lo oculto”, que se atestigua en Frederick W. Danker (2009: *s.u.*) como: *a place for hiding something, with implication that it is dark, as in a crypt or vault, -cellar*, voz que se incluye en 839. La voz **νόμω**, “según la ley”, presente en el griego 513, tampoco podemos buscarla en la fuente eslava, a no ser, claro está, que vinculemos el orden de la ley con el

de aquellos casos en que las traducciones eslavas podrían no ser tales, sino sustituciones, a pesar de lo cual los consideramos si hay una cierta similitud en parte de la sentencia o de la tradición a la fuente griega (nos referimos al trasvase del monástico sobre el adorno del silencio para las mujeres): Sr 29, G, Spc 23, Spc Sem 22 para el griego 26; Sr 35, G, Spc 29, Spc Sem 28, S y P para el griego 121; Sr 42, G, Spc 36, Spc Sem 35 para el griego 110; Sr 49, H, G, Spc 44, Spc Sem 43 para el griego 139; Sr 118, H, G, Spc 106, Spc Sem 105 para el griego 311; Sr 221, H y G para el griego 545; Sr 302, H y G para el griego 648; Sr 311, H y G para el griego 688; Sr 326, H y G para el griego 745. A veces alguna de las recensiones respeta el plural griego (o así parece) frente a las demás que lo transforman en singular o que llevan a cabo una sustitución por otra forma distinta: Sr 18, G, Spc 12, Spc Sem 12, S y P para el griego 20; Sr 386, H, G, Spc 273, Spc Sem 276. En ciertas instancias no está claro si en el original griego hemos de leer un singular o un plural (Moreno Morani escribe al respecto: *Il singolare ΔΑΡΧ (ΔΑΡΧ S) presume forse una variante δῶρον (con dittografia di in ΔΩΡΟΝΗΣΙΝ?), ma l'indicazione è labile, in quanto uno scambio di numeri è poco significativo* (1996: 65): Sr 189, G para el griego 411; G para el griego 486.

orden del tiempo. En Frederick W. Danker (2009: *s.u.*), el griego νομος se atestigua en los sentidos de: *principle, standard relating to behaviour, -custom, norm, principle, -codified legislation, law, -Mosaic legislation, -in extended sense of Israelite Sacred Scripture (Old Testament) accepted as generally authoritative*. La ley puede relacionarse de alguna manera con el tiempo repetido (costumbre).

Una vez más tenemos que considerar el hecho de que el griego χρόνος según se describe en las fuentes lexicográficas, concuerda con la ideología cristiana a través de la conexión implícita con la eternidad, más allá de la física y de la cosmología. De todas formas, en Gerhard Kittel (1976 IX: 591) se apunta que χρόνος en la literatura del Nuevo Testamento significa sobre todo un fragmento de tiempo, y aparentemente no se relaciona de un modo explícito con ninguna suerte de divinidad o espiritualidad. Esto no significa, no obstante, que el traductor menandro eslavo no viva en el momento de la traducción diferentes influencias filosóficas, que dibujan una imagen del tiempo como eterno, incorruptible e increado, así como lo viera Platón (Kittel 1976 IX: 583). En todo caso, este aspecto eterno del tiempo parece venir expresado más por la forma griega αἰών, que por el lexema que nos ocupa χρόνος.

Este argumento se alza quizás como la causa por la que en la tradición grecoeslava de los proverbios de Menandro no encontramos la palabra αἰών, “espacio o periodo de tiempo, tiempo de vida, vida”, “edad, generación, período”, “espacio de tiempo infinitamente largo, eternidad”, “la edad de uno o el tiempo de una vida”, para referir el tiempo. Así, podemos especular con una herencia clásica que el monje eslavo refleja (quizás sin querer o sin ser consciente de ello) al traducir este término temporal tan amplio; con ello, hereda también las cuestiones filosóficas sobre la entidad del tiempo en la Grecia clásica: ¿es el tiempo limitado o ilimitado, significa la corruptibilidad del universo la finitud del tiempo, está la realidad del tiempo vinculada con el movimiento del cosmos, es el tiempo una realidad?

Si entendemos el tiempo como una realidad, en la diatriba que debaten los clásicos en Kittel (1976 IX: 582-585), pues entonces asumiremos que dentro del mundo cristiano, el tiempo constituye una creación divina, como lo es todo. Podemos aquí referir las creencias del helenista Filón (Kittel 1976 IX: 584) sobre el tiempo, puesto que combina de forma diferente pensamientos que podemos extraer de las sentencias esclavas en análisis. Como postula la creencia judía, la naturaleza del tiempo creada en Dios es importante; Dios está por encima del espacio y del tiempo, υπερανω και τοπου και χρονου en *Poster. C. 14* y Dios también se halla fuera del tiempo en su labor de creación del universo, αχρονου θεοῦ δυναμιν, “el poder atemporal de Dios”, en *Sacr. AC*, 76.

El tiempo en Filón (Kittel 1976 IX: 584) se mira exclusivamente en dependencia de la divinidad: el Señor se yergue como el creador del tiempo. Su propia existencia se reviste de eternidad y no tiempo. Esta

eternidad se identifica como el origen del tiempo y es sólo continuidad, ni pasado ni futuro, como se explica en *Deus Imm.*, 31 f. De acuerdo con Filón y el helenismo cristiano, el tiempo no existe antes que el cosmos. Empleando esta definición estoica como base de un pensamiento tan platónico, Filón llama al tiempo una sección en el movimiento cósmico, por lo que la cadencia no puede preceder a lo que es desplazado. Si consideramos el tiempo menandro como revelador de justicia, estaríamos ante la misma hegemonía divina sobre todas las naturalezas físicas o cósmicas creadas, contenidas todas ellas en el mismo espíritu creativo, que las sostiene y descubre en la hora final.

En sentido similar, el proverbio griego 613 presenta el tiempo como juez, saltando del nexos común del tiempo con la luz y la verdad, hacia el campo léxico de la justicia. En la visión neoplatónica, sólo por la justicia de la religión (*iustitia religio*) el hombre puede escapar al círculo vicioso del tiempo, alcanzando el bien temporal (la belleza) y la inmortalidad eterna (Panofsky 1962: 209), lo que desde el punto de vista cristiano se convierte en la virtud y la salvación divina. Algunos entornos bíblicos recalcan en la severidad del juicio futuro, como Santiago 3:1: “Hermanos míos, no queráis ser maestros muchos de vosotros, pues habéis de saber que tendremos un juicio más severo, pues todos caemos muchas veces.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el paralelo ruso incide en el juicio venidero también: Братия мои! не многие делайтесь учителями, зная, что мы подвергнемся большему осуждению (*Texto Sinodal* 1876); las nociones del tiempo y del enjuiciamiento aluden a la divinidad, como posiblemente también en el Menandro eslavo:

Ο χρόνος ἐπιμελής γίγνεται πάντων κριτής. (613)

El tiempo se convierte en un atento juez de todo.

ВРЕМЯ строго есть всего дѣянія. (Sr 285)

ВРЕМЯ строго е всего дѣлїя. (H y G)

Para las traducciones eslavas del proverbio 613 notamos que los asuntos principales se originan aquí en virtud de la omisión de la palabra para juez- κριτής. Planteamos ciertas hipótesis: el que un lexema pudiera haber caído del fin del protógrafo (*εῖδην), lo que fuerza a los traductores a buscarle un complemento al pronombre всего, “de todo”, es decir, la forma дѣянія, “asunto, acción”, que funciona a la sazón como clarificador en la frase: “el tiempo severo es el... de cada acción”. Otra posibilidad es que дѣянія sea el predicado nominativo plural, mientras que всего funcionaría como un genitivo posesivo: “un tiempo severo es las terminaciones (¿?) de cada cosa”. De todas formas, nos alejaríamos mucho del griego, teniendo en cuenta que κριτής no es una palabra especialmente difícil de traducir o problemática ideológicamente. Quizás есть... дѣянія sea un giro perifrástico que traduzca al griego γίγνεται,

empleado en el sentido de “completa”: “un tiempo severo es la terminación de todo”; en este caso κριτής habría vuelto a ser ignorado.

Por otra parte, ωττο, “agudo/agudamente”, podría estar implicando “juicio”, de manera que la frase resulta elíptica, pero el sentido queda pleno. En Franz Miklosich (1862: s.u.), el antiguo eslavo ωττο se traduce al latín como *acutus*, *asper* y al griego como τομος, “agudo, afilado”, τραχυς, “áspero, rugoso”, “accidentado, escabroso, escarpado”, “difícil, duro”, “severo”, “fuerte, inquebrantable”. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), se dan las siguientes acepciones para el adjetivo οττο: “agudo, punzante, tajante, fino, mordaz”, “caliente, decisivo”, “escarpado, desigual, accidentado”. En lugar del juicio completo, se toman elementos del mismo: agudeza, mordacidad, decisión. La forma δѣлннѣ puede a su vez basarse en un error de lectura del griego ἐπιμελής, “cuidadoso, atento”, en επιτελ- (en Frederick W. Danker 2009: s.u., se atestigua el griego επιτελεω en el sentido de: *finish what has been begun*, -carry out an objective or service). El griego proverbial ἐπιμελής se suele traducir en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) con los antiguos eslavos: вѣдѣннѣ, “visión”, прилежаниѣ, “preocupación, celo, asiduidad”, оугодиѣ, “deseo, agrado”. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), el griego ἐπιμελής se define como: *careful or anxious about*, -careful, attentive, -suitable.

La forma δѣлннѣ puede también basarse en un error de lectura a partir de una hipotética forma griega de ortografía similar, no atestiguada sin embargo, *κρικης, que puede remitirnos a κρίκε, épico para ἔκρικε, 3 singular aoristo 2 de κρίζω, “crujir, chirriar, rechinar”, puesto que el griego κριτής debería reflejarse con el antiguo eslavo esperable ѣдѣ, ѣднѣ. Por último, en H y G δѣлннѣ se debe a una asociación entre el significado δѣлѣти, “completar” (Ralja M. Cejtin 1999: s.u. número 2), y δѣлѣти, “dividir”, cf. кѣто мѣ, поставѣ ѣ, днѣ ли δѣлаѣтѣ на дѣ вѣмѣ, “¿Quién me ha constituido juez o repartidor entre vosotros?” (*Biblia de Jerusalén* 2009), en Lucas 12:14, Zogr., donde otros códices ilustrativos aportados por la autora tienen δѣлѣтѣль, “divisor”. Así las cosas, la lectura en Sr δѣлннѣ resultaría secundaria con respecto a H y G. De todos modos, esperaríamos más un nombre agente, que un nombre de acción.

Surgen problemas ulteriores. La palabra οττο es una traducción extraña de ἐπιμελής. Mientras que el último puede concordar o con χρόνος o con κριτής en griego, si es que en antiguo eslavo concuerda, el término οττο sólo puede hacerlo con вѣмѣ. Si consideramos que el antiguo eslavo tiene más distinciones aspectuales que el griego, es raro encontrar γιγνεταῖ tradcido como ѣтъ. Debería haber aparecido como вѣкѣтѣ, “es”, вѣдѣтѣ, “será”. Si δѣлннѣ es un nombre predicado, puede ser problemático que sea un plural. ¿Sería entonces corregido en δѣлннѣ, con el subsiguiente -ѣ como un error basado en el genitivo precedente?, es

decir, *время остро есть всего дѣяніе*, “el tiempo agudo es de todo el asunto”.

El manuscrito ruso nos da la evidencia de que el texto reflejado en Sr, si aparece en el antégrafo, no se comprendió bien. De ahí el comparativo *ωστρῆε*, “más agudo”, con las palabras subsiguientes tomadas como base de la comparación: “el tiempo es más severo que cualquiera acción” (genitivo singular). Por otra parte, si el texto reflejado aquí constituye la traducción original, se aleja radicalmente del griego, y se nos antoja curioso que Sr permanezca accidentalmente más cercano al griego. Quizás el comparativo griego es una corrección posterior.

Desde la esencia del tiempo como juez, pasamos al tiempo como demostrativo o sintomático del hombre justo. En el seno de la tradición neoplatónica, Landino (Panofsky 1962: 192) compara la religión y la justicia con “las dos alas con las que el alma se eleva al cielo”, en una metáfora por la que se encomia el fin de una vida justa y fructífera, por un lado, y el comienzo de una vida consagrada a la contemplación eterna de la deidad. En ese sentido, los neoplatónicos florentinos, interpretan a Moisés y a San Pablo como la fusión de la acción y la visión, de la vida activa y de la vida contemplativa en la tierra como las dos rutas hacia Dios, donde la justicia activa se torna el prerequisite de la iluminación contemplativa. Así, en la cultura postmedieval, a través de obras como la de Ficino, *Theologia Platonica et Consonantia Mosis et Platonis* (en Erwin Panofsky 1962: 198), se desafía la antigua alternativa entre la glorificación de esta vida y la anticipación de la vida del más allá, puesto que el balance entre el paganismo y el cristianismo ya se considera algo poco ortodoxo para entonces. En el texto menandro, el hombre justo, el tiempo como revelador, forman partes de la justicia y de la religión, de la vía activa y de la vía contemplativa, no obstante. De hecho, la justicia y la revelación se hermanan en Salmos 97:11: “La luz despunta para el justo, el gozo para los rectos de corazón” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa escribe: *Свет сияет на праведника, и на правых сердцем—веселие* (*Texto Sinodal* 1876):

Χρόνος δικαίον ἄνδρα δεικνυσιν⁴ μόνος. (829)

Sólo el tiempo revela al hombre justo.

время тѣчню ѡбличить моужа правѣднѣа. (Sr 373)

время то́чню ѡбличѣтъ мѡжа правѣднѣа. (H y G)

время то́чню ѡбличить моужа правѣднѣа :~ (Spс 261)

время то́чню ѡбличить моужа правѣднѣа :~ (Spс Sem 264)

El griego en análisis *χρονος* se refleja adecuadamente en los antiguo eslavos *время*, *времѣа*. Este proverbio se analiza exhaustivamente en la

⁴ *δεικνύει cett., apud Siegfried Jäkel* (1964: 80), *Vatroslav Jagić apud Boissonade* I. 159 (1892a: 20).

sección de la tesis destinada a la justicia⁵. Para este apartado, señalamos la reiterada combinación de **вѣмѣ** con **ѡблнчѣтъ**, "desenmascara", que nos puede hacer sospechar de una interacción de esta sentencia con las estudiadas previamente, donde también se relacionaba el tiempo con la revelación y que tenían sintomáticos problemas atributivos a la fuente griega⁶. Recordamos aquí la importancia conceptual de que el eslavo **тъчню**, "sólo", que responde al griego **μόνος**, se traiga del final de la oración y se posicione entre **вѣмѣ** y **ѡблнчѣтъ**, de manera que desconocemos si modifica al tiempo o al desenmascarar.

De la noción del tiempo como revelador, pasamos a analizar el griego **χρονος** como un periodo; el monástico 600 se convierte en una afirmación sobre la duración de la cólera en la gente que ama. El tiempo se presenta aquí también como destructor, pero esta vez de una emoción negativa, en una especie de acercamiento a la máxima latina: *tempora quae sicut falx in se recurrunt*, "el tiempo que vuelve sobre sí mismo como una hoz" (Erwin Panofsky 1962: 75). El triunfo del amor sobre la ira a través de un tiempo propicio, puede intentar suprimir la estigmatización negativa del tiempo en el paganismo. Abundando en el razonamiento, Panofsky nota cómo en el arte carolingio y medio bizantino, las representaciones del tiempo son saturnianas en el sentido planetario o de destructividad, de manera que, por ejemplo en una ilustración a las Homilías de San Gregorio (en manuscritos de los siglos XII y XIII), se muestran incidentes del mito de Saturno el devorador como indicadores de la inmoralidad de las deidades paganas. El tiempo menguado de la ira en el texto menandro, responde quizás a una voluntad neutralizadora de la negatividad de la interinidad, que también puede ofrecer el revés de la victoria de sentimientos más positivos o creativos como el amor. En 1 Corintios 13:4 queda patente este sentimiento de defensa del amor (la compasión) por encima de todas las cosas, de la ira o del tiempo: "La caridad es paciente y bondadosa; la caridad no es envidiosa, no es jactanciosa ni orgullosa" (*Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa escribe: **Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится**, (*Texto Sinodal* 1876):

Οργή φιλοούντων⁷ ὀλιγον⁸ ἰσχυεὶ χρόνον. (600)

La ira de los que aman tiene fuerza durante poco tiempo.

Гнѣвъ междю любѣщимн се въ малѣ вѣмѣнн бываѣтъ. (Sr 289)

ГНѢВЪ МЕЖѢ ЛЮБАЩИМН В МАЛЕ ВѢМѢНН БЫВѢѢ. (H)

ГНѢВЪ МЕЖѢ ЛЮБАЩИМНѢВЪ Б' МАЛЕ ВРЕМЕНИ БЫВѢѢТЪ⁹. (G)

⁵ Páginas 299-301.

⁶ Página 440 de esta misma sección.

⁷ **φιλοούντος λ** *apud* Siegfried Jäkel (1964: 68) *et apud* Vatroslav Jagić (1892a: 16).

⁸ **μικρόν** *cett. apud* Siegfried Jäkel (1964: 68) *et apud* Vatroslav Jagić (1892a: 16)

⁹ *In G post* **нже ѡце ѥ бемн ѡбнѣтъ тѣ б' малы ѣв прогнѣвѣтъ** *legitur* **ГНѢВЪ МЕЖѢ ЛЮБАЩИМНѢВЪ Б' МАЛЕ ВРЕМЕНИ БЫВѢѢТЪ**. (Semenov 1892: 29)

Las traducciones eslavas reflejan el griego con propiedad, exaltando el amor por encima de la cólera, aunque podemos comentar algunos asuntos de traslación. El participio griego φιλονυτων, “los que aman (a otros)”, se plasma únicamente en el manuscrito H de la tradición eslava, ЛЮБАЩИМИ, “entre los que aman”, aunque МЕЖЪ, “entre”, introduzca cierta idea de reciprocidad. El significado recíproco se ve explícitamente ya en la recensión Sr ЛЮБЕЩИМИ СЕ y G, ЛЮБАЩИМИСА, “los que se aman unos a otros”. Esto quizás sucede por la asociación con los dichos cristianos bíblicos o de otra literatura religiosa.

Además, el griego ἰσχυεῖ no se traduce como norma con el proverbial БЫВАЕТЪ, “existe”, más general. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), a este lexema griego le corresponden normalmente los eslavos: ВЪСМОЩИ, “poder”, КРѢПИТИСА - КРѢПѢТИСА, “fortalecerse”, ОУКРѢПИТИСА, “asegurarse, consolidarse, fortificarse”. La noción encerrada en ἰσχυεῖ (*have capacity for accomplishing, have power, strength, be able, -of ability to cope, -of ability to achieve an objective*, entre otras, Danker 2009: s.u.) se interpreta de un modo más genérico e inespecífico con el antiguo eslavo muy amplio БЫВАЕТЪ, que también podría constituir un término, más que reinterpretado o traducido, sustituido, y llevarnos a la idea de que el traductor permuta este verso menandro por una sentencia eslava que le es conocida (pero queda desconocida para nosotros) de otra fuente distinta.

Con respecto a la traducción del griego οργή, “enfado”, con el eslavo ГНѢВЪ, “ira, enojo”, advertimos que en Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.) se atestigua este lexema eslavo en los sentidos de: “enfado, ira, cólera”, y en colocaciones semánticas múltiples de este lexema con otras preposiciones o verbos, por ejemplo : ВЪ ГНѢВѢ, “enfadado”, НА ГНѢВѢХЪ, “enfadado, temperamental/emocional”, ДРЪЖАТИ ГНѢВЪ, “enfadarse”, ПОЛОЖИТИ ЧТО ВЪ ГНѢВѢ “enfadarse por algo”, ОТДАТИ ГНѢВЪ, “dejar de estar enfadado”. Para el proverbio que nos ocupa, tomamos el ejemplo del enfado sin más, citado en la ilustración de las *Pandectas de Antioquía del siglo X*, Amf., donde se rescata el encabezamiento o título de ГНѢВЪ И ЛРОСТЬ, “enfado y furia/rabia”, en plena equivalencia con el sintagma griego de origen ὀργή και θυμός.¹⁰

¹⁰ El término griego ὀργή se traduce sin excepción en la antología eslava de proverbios asignados a Menandro con el lexema ГНѢВЪ, “cólera, furor, ira”. El griego θυμός, “corazón”, “pasiones vehementes, violentas: enfado”, se traduce también con el antiguo eslavo ГНѢВЪ incluso aunque signifique víscera, corazón y no enfado. En el cristianismo medieval, una de las principales preocupaciones para la vida diaria constituye la retención emocional, que diferencia al hombre de otros seres de la creación de la divinidad. Los traductores eslavos nunca proponen la alternancia léxica ЛРОСТЬ, “fervor, furia, ímpetu, fervor, violencia”, para denotar el enojo. Vladimir V. Kolesov (2004: 87-93) estudia la

El proverbio griego 841 aplica la duración limitada del tiempo a la fragilidad de las mentiras, que no pueden mantenerse a la larga. El tiempo en la alta Edad Media abandona las representaciones carolingias astrológicas y vuelve a la tipología no clásica. Sin embargo, como Saturno (Kronos) se había identificado con un planeta, emerge la visión del tiempo como responsable de las miserias humanas más indeseables, por su rección astrológica en relación con las inundaciones, las hambres, etcétera. Los neoplatónicos en el siglo XV recuperan a Plotino (Panofsky 1962: 77), quien entiende el tiempo como patrono de una profunda filosofía y de una religiosidad contemplativa. En el texto menandro que presentamos a continuación, el tiempo trae la conciencia sobre la mentira, lleva a abrir los ojos y contemplar al mentiroso. También podemos comprender el tiempo en el monóstico a analizar, al estilo de Petrarca (Panofsky 1962: 88), para quien el tiempo dista de constituir un principio abstracto filosófico, y se alza más bien como un poder alarmante que da paso a que el hombre viejo decrepito con que se representa el Tiempo en la medievalidad tardía, torne en un vigoroso desnudo, que tiene capacidad, por ejemplo, de enseñar la mentira y la verdad. La destrucción de la mentira a manos del tiempo se da en Isaías 28:17, donde el tiempo simbolizado en las condiciones meteorológicas arruina la falsedad: "Pondré la equidad como plomada y la justicia como nivel". El granizo barrerá vuestro falso refugio, las aguas inundarán vuestro escondite." (*Biblia de Jerusalén* 2009); en la lectura rusa obtenemos: И поставлю суд мерилом и правду весами; и градом истребится убежище лжи, и воды потопят место укрывательства (*Texto Sinodal* 1876):

Ψευδόμενος οὐδεὶς λανθανεὶ πολλὸν χρόνον. (841)

interacción de sendos términos en antiguo ruso y en la literatura traducida de Bizancio. De acuerdo con el autor (*ibid.*), parece que la forma *яроуѣ* se centra de alguna manera en los aspectos extremos y fisiológicos de la ira, mientras que *гнѣвъ* alude más bien al sentimiento interior o espiritualización del enfado. En ese sentido, el fuego del temperamento arde en el primer caso por fuera, en el segundo, por dentro. La antología eslava de los proverbios de Menandro se aproxima a la noción del enfado sin demasiadas reelaboraciones ideológicas. La razón se estima siempre superior a la cólera (como en el proverbio sobre el padre que razona antes de enfadarse, o aquel sobre el dominio de la ira en virtud de que se es hombre). El enfado se vincula con la locura o con el peligro de traición de los secretos del amigo. El enojo tiene cura con el tiempo y con la palabra. La contención de la ira, además de voluntarse o demandarse, se juzga difícil, trabajosa, enfermiza, ya que se considera esta furia el mal o pecado más grave, de ahí el trance para restringirla. Parece que la cólera y la impetuosidad humanas llamarían de algún modo el furor de Dios y atentarían contra el precepto del miedo a la divinidad. Indexamos aquí algunas de las sentencias que incluyen el concepto clave que por motivos de limitación espacial no analizamos en un apartado independiente: Sr 20, G, Spc 14-15, S y P; R (ScG *apud* Morani 1996: 75) para el griego 476; Sr 292, H y G; H, G, Spc 155, Spc Sem 158 para el griego 503; Sr 288, H y G; Sr 44, H, G, Spc 38, Spc Sem 37, S y P; Sr 154, H, G, Spc 124, Spc Sem 122; Sr 30, G, Spc 24, Spc Sem 23.

Nadie miente durante mucho tiempo sin que alguien se dé cuenta.

ДѢЖЕН НЕ ОУТАНТЬ СЕ ВЪ МНОГО ВРѢМЕ. (Sr 375)

ЛЖА НЕ СТАИТЕА ВЪ МНОГѢ ВРѢМА. (H)

ЛЖА НЕ ОУТАИТЕА КО МНОГО ВРЕМА. (G)

ДѢЖАН НЕ ОУТАНТЕА ВЪ МНОГО ВРЕМА :~ (Spc 263)

ДЖАН НЕ ОУТАИТЕА ВЪ МНОГО ВРЕМА :~ (Spc Sem 266)

Las traducciones eslavas reflejan adecuadamente el griego πολλὸν χρόνον, "mucho tiempo", con la propuesta много вѣме, "mucho tiempo". Aquí el tiempo se interpreta simplemente como un segmento, fragmento o sección en la temporalidad, podemos decir incluso que de una manera estoica. Así pues, como se desprende del estudio del tiempo en el griego teológico de Gerhard Kittel (1976 IX: 583), el estoicismo asocia firmemente la noción del tiempo con todo lo que se desplaza o está en movimiento. En Zenón, el tiempo se define usualmente como un intervalo en el movimiento (Zenón en *Stob. Ecl.* I, 104, 7 f. y Filón, *Op. Mund.*, 26, *ibid.*). Desde esta perspectiva, los proverbios griegos precedente y presente, 600 y 841, aluden al intervalo durante el que los amantes pueden mantener el enfado, y al paréntesis en que una mentira puede ser mantenida como verdad sin serlo. El pensamiento cristiano sanciona la ira y la falsedad en nuestras vidas, pretendiendo restringirlas al máximo. De ahí que sendos proverbios giren alrededor de la brevedad del tiempo para el enojo y para la hipocresía.

La interpretación filosófica estoica que considera que nada existe o sucede fuera del tiempo, de manera que con la referencia al pasado y al futuro, podemos decir que el tiempo es infinito o que no existe, (*Stob. Ecl.*, I, 106, 12-14, *ibid.*), se podría aplicar a este proverbio en las voluntades de los escribas de acortar las emociones negativas como la cólera, o las verbalizaciones indeseadas como el embuste. El amor (griego 600)¹¹ o la justicia (griego 829)¹² como movimientos del alma o conductas positivas pueden permear también esta concepción estoica de que el tiempo presente existe, pero una parte de ese tiempo todavía pertenece al pasado, mientras que otra parte de ese presente ya le pertenece al futuro (*Plut. Comm. Not.*, 41 (II, 1081 f.), *ibid.*). El tiempo resulta una noción que conduce a la fenomenología de las cosas prácticas. En ese sentido, hay dos tipos de justicia o amor en el pensamiento cristiano: humana y divina, de tiempo finito y limitado, asociado a la vida terminable de esta tierra, y de tiempo infinito e ilimitado en la vida eterna, trascendente y divina en la que el tiempo no existe.

Desde el punto de vista lingüístico, no habría demasiados asuntos que comentar de estas traducciones. Los antiguo eslavos ОУТАНТЬ СЕ - ОУТАИТЕА (Ralja M. Cejtin 1999: *s.u.*, "escondarse", "ocultarse") resultan

¹¹ Página 446 de esta sección.

¹² Páginas 445 y 446 de esta sección.

una traducción justa del griego λανθάνει (Henry Liddell y Robert Scott 1996: *s.u.*, 1. *escape notice of*, 2. *ptcpl. in adv. phrases, secretly, imperceptibly*). El participio ψευδόμενος halla una respuesta eficaz en las formas participiales eslavas largas o determinadas **лѣжєи**, **лѣжѣи** y en la breve **лѣа**, "el que miente, que miente". Se da una (aparente) desnasalización de la vocal **а** en todas las desinencias de todas las recensiones eslavas, ora en **-ѣ**, ora en **-а**, a juzgar por los reflejos ortográficos¹³.

En el griego 714 el tiempo se considera una vez más en el sentido de intervalo, pero ahora en colocación semántica con la sabiduría o el consejo. El tiempo aquí se vuelve a ver de una manera no amenazante, sino optimista, que devuelve a lo cronológico su genio y su melancolía a la manera neoplatónica expresada en Panofsky (1962 : 77). En el proverbio menandro que analizamos a continuación incluso quizás trasluce más una concepción del tiempo como el originario agricultor. El barroco Nicolas Poussin (Panofsky 1962 : 92-95) crea imágenes insuperables en la iconografía del tiempo como poder cósmico, que calma cartesianamente. En el *Baile de la vida humana*, se representa una suerte de rueda humanizada de la Fortuna, donde todos bailan al son de la lira del tiempo, tocada por niño. Este artista no suprime los poderes destructivos del tiempo a favor de su creatividad, sino que amalgama las funciones contrastantes en una unidad, como en el proverbio menandro se funden las ideas de consejo y tiempo en una veta más creativa o ilusionada de acercamiento a la verdad: el tiempo nos dirá qué hacer, qué dirección tomar. En el entorno bíblico de Salmos 33:11 el consejo (el proyecto) imperecedero emana de la divinidad: "pero el plan de Yahvé subsiste para siempre, sus decisiones de generación en generación" (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso ofrece: Совет же Господень стоит вовек; помышления сердца Его-- в род и род (*Texto Sinodal* 1876); intuimos que los monjes eslavos sitúan el consejo y el tiempo dentro de la permanencia eterna de lo divino:

Συμβουλος οὐδεις ἐστι βελτίων χρονου. (714)

No hay mejor consejero que el tiempo.

СВѢТНИКЪ НИКИЖЕ НѢСТЬ МОУДРѢИ ВРѢМЕНЕ. (Sr 269)

СОВѢТНИКЪ НИКІИЖЕ ЁСТЬ ДОБРѢЙШЕ ПАЧЕ ВРѢМЕНЕ. (H y G)

¹³ Otros lugares del corpus nos devuelven a estos reflejos de las nasales: Sr 42, G, Spc 36, Spc Sem 35; H, G, Spc 42, Spc Sem 41 como traducciones de griego Cares I, 7 *apud* Morani (1996: 27); Sr 58, G, Spc 54, Spc Sem 53, S y P; Sr 66, H y G.

El proverbio griego 714 vindica el tiempo como consejero supremo, adeudando una línea de pensamiento muy medieval: aquella del transcurso como revelador de muchas cosas, en este caso de soluciones. Destacamos la variación léxica entre los eslavos *мудръѣн*, “más sabio”, *добръѣнше*, “mejor”. En Vladimir V. Kolesov (2001: 20-21) se elencan las siete virtudes (*добродѣтель*) máspreciadas en el entorno didáctico religioso medieval; en el tercer lugar se citan la sabiduría, el conocimiento de la vida, la justicia y el silencio. El tiempo como sabio nos reenvía a uno de los aspectos de la virtud unificada en el amor cristiano. El tiempo como bueno contemplaría la virtud (bondad) en su unicidad, sin enfocar un aspecto concreto. Además la sabiduría del tiempo podría constituir una colocación semántica acostumbrada en la mitología que data de época pagana o precristiana.

La traducción eslava refleja con adecuación la fuente griega, si bien captamos algunos matices en la traslación del griego *βελτίων* mediante la alternancia lexica eslava *мудръѣн* - *добръѣнше*. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.), el griego *βελτίων* se traduce al inglés como: *better* y es el comparativo de *ἀγαθός*. En la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: s.u.), este lexema se refleja en eslavo como: *вѣщии*, “más grande”, que en Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) se usa en los sentidos eslavos de: “más grande, mayor”, en correspondencia con los griegos *μεῖζον*, *πλειών*, “un espacio de tiempo completo, un año”, *μέγας*.

A pesar de esta información, el antiguo eslavo de los proverbios en análisis no propone *вѣщии*, sino un más esperable *добръѣнше* o un sorprendente hasta cierto punto *мудръѣн*. En Cejtin (1999: s.u.), el superlativo *добръѣнше* no equivale al comparativo griego proverbial *βελτίων*, pero sí a un grado positivo *ἀγαθός*. En Franz Miklosich (1862: s.u.), *добрыи* se presenta como el reflejo de los griegos *καλός*, *ἀγαθός*, y de los latinos *pulcher*, *bonus*. En el mismo Franz Miklosich (1862: s.v) *мудръѣн* tiene los equivalentes griego *φρόνιμος*, “prudente, sabio”, y latino *prudens*. La forma atestiguada en *Amartolos* (Istrin 1930: s.u.) para traducir al griego *βελτίων*, *вѣщии*, nos parece curiosa ya que sería más bien el comparativo de un esperable *вѣлико* (que no aparece en los textos menandros en análisis), donde la grandeza o la magnanimidad se revisten también del criterio de lo mejor, que se pone más explícitamente de manifiesto en las raíces eslavas *лѣчѣше* - *лѣчѣ*. La zona de intersección entre todos estos conceptos es muy amplia, por los que no podríamos hablar de una traducción desacertada de *βελτίων* como *добръѣнше* aunque así no lo reflejen las glosas lexicográficas. La historia varía, pues, en lo alusivo a *мудръѣн*.

Planteamos en este caso que el traductor eslavo ha sustituido la raíz *добръ-* por aquella de *мудръ-* inspirado por un paralelismo con la palabra

proverbial **свѣтъникъ**, “consejero”, traslado correcto del griego **συμβουλος**¹⁴, “consejero”, lexema más ubicado en el campo semántico o la familia léxica del sabio y la sabiduría que de la bondad. De este modo, el comparativo **μουδρῆν** se nos antoja más específico denotativamente, aunque sea una subcategorización de **δοερεῖν**. Desde el punto de vista de la connotación, la palabra **μουδρῆν** podría asociarse a la figura religiosa del sabio en tanto que jerarca eclesiástico, de ahí que en Sr se elija el término, o más probablemente podría vincularse con el paganismo de los magos, por lo que cabría también la hipótesis de que los manuscritos de adscripción rusa sustituyan la sabiduría con riesgos de paganización por la bondad o virtud perfectamente morales y cristianas. Por último, notamos que el adverbio **πаче** en los manuscritos H y G constituye un intensificador que se interpola para dar más peso al concepto del tiempo.

En todo caso, podemos comentar aquí que el vínculo entre las nociones de la sabiduría, expresada en el comparativo **μουδρῆν**, “más sabio”, y el bien, en la forma adjetival también comparativa **δοερεῖν**, “más bueno” (griego **βελτιων**) obedece a una unidad cristiana de las virtudes en la divinidad. En cuanto a la traducción del griego **χρόνου** con el eslavo **вѣмене**, “que el tiempo”, notamos que el tiempo también se percibe en el sentido del movimiento aquí, puesto que resulta el paso del tiempo el generador de los buenos o sabios consejos. En otras palabras, nos encontramos ante una exhortación velada a la virtud cristiana (santificada en Job, por ejemplo) de la paciencia. El tiempo que pasa como reenvío a la racionalidad, a la sabiduría del consejo, nos comunica de algún modo con la concepción física de lo temporal, más terrestre, que ultaterrestre o metafísica.

Como se desgaja de Gerhard Kittel (1976 IX: 583), Aristóteles lidia con el concepto del tiempo especialmente en la física. Comparte con Platón la insistencia en que el todo es eterno, incorrupto e increado. En opinión de Kittel (*ibid.*) Aristóteles habla del tiempo sólo en términos de movimiento, cambio, un “más antes” y un “más después”. El tiempo constituye una medida, una definición numérica, de acuerdo con la relación entre el “más antes” y el “más después”. De esta forma, los proverbios griego y eslavos en análisis, al establecer la llegada del consejo a través del tiempo, con el tiempo y en el tiempo, puesto que la temporada y el asesoramiento se identifican una con otro, se sitúan hasta cierto punto ambos en la lógica aristotélica del tiempo como impresión fundamentalmente física. De un modo significativo, la paciencia se hace aneja a la sabiduría que uno emplea para manejarse con el ritmo del movimiento temporal.

¹⁴ Cf. también Sr 263, H, G, Spc 242, Spc Sem 245 como traducciones del griego 704.

Por otra parte, el consejo o la sabiduría que nacen con el tiempo como pruebas de nuestra habilidad para esperar pacientemente, también pueden evocar en cierta medida la escuela peripatética de pensamiento, que rechaza la visión aristotélica del tiempo sustentado básicamente en el movimiento, y opone al desplazamiento opiniones nuevas. El filósofo peripatético Estratón rehúsa la definición del tiempo en Aristóteles, de modo que para él existen un antes y un después en descanso, como los hay en movimiento (Kittel 1976 IX: 583). Estar dentro del tiempo no significa estar rodeado por el tiempo. La temporalidad puede medir la duración en la acción y en la inacción. Se vuelve un accidente como para Epícteto (*Sext. Emp. Math.*, X, 219). Se trata de un síntoma que acompaña los días y las noches, el movimiento y la permanencia. En los proverbios menandros grecoeslavos de corte cristiano, quizás subyace un nexo subjetivo entre la paciencia como el antes y el después en reposo y el consejo del tiempo como el antes y el después en movimiento.

También puede funcionar esta percepción física (e incluso química) y peripatética del tiempo para la traducción eslava del proverbio (menandreo) de Estobeo que sigue. El tiempo cura el enfado, vuelve a irrumpir ya no como un horror, sino también como lo sublime, que fuerza al hombre a confrontarse con el infinito como cualidad del universo, no sólo como prerrogativa divina, en una conceptualización de la temporalidad más próxima al barroco. El tiempo condena y sobrepasa las especulaciones emocionales (Panofsky 1962: 92). Entra en contraste con la fama o con la vanagloria y el orgullo que pueden conducir a la ira, consciente del poder cósmico del que está provisto. Subyace una tendencia apocalíptica por la que la ira, como todo, termina, en la línea de Shakespeare cuando clama que el tiempo: *thou nursest all and murder'st all that are* (Erwin Panofsky 1962: 82). En el entorno bíblico el cese del enojo entronca una vez más con el amor de la divinidad y el perdón, como en Salmos 103:9: “No se querella eternamente, ni para siempre guarda rencor.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa ofrece: не до конца гневается, и не вовек негодует (*Texto Sinodal* 1876):

Ο χρόνος ἀπάσης ἐστὶν οὐγῆς φάρμακον. (Brunck 247 Nr. 586, cf. *Com. graec. fragm.* IV. p. XIII *apud* Vatroslov Jagić 1892a: 16 *et Stob.* 1, 8, 10 *apud* Moreno Morani 1996: 90).

El tiempo es remedio de toda ira. (37, 1 Mariño y García 1999: 473)

ΒΛΑΚΟΜΟΥ ΓΗΓΚΛ ΒΡΕΜΕ ΛΕΥΒΛ. (St 291)
БЛАКОМЪ ГНѢКЪ ВРЕМѦ ЁСТЬ ЛЕУБЛА. (H y G)

En este proverbio el tiempo se retrata como medicina, sanación o remedio. En Erwin Panofsky (1962: 73 y siguientes) no se describe al tiempo en la iconografía como médico o doctor, si bien los atributos agrícolas que tiene primitivamente el que con posterioridad será el Padre Tiempo, podrían

llevar a pensar en las hierbas medicinales como remedio médico. Desde el punto de vista lingüístico, la traducción eslava se ajusta bien al original griego, aunque hay algunos matices que podemos comentar, reflejados en las elecciones léxicas de los traductores. Los manuscritos Sr, H y G traducen el griego φάρμακον, "fármaco, remedio" (que en Frederick W. Danker 2009: *s.u.* se atestigua en los sentidos de: *a mixture of various items designed to manipulate, magic potion, charm*), como лѣчѣба (que en Ralja M. Cejtin 1999: *s.u.*, se emplea en los sentidos eslavos de: "tratamiento, cura", "curación, restablecimiento", en reflejo del griego ιασις, en Danker 2009 : *a cure, healing*).

De cualquier modo, en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*), el griego gnómico φάρμακον no se suele traducir con el término propuesto en el proverbio, sino con los siguientes: бaлoвbсвo-бaльствo, "medicamento, cura", былиѣ , "hierbas, plantas (medicinales)", врачѣба, "cura", зелиѣ , "hierba, vegetal", отpавa- oтpавѣ, "veneno, ponzoña". El proverbial лѣчѣба en esta misma crónica (*ibid.*) se corresponde con el griego αλεξητηριος, "capaz de guardar, defender, ayudar", en neutro "remedio, protección". En Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*), el griego αλεξητηριος se define en inglés como: *remedy, protection, -able to keep off, -of the gods, protection*. Así las cosas, podemos aventurarnos a pensar que el traductor eslavo escoge un término más amplio que incluye la cura o tratamiento físico, pero también tal vez el restablecimiento espiritual.

Es más, la ira como emoción podría haberse percibido¹⁵ desde la perspectiva física, pero también desde la percepción necesitada de un paliativo espiritual que la lleve a trascender la pasión mera y abra la puerta a la divinidad cristiana. Gerhard Kittel estudia cómo en los pensadores precristianos como Plotino, el tiempo no existe en un principio (1976 IX: 584). El tiempo descansa en el ser, sin existir. El tiempo se origina con la emergencia del mundo, y con el florecimiento de la actividad del alma en el mundo. El espíritu del universo se convierte en temporal a través de la creación del mundo perceptible. *Anima mundi* ajusta este cosmos al tiempo, de modo que no podemos incluso concebir el tiempo aparte del alma del mundo. Lo temporal o estacionario descansa en el alma del mundo, tanto como la eternidad está en el ser y no fuera de él. Kittel desentraña este razonamiento en Plotino, autor para quien el tiempo es la vida del alma del mundo en un movimiento que se desplaza de una forma de vida a otra configuración existencial. El alma del mundo trajo el tiempo junto con el universo, de modo que el tiempo finaliza, cuando esta actividad del alma del mundo cese.

En el contexto bizantino cristiano y en los proverbios eslavos de Menandro en análisis, se puede reemplazar en el pensamiento de Plotino la

¹⁵ Cf. para la pena Vladimir V. Kolesov (2004: 39-45) y la sección de la tesis destinada al dolor, en las páginas 659-706.

noción del alma del mundo por el concepto del dios. El remedio a la ira forma parte del tiempo, y se yergue también como una orientación hacia el alma del mundo, de modo que las emociones físicas emergen como formas de vida, y tienen un remedio espiritual dado por el tiempo. Volviendo a la teoría de Plotino (Kittel 1976 IX: 584-585), el tiempo está en todas partes porque el alma del mundo no está separada de ningún lugar del mundo. El tiempo está en cada alma individual (los círculos literarios antiguo rusos como *Izmaragd* hablan de la actividad del alma, Fedotov 1966 II: 57), porque cada alma individual se condensa en un alma única. Aquí podemos leer una suerte de tiempo como disposición al bienestar. El tiempo se desplaza constantemente en su lucha por el ser real, la eternidad (Dios en la cristiandad), en la que cesa el tiempo. Así, en los textos menandros analizados justo ahora, el tiempo cura la ira, del mismo modo que las emociones cesan en la eternidad divina, o el remedio real y definitivo del ser humano en la cristiandad. Desde el punto de apoyo de la infinitud divina, el ser humano comparte su lucha por el ser real de Dios y con el tiempo se eleva sobre el tiempo. Para cada forma del enfado, en terminología de Plotino, el tiempo como parte de la eternidad divina se mueve hacia la curación (eliminación) emocional que significa la cesión paulatina de la actividad de este mundo. La ira, tanto como el tiempo, confluyen en la eternidad divina.

En similar sentido conector del tiempo y el enojo con la divinidad, aunamos con uno de los usos del griego φάρμακον, el término enlazado con la voz ἀλεξήτριος, en tanto que protección que Liddell y Scott (1996: s.u.) asignan a los dioses, y volvemos también a la utilización descrita en Cejtlin (1999 : s.u.) del eslavo лѣчѣба, en Supr. 521, 14 : ꙗкоже ѿ мѡу и дѡрѣ на бѣсы полуучити • и многы ныи лѣчѣбы...творити, "de manera que puede recibir un don contra los demonios y trabajar muchas otras curas.", donde la curación se volvería una exorcización, de modo que se reitera el vínculo del fármaco con los espíritus, de la índole que sea.

El griego χρόνος en la antología proverbial eslava se refleja también como jornada, дѣнь. El proverbio griego 42 se expresa sobre el intervalo del día. El tiempo está contado para el perezoso. La literatura proverbial didácticoreligiosa del entorno eslavo ortodoxo medieval condena ácidamente la pereza, en tanto que pérdida del tiempo. En Varvara P. Adrianova Perec (1972: 40) se recoge el refrán popular en compilación de Dal': "Vivir sin trabajo, es sólo roncar el cielo" (Без дела жить – только небо коптить) o "La pereza no hace bien" (Лень добра не деет), donde percibimos implícita la imbricación entre la vida, el trabajo y la salvación verdadera. En Proverbios 6:9 se impreca al ocioso: "¿Hasta cuándo dormirás, perezoso?, ¿cuándo te levantarás de tu sueño?" (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa inquiere: Доколе ты, ленивец, будешь спать? когда ты встанешь от сна твоего? (*Texto Sinodal* 1876), en una línea condenatoria similar a la expresada en las sentencias menandreas que siguen:

Χρόνος δὲ φευγέτω σε μηδὲ εἰς ἄργος. (*Stob. Flor. XXIX*
42 *apud Jagić* 1892a:1)

Ἀργον τοῦ δεῖ ζῆν οὐδὲ μίαν ἡμέραν. (1, 1)

El perezoso no debe vivir ni un solo día. (1 apéndice 1 Mariño
Mariño y García 1999: 471)

ЛѢНИВОУ НЕЛѢЗА ЖИТИ НИ СѢ ЮДИНѢ Д(Ь)НѢ. (St 13)

ЛЕНИВЪ НЕЛЗѢ ЖИТИ НИ СѢ ЁДИНЪ ДНѢ. (G)

Я ЛѢНИВОУ НѢСТЬ ЛѢЗѢ ЖИТИ СЛѢЦѢ НИ ѠДИНЪ ДНѢ ÷ (Spс 7)

[Я] ЛѢНИВОУ НѢСТЬ ЛѢЗѢ ЖИТИ СЛѢЦѢ НИ || ѠДИНЪ ДНѢ ÷ (Spс Sem 7)

ЛѢНИВОУ НѢСТЬ ЛѢЗѢ ЖИТИ СЛАДЦѢ. (Σ)

La pereza, como oposición implícita al trabajo que permite vivir más de un solo día, resulta la cuestión fundamental de que trata el proverbio griego. De todos modos, las traducciones eslavas carecen de un original griego que podamos tildar de definitivo. El verso de Estobeo es el único verso griego atestiguado al que podríamos asignar la traducción, puesto que el del apéndice jäckeliano 1 (1964: 123) se eleva como una reconstrucción, y no puede considerarse más que parcial o someramente. La única palabra que el proverbio de Estobeo y los manuscritos eslavos comparten es el adjetivo “perezoso”, ἄργός- ЛЕНИВЪ. Por lo demás, se nos antojan muy diferentes en todos los niveles, morfosintáctico, léxico, aunque podamos intentar aproximarlos un poco forzosamente en el ámbito del sentido semántico general. Lo vemos.

En Frederick W. Danker (2000: *s.u.*), el griego ἄργος se traduce al inglés como: *-pert. to being without anything to do, unemployed, idle, -pert. to being unwilling to work, idle, lazy, -pert. to being unproductive, useless, worthless*. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*), el eslavo лѣнивъ se yergue con frecuencia como la traducción de los griegos οκνηρος (*hesitant about doing something, sluggish, -in description of a thing with potential for causing reluctance, bothersome, irksome*, Danker 2009: *s.u.*), ράθυμος (“ligero, despreocupado, indiferente, negligente, perezoso, fácil, sencillo, cobarde”, Liddell y Scott 2007: *s.u.*), νωθρος (*be backward in something or not applying oneself to something, -sluggish, to the extend of appearing to be stupid*, Danker 2009: *s.u.*). En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), el antiguo eslavo лѣнивъ se emplea en los sentidos eslavos de: “perezoso, haragán, holgazán”. Si aceptamos que la fuente eslava consiste en una adaptación muy libre de Estobeo, la propuesta adjetival лѣнивъ responde al griego con justeza, a juzgar por las informaciones lexicográficas sintetizadas más arriba.

En cuanto a la conceptualización del tiempo en el verso de Estobeo y en las traducciones eslavas, también difiere entre el griego χρόνος δὲ φευγέτω, “el tiempo que escapa”, y el antiguo eslavo жити ни сѣ юдинѢ д(ь)нѢ, “vivir ni un día”. La diferencia se vuelve aún mayor entre el griego y la lectura preservada en los manuscritos menores жити слѢЦѢ НИ ѠДИНЪ

дѣнь, “vivir (más) dulcemente ni un día”, debido a la interpolación cristianizante de сѣнь, “(más) dulcemente”. El griego χρόνος no aparece entonces traducido por el esperable o habitual antiguo eslavo *крѣмѣ, sino por el giro preposicional съ дѣнь дѣнь.

En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) se atestigua el uso plural дѣнь en el sentido de "tiempo, tiempos, días", en correspondencia con los griegos χρόνος, "el tiempo", αι ημεραι, "los días". En cualquier caso, Cejtin no recoge ningún uso de la preposición съ, "con", en combinación con дѣнь, "día". En la misma autora (1999: s.u.) se contempla la preposición съ, en los usos relevantes para nuestro análisis de: 1. "demostración del comienzo temporal de la acción", como en el ejemplo : "con la tarde va a la reunión para él en el templo", съ вѣчера нѣждѣ въ сѣборѣхъ ѿ мѡу црѣкѣ, "al llegar la tarde yendo a su reunión en el templo" en Supr. 35, 8, y de: 2. "para la determinación del origen o de la existencia de alguien", como en la glosa: "El bautismo de Juan, ¿era del cielo o de los hombres?" (Biblia de Jerusalén 2009), крѣштѣ ѿ ан'нѡво • съ небесе ли бѣ • ли ѡтъ члѡвѣкъ, "El bautismo de Juan, ¿era del cielo o de los hombres?", parte del versículo Lucas 20:4, en Zogr., Mar. Así las cosas, deducimos que la preposición съ con el acusativo дѣнь дѣнь podría determinar la existencia (inexistencia) del perezoso en el plano temporal.

El griego φεύγω se describe en Frederick W. Danker (2000: s.u.) en los sentidos de: *to sep safety in flight, flee, -to become safe from danger by eluding or avoiding it, escape, -to keep from doing someth. by avoiding it because of its potential damage, flee from, avoid, shun, -to cease being visible, vanish, disappear*. Los significados de evitar, cesar o huir, no casan del todo con la noción de vivir anidada en el antiguo eslavo жити, que podría convertirse en una generalización del más específico φεύγω. Sea como fuere, el proverbio griego entraña un sentido general sobre el tiempo que no salva al perezoso, o en torno al tiempo que huye o se desvanece no va hacia, o no favorece, al perezoso. En todo caso, mientras que en el verso eslavo se determina claramente el rechazo del tiempo de existencia al perezoso (a su pereza), en el monástico griego el asunto queda más ambiguo, puesto que no podemos especificar si resulta el tiempo el que perece por su movimiento hacia la eternidad o si es el perezoso el que muere. El griego φεύγω se puede aplicar tanto al tiempo que pasa o desaparece, como a la negación de la redención o salvación del daño en las personas perezosas.

El tiempo utilizado negligentemente o abusado por el perezoso también puede transformarse en el revelador del carácter, en proverbios como el que introducimos en breve. Lo temporal como prueba del carácter se relaciona en alguna medida con los aforismos del entorno didáctico religioso sobre la amistad que resiste el tanteo del tiempo, como por ejemplo el acopiado por Varvara P. Adrianova Perec (1972: 12) en boca de Sirac: “El oro se prueba con el fuego, y las personas queridas (amigas, que nos son agradables) en tiempos de rendición” (Огньмъ искушено

бываетъ злато, а человеци приятни в веремѣ съмерения)¹⁶, donde la fortaleza espiritual se somete a la amenaza o la agresión de una circunstancia externa, como puede ser el tiempo. Podemos leer en los proverbios menandreos que presentamos a continuación la temporalidad como un impulso a la perseverancia, en la línea de Santiago 1:12: “¡*Feliz el hombre que soporta la prueba, porque, una vez superada ésta, recibirá la corona de la vida que ha prometido el Señor a los que le aman.*” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el versículo ruso escribe: Блажен человек, который переносит искушение, потому что, быв испытан, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его (*Texto Sinodal* 1876):

Ἦθους δὲ βασιανος ἐστὶν ἀνθρώποις χρόνος. (304)

El tiempo es para los hombres la piedra de toque de su carácter.

Нѡука мѡука ѿтъ чл(о)вѣкомъ. (Sr 137)

Нѡ зѡлѣ мѡка ѿ чѣлѣ. (H)

нѡука зѡлѣ || мѡка ѿтъ чѣлѣ. (G)

Нѡука ѿ чѣлѣкомъ нѡука зѡлѣ :~ (Spс 114)

Нѡука ѿ чѣлѣкомъ нѡука зѡлѣ : (Spс Sem 113)

Нѡука ѿ чѣлѣкомъ нѡука зѡлѣ : (S)

лѡка ѿ чѣлѣкомъ нѡука зѡлѣ : (P)

Uno de los asuntos principales que atañen a estas traducciones eslavas estriba en la aparente omisión de la traducción del griego χρόνος. En todo caso, se dan más detalles sobre esta eliminación, sustitución, reemplazo o fusión con otra palabra de la sentencia en la sección destinada a la conceptualización del carácter¹⁷. Ahora queremos determinar si se trata de una omisión ideológica o de un silenciamiento voluntario del tiempo debido a la ideología cristiana. La percepción griega pagana del tiempo nos deposita una vez más en el estudio de Gerhard Kittel de las representaciones del concepto temporal en la filosofía griega y en la órbita del Nuevo Testamento (1976 IX: 582-585, 591-593).

De acuerdo con el autor (Kittel 1976 IX: 582), las primeras discusiones sobre el tiempo parten de la cuestión del origen del mundo. En ese sentido, para los órficos χρόνος se alza como la causa primera de todo. Para Empedócles el tiempo es quien da orden al flujo eterno de los eventos cósmicos, visión que coincide con la de Heráclito. El sofista Antifonte llama al tiempo una mera medida sin ninguna significación real. De todos modos, Critias dice que el tiempo desvestido se da nacimiento a sí mismo en un flujo constante, de modo que resulta infinito e increado. Kittel se centra también en cómo los sofistas griegos consideran el cosmos o el cielo estrellado, el trabajo de un arquitecto más sabio, el tiempo. Para los eleáticos, el ser es increado y no muere nunca, de modo que no se le

¹⁶ V. en la sección de la tesis destinada a la amistad, en las páginas 242-243.

¹⁷ Páginas 48-50 de la tesis.

puede mencionar ni en pasado ni en futuro, por la razón de que constituye un todo conectado con el ahora, tal como piensa Parménides.

Según el examen de Kittel (1976 IX: 583), Parménides expone lo que todo hombre acepta como verdad: nacer y morir, ser y no ser, como meros nombres. Para este filósofo, lo que es siempre ha sido y siempre será, de modo que no puede ser alterado. Todo lo que puede ser alterado, no puede ser verdad. Implícitamente, la idea del tiempo también se denomina por una designación puramente humana u *ὄνομα*, “nombre”. Zenón, discípulo de Parménides, intenta demostrar que el tiempo no tiene sentido a través de cuatro pruebas de que no hay movimiento real: de acuerdo con sus pruebas, la mitad del tiempo se iguala al doble del tiempo y, de esta forma, no tiene existencia.

En cuanto a los monjes eslavos que traducen este proverbio atribuido a Estobeo, es bastante improbable que profundizaran tanto en pensar el tiempo como mero nombre, como silogismo o como inexistente en su ausencia de movimiento. Lo más probable radica en que los copistas bizantinos y los traductores eslavos fueran hasta cierto punto conscientes de las asociaciones sofistas (o meramente etiquetadas como paganas), del tiempo en tanto que causa primera de la creación del universo, y resulta también bastante lógico estimar que evitan interpretar el tiempo como pura designación humana, por tanto en cuanto el Dios bíblico se yergue como el único que puede crear dando nombre a las cosas. Los sabios cristianos no pueden negar el pasado, ni el futuro, ni reposar del todo en la totalidad sólo a través de la conexión con el ahora, puesto que han de creer en la salvación eterna o temer la condena. Tampoco pueden aceptar sin filtrarlas las ideas sobre el sinsentido del tiempo o la mentira del nacimiento y de la muerte, o la irrealidad de lo que puede ser alterado, como el cuerpo, puesto que necesitan un asiento para el alma. El pensamiento de que la alteración conduce a presupuestos sobre la no existencia, o de que el tiempo no existe desde el punto de vista de que no hay movimiento, resulta una idea bastante rechazable para una mentalidad cristiana que afirma la existencia y la vida de todo en virtud de la divinidad.

Los monjes eslavo ortodoxos que copian este proverbio (adaptan o sustituyen), podrían verse afectados por una voluntad de no asociar el poder absoluto de la creación o la divinidad al tiempo, de no dar al tiempo rasgos divinos paganos o politeístas, como la inalterabilidad o la capacidad arquitectónica, o la desnudez, o la habilidad de nacerse o nacer. De acuerdo con la visión del mundo pagana, el carácter del hombre se mira desde la duda, en oposición a la fe, y desde cierta ilusión contrapuesta con lo inalterable e inmortal que no se define, no obstante, en un Dios personal. La consideración del tiempo como modelizador del carácter del ser humano relacionaría de algún modo el tiempo con texturas politeístas divinas que se quieren evitar obviamente en la ortodoxia eslava. El tiempo tampoco puede ser vinculado con una piedra inamovible, que no deja lugar al cambio más que en las afueras del tiempo, ya que entraría en contradicción con la esperanza cristiana en la evolución moral hacia la salvación del espíritu en la eternidad de la divinidad. Tampoco puede el

tiempo asumir en la cristiandad la forma del carácter humano, como peligro potencial de politeísmo que atribuye rasgos humanos a las deidades. En este sentido, podemos ver en la eliminación del tiempo de la fuente eslava una reasignación de los rasgos potencialmente humanos que se atribuyeran a la deidad, al ser humano.

Además, podemos sospechar que el tiempo se silencia para prevenir la alusión velada a tendencias escépticas. Como se comenta en Gerhard Kittel, la concepción del tiempo en los escépticos consiste en que toda visión se puede objetivamente validar a través de la noción de tiempo, de manera que no podemos esperar en ninguna certeza, como se cita en *Math.*, X, 189-192 (1976 IX: 583-584). El tiempo no es divisible ni indivisible, ni creado ni corruptible; de acuerdo con los escépticos, si el tiempo fuera limitado, debería existir un tiempo en el que no hubiera tiempo, de ahí que estos filósofos consideren el tiempo una construcción humana y una conceptualización inútil. Los traductores eslavos cristianos deben apartarse del escepticismo, que contrasta de pleno con la fe, donde el tiempo no puede verse como un constructo humano, y donde el tiempo puede ser del todo incierto en su esencia, pero no en sus orígenes divinos.

El proverbio griego extraído de un fragmento de Eurípides, como también el verso griego 873, incluyen la idea del tiempo como posibilidad de perfeccionamiento humano de las obras o trabajos comenzados, o bien retoman el concepto del tiempo como juez de lo realizado. Así por ejemplo, Varvara P. Adrianova Perec (1972: 39) refiere el proverbio de Ezequías acopiado del *Izbornik de 1076*, donde se proclama: “Antes del comienzo, anticipa el final de cada obra” (Всякого дела коньць пред началъм распытай); el mismo Ezequiah (*ibid.*) abunda en la perseverancia: “Nos sirve el final de las cosas que hemos visto de antemano y entonces crear su principio” (Достоино нам конецъ вещь прежде смотривше и тако начатъе их творити). Si bien en estos aforismos no se alude al tiempo directamente, sí se pide la previsión (el adelantarse al tiempo) al empezar las cosas, para completarlas. El juicio, el examen de lo que abordamos conecta también con el buen juez menandro griego, mientras que el acabamiento de la tarea entronca con el perfeccionamiento de la habilidad en los proverbios de Menandro de recensión eslava:

Χρονος διέρπων παντ' ἀληθεύειν φιλεῖ. (Sternbach *prop.*

Eurípides *frag.* 441 *apud* Jagić 1892a: 15)¹⁸

El tiempo que pasa gusta decir la verdad de todas las cosas (Mi traducción)

Ωρα τὰ πάντα τοῦ βίου κρινει καλῶς. (873)

El tiempo es buen juez de todas las cosas de la vida.

Врѣме постоупе оумѣннѣ скръшають. (Sr 266)

¹⁸ En Morani (1996: 102-103) se escribe que la sentencia se ignora en Jäkel.

връѣмѣ прѣмѣшкаѣ ѡумѣнїѣ совершѣѣ. (H)

врѣмѣ прѣмѣшкаѣ ѡумѣнїѣ совершѣѣтъ. (G)

ВРЕМѢ ПОСТОУПАѢ ОУМѢННѢ СОВЕРШАЕТЬ :~ (Spc 245)

ВРЕМѢ ПОСТОУПАѢ ОУМѢННѢ СОВЕРШАЕТЬ : (Spc Sem 248)

Las traducciones eslavas afirman que el tiempo que transcurre conforma o ayuda a ganar o adquirir perfección, desarrollar las capacidades humanas. En esta línea, podemos poner en correlación estas sentencias eslavas con el verso griego menandro 304, que se expresa sobre el tiempo como asiento del desarrollo del carácter del hombre. De hecho, las traducciones eslavas de nuevo acarrearán dificultades al tratar de atribuir las a una fuente griega única. Sospechamos que las recensiones eslavas presentes pueden traducir tanto a Eurípides 441, como al monástico 873, pero no concedemos ninguna certeza a que se trate de traducciones, en lugar de reemplazos por otras fuentes propiamente eslavas no menandreas.

En cuanto al griego de Eurípides 441, χρόνος, “el tiempo”, se refleja con exactitud en el antiguo eslavo esperable връѣмѣ. El griego 873 ὥρα se recoge en Frederick W. Danker (2009: s.u.) en los sentidos de: *a period of time in the day, -with precise period of the day unspecified, -in extended sense of a relatively short period (a/the) time, -a point of time as an occasion for action or for an event, time*, entre otras acepciones. Para el verso eslavo interesa la percepción cobijada en el último uso, el punto del tiempo como ocasión para la acción o el evento, puesto que el proverbio reza que el tiempo que pasa desarrolla el carácter/el espíritu.

El participio de Eurípides 441 διερω se corresponde con el griego διερω, atestiguado en Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) como: *to creep or pass through*. Los antiguos eslavos постоупе (Sr), постоупаѣ (Spc, Spc Sem) son participios indeterminado y determinado que corresponden al infinitivo постоупати, no atestiguado en Ralja M. Cejtin (1999: s.u.). En Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.), este verbo eslavo se utiliza en los sentidos de: “moverse, moverse de”, “ir, avanzar”, “transitar, cruzar, transferirse”, “retroceder, recular”. El eslavo прѣмѣшкаѣ (H y G) no se registra en Cejtin (1999: s.u.). En Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.) atestiguamos la forma verbal прѣмѣтати, en el sentido de перебросить, “echar, lanzar, arrojar, transferir”.

Los griegos Eur. 441 παντ’ ἀληθεύειν, “todo sincera (vuelve verdad)”, y τα πάντα τοῦ βίου, “todas las cosas de la vida” podrían rastrearse de alguna forma a partir del antiguo eslavo ѡумѣннѣ, “habilidad”. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), este sustantivo no se registra. En Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.), esta forma se atestigua en los usos de: 1. “comprensión, razonamiento”, 2. “juicio, razón”, 3. “habilidad, capacidad”; la palabra se vincula de algún modo con los griegos ευσεβεια, “piedad, religión”, “reverencia a los dioses”, επισημη, “conocimiento, comprensión, destreza, sabiduría”, “conocimiento

científico, ciencia”, διανοια, “pensamiento, intelecto, mente”, περιουσια, “abundancia”, “superioridad, ventaja”.

Toda la verdad y todas las cosas de la vida podrían rastrearse hasta cierto punto del eslavo оумѣннѣ, “habilidad”, entendido como la capacidad racional del hombre que le permite obrar dentro de la virtud y salirse del pecado, es decir, conocer la verdad y la vida según los parámetros cristianos. De todos modos, este vínculo lo deducimos nada más, es decir, no se halla explícito ni en los trabajos lexicográficos ni en la traducción presente. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), el griego Eur. 441 ἀληθεύειν se define como: *to speak truth, -pass. to come true, of predictions.*

En Frederick W. Danker (2000: s.u.), el griego 873 βιος se describe como: *state of being alive, life, -circumstance connected with conducting one's life or maintaining it, livelihood, means of living.* En el mundo cristiano, desde la enseñanza misma relativa a Cristo, la verdad y la vida se relacionan en gran medida dentro del todo, παντ' - τα παντα, creado por la divinidad, y nos devuelven también a cierto lugar aludido en el proverbio: la razón humana, оумѣннѣ como verdad personal de la vida del ser humano.

El griego Eur. 441 φιλεῖ se atestigua en Frederick W. Danker (2000: s.u.) en los sentidos de: *to have special interest in someone or something, frequently with focus on close association, have affection for, like, consider someone a friend, a. With accusative of persons: relatives, b. With accusative of thing, place of honor, c. With infinitive following, like or love to do something, hence do something often customarily, -to kiss as a special indication of affection, kiss.* Nos centramos en el uso descrito de “gustar de hacer algo” o “hacer algo a menudo”, más predicable del tiempo en una órbita cristiana, y rastreable hasta cierto punto en el antiguo eslavo ѿкѣршаѣтъ, “completa, perfecciona”, si consideramos lo que se completa o perfecciona como aquello que se repite muchas veces hasta el logro de la culminación.

A su vez, la colocación semántica griega en 873 κρινει καλῶς, “juzga bien”, puede de algún modo emparentar tanto con el antiguo eslavo оумѣннѣ, como con el antiguo eslavo ѿкѣршаѣтъ. En Frederick W. Danker (2000: s.u.), el griego κρινω se recoge en los sentidos de: *-make a selection, -subject to scrutiny and evaluation of behavior, judge, -with context suggesting extent or consequence, -with focus on intrinsic evaluation, judge, -draw a conclusion with focus on mental processing, judge, come to a decision, decide, consider,* entre otras acepciones.

El griego καλῶς continúa precisamente con el análisis de la honradez vital en contraste con las malas intenciones o los pensamientos viles. Gerhard Kittel (1976) estudia también la relevancia del griego καλός en contraste con el antónimo αἰσχρός en Eurípides (*Hel.*, 263, Kittel 1976 III: 537), en la frase: εἴθ'... αἰσχρίον εἶδος ἔλαβον ἀντὶ

τοῦ καλοῦ, “si pudiera darle a cambio una forma peor en lugar de la bella”, donde en lo bello ya intuimos la noción de lo moralmente bueno que reaparece en Sófocles (*El.*, 393, *ibid.*), en el período: καλὸς γὰρ οὐμὸς βίωτος ὥστε θαυμάσαι, “mi vida es tan bella que da admiración”. Si regresamos a la traducción eslava de καλῶς con добрѣ, resulta útil rememorar la investigación llevada a cabo por Vladimir V. Kolesov (2001: 135-137) sobre el tipo de bondad que encierra el mencionado adverbio. En las traducciones más antiguas добрѣ se encuentra sobre todo en obras de contenido mundano, no religioso; es ante todo la hipotaxis o subordinación mundana al Bien. Pero no existe tal adverbio en la fuente eslava. No obstante, este dato emanado de las tendencias traductorales medievales eslavas se interpreta como la intención cristiana de vivir en línea con las enseñanzas de Jesucristo, en conflicto con la realidad tentadora que aparta a las personas de la vía cristiana. En todo caso, el adverbio добрѣ implica que se puede aprender, regular, enseñar, crear, intentar, actuar como procede. Kolesov (2001: 135) reseña cómo el príncipe Vladímir, antes de convertirse al cristianismo, pone a prueba y lleva a examen la experimentación de la fe: “habiendo probado bien (en honestidad) la santa fe” (испытавъ же добрѣ святую вѣру). Esta expresión en tanto que característica del santo príncipe pasa por todos los textos hagiográficos medievales. La imbricación de lo honesto, lo bueno, lo experimentado, se desprende de nuestros proverbios también. Señala Kolesov (*ibid.*) que el término en antiguo ruso добрѣ va complicándose y se convierte en un rasgo literario y formulario de los libros de servicio eclesiástico, pero que ya se conocía en la lengua popular. Los traductores eslavos parecen responder a esta fórmula con un добрѣ жнѣ alusivo quizás al vivir cristiano como el vivir en bien.

Por ahora extraemos la imbricación de lo bueno con lo bien hecho, lo completado o lo perfeccionado que podrían anidar como matices significativos del infinitivo съвършати. En Ralja M. Cejtlin (1999: *s.u.*) se registra este verbo en las acepciones de “hacer, realizar, cumplir, cometer”, “realizar, ejecutar”, “hacer, cumplir, ejecutar, realizar”, “acabar, terminar”, “perfeccionar”. El buen juez del tiempo en 873 puede dejar destellos en el verbo eslavo de fin, realización, cumplimiento o perfeccionamiento. En todo caso, y en suma, ninguna de las conexiones de significado que tratamos de trazar se codifican en los diccionarios, por lo que quizás sospechamos que los traductores eslavos enfrentan una palabra más infrecuente para el tiempo que χρόνος u ὥρα, “hora, cualquier período limitado de tiempo”, en el supuesto de que estén traduciendo de otra fuente griega por identificar y no sustituyendo por una sentencia eslava no greco menandrea.

Una forma más frecuente y más controvertida (conducente a múltiples lexemas eslavos) para la designación de lo temporal en la antología grecoeslava de sentencias menandreas es καιρος, “medida debida, estación apropiada”, “oportunidad” (o los derivados de καιρος).

Gerhard Kittel (1976 III: 455) señala que los orígenes de este lexema griego resultan problemáticos y quedan inciertos, si bien el autor vincula los fundamentos de este término con la designación de cualquier punto decisivo desde las perspectivas material, temporal o espacial. En Frederick W. Danker (2009: s.u.), este nombre se define principalmente como: *appropriate/set temporal segment, time, -with focus on a special time, especially relating to end-time, -a period, definite or approximate, in which an event takes place, time, period, -in notation of a stage in narrative*. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.) hallamos las acepciones de *καιρος*: *due measure, right proportion, fitness, -the right season, the right time for action, the critical moment, Latin opportunitas: generally, convenience, advantage, profit, -of place, the right point, right spot: also a vital part of the body*.

El proverbio griego 144 de la antología eslava de las sentencias atribuidas a Menandro relaciona el llanto con la risa a través del momento (in)oportuno. En el entorno bíblico también se juntan la risa y el llanto, en citas donde el reír tiene que desembocar necesariamente en el llorar en una suerte de inspiración apocalíptica en Santiago 4:9: “Lamentad vuestra miseria, entristeceos y llorad. Que vuestra risa se cambie en llanto y vuestra alegría en tristeza.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa reza: Сокрушайтесь, плачьте и рыдайте; смех ваш да обратится в плач, и радость-- в печаль (*Texto Sinodal* 1876):

Γελως ἄκαιρος κλαυθμάτων παραιτιος. (144)

Una risa inoportuna es causa de llantos.

Смѣхъ въ чл(о)вѣцѣхъ безъ лѣпоты велнко з'ло. (Sr 50)

смѣхъ безъ лѣпоты въ члѣцѣхъ веліко ѣ злѡ. (H)

смѣхъ безъ лѣпоты в члѣцехъ велнко естъ злѡ. (G)

Смѣхъ въ члѣцѣхъ безъ лѣпоты ѣстъ велнко злѡ :~ (Spc 45)

Смѣхъ въ члѣцѣхъ безъ лѣпоты ѣстъ велнко злѡ : (Spc Sem 44)

Смѣхъ въ члѣцѣхъ безъ лѣпоты ѣстъ велнко злѡ люто : (S)

Смѣхъ въ члѣцѣхъ безъ лѣпоты ѣстъ велнко злѡ н люто : (P)

La traducción del griego 144 también implica otras sustituciones certeras, en un verso que trata sobre la inconveniencia de la risa en tanto que causante de dolor. En Eclesiastés 7:6 se alude a una risa también negativa, por necia: “Porque como crepitar de zarzas bajo la olla, así es el reír del necio: y también esto es vanidad” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa redacta: потому что смех глупых то же, что треск тернового хвороста под котлом. И это-- суета! (*Texto Sinodal* 1876).

Desde el punto de vista ideológico, la traducción eslava nos devuelve una diferencia sutil con respecto a la risa entendida en los contextos del Menandro griego, por un lado: cuándo se ríe uno, y del eslavo, por otro: de qué se ríe uno. Este matiz se deja sentir en la traducción de ἄκαιρος, “inoportuna”, con los eslavos безъ лѣпоты, “inconveniente”, pero también “falta de belleza”, puesto que como

sabemos de la conceptualización del bien, el eslavo *лѣпота*, “belleza, propiedad (moral)”, se relaciona con la gracia, con la lindura, y con la decencia (Cejtlin 1999: *s.u.*). De esta forma, la indecencia se consideraría inapropiada, inconveniente, de manera que la inoportunidad (el cuándo ríes) se fundiría con la falta de belleza (cómo te ríes, de qué te ríes).

La otra cara de lo inoportuno, *лѣпо* (*єтъ*), viene a añadirse a las expresiones *подобно єтъ*, “es conveniente”, *добро єтъ*, “es bueno”, y vincula lo necesario con lo bueno y con lo bello. En Vladimir V. Kolesov (2001: 187-191) se estudia en profundidad la etimología del vocablo eslavo *лепота*, “belleza, propiedad moral”. En el análisis de los cambios semánticos del adjetivo *лєпый*, el investigador (*ibid.*) refiere el vínculo con “lo necesario, lo debido”, es decir, con lo verdadero más que con lo bello.

Ahora nos preocupamos por la traducción del griego *ἄκαιρος*, “inoportuna” con los antiguo eslavos *вєзѣ лѣпоты - вєзлѣпоты*, “indecorosa”. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*), el griego *ἄκαιρος* se define como: *ill-timed, unseasonable, -of persons, importunate, troublesome, -ill-suited to do a thing*. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*), el lexema en cuestión suele traducirse con los antiguo eslavos *неоуполоучьно*, “inacceptable”, *тъщєтъно*, “vacío”, “agitado, revoltoso”. En lo alusivo al antiguo eslavo “amartoliano” *неполоучьно*, se corresponde con el griego *αποτυχιας*, “derrota, fracaso, mala suerte, equivocación”, y con el latín *infortunii*, esta vez según los ejemplos glosados por Franz Miklosich (1862: *s.u.*). En cuanto al eslavo “amartoliano” indexado como equivalencia habitual de *ἄκαιρος*, *тъщєтъно*, se asocia en Miklosich (1862: *s.u.*) con el griego *κενος*, “vacío, inútil, vano”, y con el latín *vanus*. En este mismo lexicógrafo (1862: *s.u.*), se recoge el antiguo eslavo *вєлѣпотьнѣ*, “inapropiado, inconveniente”, en correspondencia con el griego *απρεπης*, “mal visto, impropio, indecoroso”, “poco favorecedor” (en Liddell y Scott 2007: *s.u.*, *unseemly, unbecoming*) y con el latín *turpis*.

También en Miklosich (1862: *s.u.*) el antiguo eslavo *лѣпота*, “belleza, decoro, pulcritud”, equivale a los vocablos griegos *ωραιότης*, “la flor de la juventud, la belleza”, *κοσμος*, “orden”, “buen comportamiento, decencia”, “adorno”, y a los latinos: *pulchritudo*, *decor*. En el mismo autor (1862: *s.u.*) se atestigua la forma *вєлѣпотьнѣ*, “indecencia”, en correspondencia con el griego *απρεπῶς*, “indecorosamente”, y con el latín *indecore*.

En Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), la forma adjetival *вєлѣпѣнѣ*, “impropio”, se relaciona con el eslavo “sin decencia, sin decoro” y se traduce al latín como *absurdus*. En la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: *s.u.*), el griego *απρεπης*, “indecoroso”, viene reflejado con el eslavo *нєлѣпѣ*. La información que se desprende de los diccionarios nos conduce a hermanar en gran medida la inoportunidad con la infelicidad, y

con lo indebido. La negatividad de la risa para los monjes eslavo ortodoxos se deja sentir en las sentencias menandreas en análisis, *inter alia*, a través del juego entre los matices temporal en ἄκαιρος y cualificador en без лѣпоты. La violación de la gracia, el decoro y la decencia de algunas risas ubican la risa en espacios (más que en tiempos) negativos.

El tiempo como Kairós se explora también en Erwin Panofsky desde la perspectiva iconográfica (1962: 71). El investigador define Kairós como el breve y decisivo momento que marca un punto de inflexión en la vida de los seres humanos o en el movimiento del universo. La oportunidad como concepto se ilustra tradicionalmente como un hombre (en origen desnudo), en movimiento raudo, usualmente joven y nunca muy viejo, a pesar del hecho de que, como señala Panofsky (1962: 72), el Tiempo a veces sea llamado πολίός (el cabeza gris) en la poesía griega. La oportunidad se describe por este crítico del arte equipada con alas en los hombros y en los talones, y sus atributos son un par de balanzas, sobre el filo de una cuchilla de afeitar, y en periodos más tardíos, algunas ruedas. Su cabeza se representa con la guedeja proverbial por la que la oportunidad, calva, puede medirse. Reza otro dicho popular que “la ocasión la pintan calva”.

Debido a su carácter alegórico, la figura de la Oportunidad o Kairós atrae a la Antigüedad tardía y a la mente medieval. Sobrevive hasta el siglo XI; entonces, se mezcla con la figura de la fortuna. En los proverbios menandreas en análisis, la risa dista de ser oportuna, al contrario, se califica de inoportuna. Podríamos interpretar que la balanza que acompaña a la oportunidad mitológica se inclina del lado incorrecto. No sabemos hasta qué punto los monjes eslavos que traducen este proverbio se encuentran familiarizados con las representaciones míticas o imaginarias de la oportunidad pagana, pero sí creemos que se desplazan del territorio léxico de la inoportunidad (como opuesta a la oportunidad) al juicio de valor moral de lo indecoroso y lo malo (como antitético del decoro y del bien).

El término eslavo без лѣпоты reaparece en las sentencias que presentamos seguidamente, que no tienen atribución a una fuente griega real; el supuesto o pretendido origen griego de la máxima eslava se reconstruye a partir de la tradición eslava en sí. ¿Cuáles pueden ser las conductas indecorosas o censurables que incita a evitar el texto menandro y que quedan fuera de toda ocasión (propiedad moral) en la mente del monje ortodoxo eslavo? En Varvara P. Adrianova Percec (1972: 17) se traen a colación algunos de esos males indecentes, en proverbios de índole similar a la huída de la conducta censurable, como por ejemplo el del *Izbornik del 1076* que impera: “No hacer (sic!) nada con envidia” (Ничьсо же с завистью творити), donde se prohíbe un determinado tipo de acción, de un modo similar al del texto menandro, que reniega de toda indecencia por inapropiada:

Ψογὸν κράτει καὶ μηδὲν ἄκαιρον ποίει. (56, 1)

Domina la conducta censurable, no hagas nada inapropiado (Mi traducción)

Хоулоу възражѣи, ничегоже безъ лѣпоты не створи. (Sr 378)

Ѡ хѣлы възѣржѣи ѣ ничто^ѣ безъ лѣпоты не твори. (H)

Ѡ хѣлы во||здержѣса ѣ ничесѣже безъ лѣпоты не твори. (G)

Хоулоу воздержѣи ничтоже безъ лѣпоты не глѣи :~ (Spc 266)

Хоулоу воздержѣи, ничтоже безъ лѣпоты не глѣи : (Spc Sem 269)

хѣлѣ ѣ дѣржѣи, ничтоже безъ лѣпоты не глѣи : (S)

хѣлѣ сдѣжѣи ѣ ничтоже безъ лѣпоты не глѣи : (P)

Хоулоу воздержѣи ничтоже безъ лѣпоты не глѣи : (Σ)

En Ezequiel 18:30 se amonesta a los creyentes en un tono similar al imperativo menandro: “Pues pienso juzgar a cada uno según su proceder, casa de Israel – oráculo del Señor Yahvé-. Convertíos y apartaos de todos vuestros crímenes, de modo que no incurráis en ocasión de culpa.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa escribe: Посему Я буду судить вас, дом Израилев, каждого по путям его, говорит Господь Бог; покайтесь и обратитесь от всех преступлений ваших, чтобы нечестие не было вам преткновением (*Texto Sinodal* 1876). Las sentencias de tradición eslava se escinden en dos redacciones claras: Sr, H y G, frente a Spc, Spc Sem, S, P y Sigma. Los primeros versos nos instan a huir de la conducta censurable y a no hacer nada inconveniente. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), la forma *χοульнѣ* se atestigua en los sentidos de: “ofensivo, injurioso”, “blasfemo”, “hereje”, en correspondencia con los griegos βλάσφημος, “blasfemo”, αἰρετικός, “herético”, pero no con el proverbial *ψογον*. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.), el griego en cuestión se atestigua en los sentidos de: *blame, censure*. De esta forma, los traductores eslavos con *хѣлы, хоульнѣ* son más específicos, delimitan el tipo de acto censurable.

El universo semántico de lo censurable o castigable se cerca o se matiza constriñéndose a las ofensas concretas que merecen ser censuradas. Esta vez el dominio, el control, la restricción de lo ofensivo, por medio de los imperativos *възражѣи -воздержѣи- во||здержѣса - дѣржѣи*, “retén, contén”, se ponen en relación con la exhortación a no hacer o decir nada inconveniente, *ничесѣже безъ лѣпоты не твори* (Sr, H y G), *ничтоже безъ лѣпоты не глѣи* (Spc, Spc Sem, S, P y Sigma).

Así pues, el griego *ψόγος*, “lo censurable”, en Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.) se atestigua en los usos de: *a blamable fault, a blemish, flaw, -blame, censure*. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el lexema eslavo *хоула* se corresponde con los griegos βλασφημία, “lenguaje profano, blasfemia”, δυσθυμία, “ansiedad, desánimo, desaliento”, δυσφημία, “lamentos, lenguaje perverso”, λύσσα, “furia, cólera, ira”. La propuesta reconstructiva griega proverbial

con ψόγος nos parece una generalización del significado, que se concreta en antiguo eslavo, como ya anticipamos más arriba también. En todo caso, sí observamos que χούλα no se relaciona con los griegos para la maldad más extendidos por todo el corpus: κακός, πονηρός, sino que connota un mal particularizado o detallado.

En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), el infinitivo **вѣдрѣжати** se atestigua en los usos de: “detener, retener”, y el reflexivo **вѣдрѣжатица** lleva asignado el sentido esencial de: “abstenerse”. La primera utilización coincide con la idea proverbial de “retén”, alojada en **вѣдрѣжн** (Sr), **вѣдрѣжн** (H). El uso reflexivo refleja el proverbial **во||дрѣжнѣца**, en la significación de “absténate”. Así emergen dos lecturas similares, pero sutilmente diferenciadas para H y Sigma: “Retén la ofensa...”, y para G: “Absténate de la ofensa...”. En cuanto a las versiones eslavas con **ѣдрѣжн**, en Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), registramos la forma **ѣдрѣжати** en los sentidos de: “tener, sostener, mantener”, “tenerse, mantenerse”, “comportarse”, también de “dominar, mantener bajo dominio de uno”, y de “observar, preservar, defender”, así como de “contener, detener”, “contenerse, moderarse”, y de “deprimir”, “abrumar, abatir”, “atormentar, martirizar”, junto con el verbo reflexivo **ѣдрѣжатица**, que significa “atormentarse, martirizarse”. En los proverbios S y P tendríamos una lectura del tipo de: “Martirízate por...”, que se corresponde con el sentido que puede otorgarse al verbo en Cejtin (1999: s.u.): **оукланѣжѣ ѣа стѣрахи • н ѣдрѣжѣжѣ ѣа • како ѣдрѣштѣ се дѣяние**, “inclinándose por miedo y por doquier controlándose, como martirizándose de hecho” en Supr. 508, 16.

Vladimir V. Kolesov (2004: 260) hace una breve referencia al sentido de χούλα en tanto que maldad verbal, que extrae del *Relato de Toxtamyš*, donde se escribe sobre la captura de Moscú en el siglo XIV: “después treparon a la fortaleza, estando borrachos tambaleándose, insultaban en tártaro, ofendiendo con maneras desvergonzadas, pronunciando algunas palabras llenas de ofensa y censura” (**паки вълазяще на град, пьяна суща шатахуся, ругающеся татаромъ, образомъ бестуднымъ досажаяще и нѣкаа словеса износяще, испльнь укоризны и хулы**).

El χούλοу proverbial no se centra necesariamente en lo malo proferido o pronunciado, pero también lo puede incluir. Podemos referir aquí la descripción rescatada por Vladimir V. Kolesov (2004: 263), datada en el siglo XV, a cargo de Epifanio el Sabio sobre la reprimenda al converso Esteban de Perm’ por parte de los paganos: “Los paganos no soportaban al cristiano, diciéndole(s) impropiedades y voces vejatorias, diciéndole cosas censurables y ofendiendo al santo” (**Кумирници ненавидѣху христианъ...нелѣпая глаголюще и бещинныя гласы испущающе на нь (на них)...хулу глаголюще и лающе на преподобнаго**). En este ejemplo también trasluce la idea de lo censurable como verbalidad, si bien podría ir de algún modo incluida en nuestro

proverbio, a juzgar por la sustitución cristiana de los manuscritos menores: БЕЗЪ ЛѢПОТЫ НЕ ГЛ҃А, “no hables sin propiedad, belleza, conveniencia”.

Ahora nos centramos en el antiguo eslavo proverbial БЕЗЪ ЛѢПОТЫ, “sin propiedad, sin decoro, sin decencia”, planteado por los traductores como reflejo del griego ἄκαιρον, “inoportuno, fuera de estación, intempestivo, molesto”. En Frederick W. Danker (2009: *s.u.*) se atestigua el adverbio ἄκαιρως en los usos de: *innoportunely, apparently in reference to situations that do not seem filled with promise for the speaker*, utilización que viene muy al caso de un proverbio sobre la conveniencia de no decir nada indecoroso o indecente.

Para el ámbito léxico de la indecencia, en Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), se atestigua la forma БЕЗЛѢПНЦНА, “tontería, absurdidad, ineptitud”, también en relación con los proverbiales “sin decencia, sin decoro”, y traducida al latín como *absurdum, ineptitiae*. Nos damos cuenta de que se trata de formas compuestas extrañas, que nos remiten siempre al giro perifrástico БЕЗЪ ЛѢПН. Por este motivo, nos decidimos a buscar en los diccionarios bajo las entradas ЛѢПНЪ, “bello, propio, decoroso”, ЛѢПОТА, “belleza, propiedad, decoro”, por si se registraran negadas. No ocurre así en Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*) para el eslavo eclesiástico. Por el contrario, y en efecto, se registra en Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), bajo la voz ЛѢПОСТЬ, en el significado de “conveniencia, decencia”, la forma negada БЕЗЪ ЛѢПОСТИ, en un ejemplo del *Izbornik de 1073*, g. 151: ИЗВЕНИ БЫВЫШЕ, БѢЖАША БЕСЪ ЛѢПОТЫ, “al ser heridos, corrieron sin gracia”.

De igual modo, en la entrada ЛѢПОТА, para el significado de “decencia, conveniencia”, se cita la expresión antónima БЕЗЪ ЛѢПОТЫ, en tanto que adverbialidad: “indecentemente, obscenamente”, en correspondencia con los latinos *indecenter, praeter modum*, y los griegos παρὰ το εἶκος, “más allá de lo verosímil”, παρὰ το προσήκον, “más allá de lo apropiado o de lo conveniente”. Estas equivalencias refuerzan la idea de que la inconveniencia griega se moraliza en la indecencia eslava, como ya postuláramos en el análisis del proverbio inmediatamente anterior.

El griego se centra en negar el καιρος, la oportunidad, construyendo un universo semántico que califica la risa de inoportuna. ¿Por qué los eslavos prefieren cambiar de la esfera de la oportunidad a la esfera del deber? Gerhard Kittel (1976 III: 458-459) explora el griego καιρος en el ámbito de la Septuaginta, entorno donde estima que se trata ésta de una palabra rara y totalmente subordinada a Dios cuando aparece. De hecho, en la Biblia καιρος significa un momento decisivo o crucial que va a cambiar sólo por la intervención de la divinidad, de modo que el griego proverbial ἀκαιρος nos saca del instante propiciado por la deidad y nos pone en el tris diabólico o indeseado por el bien supremo. Entramos en la interacción entre las nociones cristianas de la gracia y la desgracia,

frente a la noción de destino o fátum que podría ir alojada aquí en los griegos *καιρος*- *ακαιρος*.

Καιρος, en opinión de Gerhard Kittel (1976 III: 456) se utiliza, no obstante, en clara diferenciación de *τυχη*, “fortuna”, en la esfera pagana. Se contempla como el elemento que sostiene el caso o la circunstancia en momentos del destino o del fátum. Esta representación del sino está presente en algún proverbio menandroes eslavo que nos insta a huir la conducta censurable¹⁹ al presentarse la acción como fuera de nosotros, como un momento fatídico (obrar o hablar mal) que decide sobre nosotros.

Gerhard Kittel (1976 III: 456) nos explica cómo en el mundo griego, el concepto de *καιρος* fuerza a la Fortuna, de modo que el hombre se subordina pasivamente a la fortuna. Aún así *καιρος* representa el tipo de destino que requiere del hombre una acción decisiva. Determina la vida del ser humano a través del reto. Mediante la red del destino, al hombre se le exige una decisión ética situada dentro del *καιρος* (no fuera, como estaría el *ακαιρος* proverbial). En todo caso, en la ideología cristiana, el término se evidencia raramente, e incluso aunque *καιρος* está presente, el énfasis no recae en las demandas efectuadas por *καιρος*, “la ocasión”, sino en la cita con la divinidad.

Como venimos señalando, en la mentalidad monástica Dios se alza como el único que mide *καιρος*, y la referencia a *καιρος* constituye una mención al tiempo de Dios, no al *καιρος* general. Podemos sospechar un marco religioso similar subyacente en el antónimo *ακαιρος*. Los escribas eslavos, al proponer una sustitución del contexto del destino por el del bien, escapan a posibles connotaciones paganas del tiempo y del fátum. El ser humano está llamado por los monjes eslavos a restringir el mal y el pecado y a evitar el tipo de comportamiento que consistiría en un rechazo de la gracia divina, una acción que le llevaría a la desgracia.

La traducción del griego Cares II, 1 supone una nueva oportunidad para lidiar con la conceptualización de la noción griega de un *καιρος* privativo o negado, en un verso sobre la abstinencia. Varvara P. Adrianova Percec (1972: 39) analiza, en una línea parecida, los versos eslavos del entorno aforístico didáctico religioso medieval eslavo ortodoxo que versan sobre la suficiencia de lo poco y la contención en el ser humano, los esfuerzos por la humildad, por no lanzarse a lo grande; la autora (*ibid.*) cita a partir del *Relato de Ahikar* la sentencia: “Más vale un gorrión que tienes en la mano, que mil pájaros volando en el aire” (Уне есть един врабѣи, иже в руце держиши, негли тысяща птичя, летяща по аеру), donde la constrictión del destiempo consiste en intentar limitar la ansiedad y la avidez humanas en general, ya no sólo en la comida, como en el texto menandroes que sigue:

¹⁹ Páginas 466- 467 de esta misma sección, pero también sentencias H, G, Spc 72, Spc Sem 71, S y P para el griego 192.

δαπάνην ἄκαιρον μηδαμῶς προσίεσο, (*Chares* II 1, *apud* Morani 1996: 31)

No admitas de ninguna manera un gasto inoportuno, e intenta dominar las riendas de tu estómago. (Sentencias de Cares II.1 y 2 *apud* Mariño y García 1999: 438)

Βρώσεως περισσῆς (παρὰκαιρου) μηδὲ μικρὸν λαμβανε. (7, 1)

De una comida sobreabundante no tomes ni un poco.

Брашна лнхаго нн малы же прнѣмнн. (Sr 64)

б́рашна зла нн хѣдѣ прнѣмнн. (G).

Не ѡжѣ брашна лоукаба . да не сквернавѣ наречешнѣа ∴~ (Spc 63)

Не ѡжѣ брашна лоукаба, да не сквернавѣ наречешнѣа ∴ (Spc Sem 62)

Не ѡжѣ брашна лоукаба. Да не сквернавѣ наречешнѣа ∴ (Σ)

Este proverbio nos permite tratar las cuestiones atributivas y de índole morfosintáctica y léxica que afectan a las traducciones eslavas en torno a la idea del mal. Las máximas giran alrededor del comedimiento de los sentidos, en este caso del control aplicado a la comida. Varvara P. Adrianova Perec (1972: 14) rescata un aforismo patrístico que desprecia el banquete abundante en favor del gesto hospitalario humilde y silente: "Es mejor pan con sal en silencio y sin lágrimas, que, una suposición, una comida muy cara con juramentos y con terror" (Луче хлеб с солью в молчаньи и бес печали, нежели предложение – брашном многоценным с мятежем и с ужасом). Los proverbios griegos, atestiguados o reconstruidos, que se presentan como orígenes posibles de la traducción eslava, coinciden bastante desde el punto de vista semántico. De todos modos, las traducciones eslavas no se parecen demasiado a ninguno de los versos griegos atestiguados, de ahí que Siegfried Jäkel (1964: 123) proponga que el monástico griego que testimonian las recensiones eslavas atestiguadas, se ha perdido, de ahí que lo intente reconstruir a partir de los proverbios antiguo eslavos preservados en Vatroslav Jagić (1892b: 84). Estas sentencias eslavas podrían ser perfectamente de origen no menandro. La abstinencia resulta un pensamiento muy típico dentro del monasticismo, motivo por el que intuimos que este proverbio se entrecruza con algún otro existente al margen de Menandro.

Todo el proceso de corrupción dentro de la tradición proverbial eslava para esta sentencia de difícil o dudosa atribución griega, se origina en el manuscrito Sr, que parece el más fiel a cualquiera de las fuentes griegas propuestas, Cares o Edmonds, y que reza: "No tomes ni un poco de comida superflua/mala". El traductor en G da un paso más en el proceso adaptativo y plantea: "No tomes ni una pequeña mala comida", lo que acaba transformado en los manuscritos menores Spc, Sem en "No comas comida sucia, para que no seas declarado impuro". Así las cosas, somos capaces de sentir que, mientras Sr y G pueden considerarse

traducciones (aunque muy libres), Spc, Spc Sem constituyen redacciones diferentes, emanadas de una fuente distinta.

Si somos capaces de aceptar que quizás el traductor eslavo en Sr y G puede, de alguna manera, partir de la primera parte de las sentencias de Cares, el griego ἄκκιρον, podría haberse generalizado en los antiguo eslavos лѣхало - злѣ. En todo caso, el griego atestiguado por Edmonds (1961, sentencia número 961: *Eat never a morsel more than makes enough*, en griego δεῖ τοῦ περιττοῦ μηδε μικρον εσθιειν, “hay que comer ni demasiado ni poco”), τοῦ περιττοῦ (“lo sobreabundante”: *above measure, more than the average, above the common: uncommon, -strange, unusual: in bad sense, monstrous; in good, extraordinary, -more than sufficient, -in bad sense, superfluous, excessive*, entre otros significados descritos en Henry Liddell y Robert Scott 2007: s.u.) parece anidar en la raíz de la lectura serbia con лѣхало, que sería simplificada en G злѣго. De este modo, como quizás el sentido del griego τοῦ περιττοῦ queda en antiguo eslavo demasiado inespecífico, y sobre todo por tanto en cuanto los eslavos no proponen un verbo que, como el griego ἐσθίειν (ved más abajo) explicita la comida, cabe esperar que el monje busque restringir aquello sobreabundante de lo que no debemos tomar ni un poco, la comida, брѣшнѣ, para la condena de un vicio o pecado capital como la gula.

Los trabajos lexicográficos confirman que la diferencia entre лѣхало y злѣ no constituye una alternancia léxica, sino que supone ajustes de traducción elaborados de maneras distintas. Se atestigua el adjetivo лѣхъ en los sentidos de: 1. “excesivo, superfluo”, en correspondencia con los griegos περισσός, “por encima de la medida, más que la media”, περισσότερος, “más desmedido, el más desmedido”, ὑπερβάλλον, “sobrepasado, excedido”, 2. “malo, mal”, sin equivalente griego atestiguado; la forma adjetival злѣ lleva anejado el sentido de: “malo, mal”, entre otros muchos (Cejtlin 1999: s.u., Sreznevskij 1989: s.u.). El serbio (Sr) лѣха podría significar algo similar a “sobreabundante”, además de “mala”, de manera que el traductor en G al proponer злѣ, específicamente mala, ya no sobreabundante, podría estar ideologizando al devolver el entorno semántico a la oposición típica entre el bien y el mal.

A simple vista, ni Sr ni G parecen estar traduciendo el griego de Cares δαπανη, “gasto” (*cost, expense*, en Frederick W. Danker 2009: s.u.); sin embargo, advertimos en Geoffrey W. Lampe (1968: s.u.) que se atestigua un segundo uso de δαπανη como *consumption, of waste of time, hence: material for consumption, food for, fodder, provisions*; en el glosario de la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el griego δαπάνη se traduce con los eslavos: браньно, “banquete”, пища, “comida”. El significado del banquete culinario o la comida, también podrían rastrearse a partir de John M. Edmonds (1961), fuente en la que leemos ἐσθιειν, “comer, consumir, devorar”. Frederick W. Danker

(2009: *s.u.*) define el griego ἔσθιω en los sentidos de: *consume food, eat, -by imaginistic extention to corrosive or destructive consumption, eat, devour, consume*. La noción de la comida está presente en la acción de comer, comer con gula (puesto que se trata de una comida sobreabundante o mala).

Avanzando en el texto y en la delimitación del tipo (o cantidad) de comida, apuntamos que si bien Sr **нн малы** puede atribuirse sin demasiados problemas al griego de Cares **μηδαμῶς**, “de ninguna manera”, ¿qué podemos pensar de G **нн χῆδῆ**? Si consultamos los diccionarios griegos, en Geoffrey W. Lampe (1968: *s.u.*), sólo aparece el griego **μηδαμινός**, que se traduce al inglés como: *good for nothing, worthless*. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*), el griego **μηδαμῶς** se define como: *in no way, not at all*. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*), el griego **μηδαμῶς** se traduce con el eslavo **никакоже**, “de ninguna manera, en absoluto” (Ralja M. Ceitljin 1999: *s.u.*), que podría devolvernos a la noción del serbio **нн малы**, “(ni) un poco” (Ralja M. Ceitljin 1999: *s.u.*). El ruso **нн χῆδῆ**, “(ni) pequeño, nimio, débil, pobre, humilde” (Ceitljin 1999: *s.u.*), sería más difícil de atribuir a la comida, puesto que implica nociones de parquedad en el tamaño o en la cualidad, más que en la cantidad. ¿Será que las fuentes eslavas están remitiendo aquí a la expresión atestiguada en Edmonds (1961, sentencia número 961), **μηδε μικρον**, “ni un poco”? Parece más lógico para **нн малы** desde luego, y en cierta medida también para **нн χῆδῆ**, por tanto en cuanto el griego **μηδαμῶς** se centra más específicamente en el modo, que en la cantidad: *by no means, certainly not, no way* (Frederick W. Danker 2009: *s.u.*).

De acuerdo con la línea explicativa que asumimos para justificar (nunca probar) que el texto eslavo de los manuscritos mayores puede arrancar de Cares o de Edmonds, el antiguo eslavo **принемати** debemos atribuirlo de algún modo al griego **προσίσσο**, “aceptar, admitir”, o al griego **ἔσθιειν**. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*), el verbo **προσίσσο** se describe en inglés como: *to accept, submit to, put up with, -come to or near one, suffer to approach, admit*, entre otras acepciones. En Danker (2009: *s.u.*), el griego **ἔσθιω** (v. más arriba) se vincula con el comer, lo que de alguna manera puede ser entendido con el giro perifrástico tomar comida, que es lo que se refleja en los textos eslavos Sr y G. En Ralja M. Ceitljin (1999: *s.u.*), el sentido más general de **принемати** puede devolvernos al proverbial **бращна**, “de una comida”, en la línea del ruso **принять пищу**.

En cuanto a los manuscritos menores Spc, Spc Sem se nos antojan dos versiones claramente distintas de Sr y G. En dichos textos, la colocación semántica **бращна лѹкава** podría haber partido de una reinterpretación de las versiones preservadas en Sr, donde se toma en consideración sólo uno de los matices implicados por **ληχαιο**, “mala”, en

lugar de “sobreabundante”; de todos modos, el resto de la frase es diametralmente distinta de las versiones preservadas en Sr y G. Esta vez не ѡѣжь, “no comas”, tendría más que ver con el verbo griego ἐσθίειν (ved más arriba). Sin embargo, la interpolación de la segunda parte de la sentencia derriba la posible atribución de Spc, Sem y Sigma a las fuentes postuladas, y nos hace pensar en el entorno bíblico o patrístico, para explicarnos un texto del estilo de: “y no serás declarado impuro”.

En el ámbito del Nuevo Testamento, muchas comidas se declaran impuras. En los espacios bíblicos del Levítico y del Deuteronomio, las referencias a las comidas se dirigen a un receptor plural, en una suerte de exhortación como sigue: “Podrán comerlo todos los sacerdotes varones, y se comerá en lugar sagrado. Es cosa sacratísima” (Levítico 7:6, *Biblia de Jerusalén* 2009); el paralelo ruso escribe: Весь мужеский пол священнического рода может есть ее; на святом месте должно есть ее: это великая святыня (*Texto Sinodal* 1876). También en Levítico 7:19 se declara: “No podrá comerse la carne que haya tocado cualquier cosa impura; será consumida por el fuego” (*Biblia de Jerusalén* 2009), en la redacción rusa: мяса сего, если оно прикоснется к чему-либо нечистому, не должно есть, но должно сжечь его на огне; а мясо чистое может есть всякий чистый (*Texto Sinodal* 1876). El destinatario en tales muestras es plural o impersonal, y no singular, como nuestros textos proverbiales. En todo caso, la idea subyacente en los manuscritos menores eslavos muestra que la comida puede llevarnos a ser declarados impuros, es decir, profanos. En Romanos 14:20 la comida exige un ambiente apropiado para que aproveche adecuadamente: “Trata de no destruir la obra de Dios por un alimento. Todo lo que se come es puro, ciertamente, pero es malo comer algo dando escándalo” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa reza: Ради пищи не разрушай дела Божия. Все чисто, но худо человеку, который ест на соблазн (*Texto Sinodal* 1876).

Vladimir V. Kolesov (2004: 69) explora la noción de la sobreabundancia contenida en la raíz лих-, a través de textos antiguo rusos traducidos del griego, como por ejemplo la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), donde la idea griega de κατὰκόρως, “en exceso”, se traduce por medio del antiguo eslavo обило, излише “abundancia”, en el sentido del ruso излишие, lo superfluo, lo sobreabundante, lo desmedido. Kolesov (*ibid.*) anota cómo la preposición из- aporta el rasgo de sobra, denota un alejamiento de la saciedad de más que el que implica лихий.

Para este apartado de la tesis, nos enfocamos en el análisis del griego παρακαίρου, (*untimely, ill-timed, unseasonable*, en Henry Liddell y Robert Scott 2007: s.u.) ahora con los eslavos лихаго – зла - лоукава, “mal”. Mientras que el griego ακαίρος sí encuentra equivalentes eslavos en el glosario de textos como la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: s.u.), no así el similar παρακαίρος. Ambos lexemas griegos resultan bastante sinónimos, por lo que el escriba eslavo

quizás podría haber propuesto los esperables para ακαιρῶς, неополоучно, “inacceptable”, тъщѣтно, “vacío, inútil”.

Sin embargo, неополоучно no se atestigua en Ralja M. Cejtlín (1999: s.u.) ni en Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.). Sí se recoge en Cejtlín (1999: s.u.) тъщѣтно, en los sentidos de “vacío, deshabitado, hueco”, “vano, inútil”, en correspondencia con el griego κενοῦς (*empty, -fruitless, vain, idle, -exhausted*, Henry Liddell y Robert Scott 2007: s.u.). Las nociones de vanidad e inutilidad podrían predicarse de una comida excesiva, que no cumple su función de alimentar, volviéndose inútil, vaciándose de un fin acorde con el cristianismo: la moderación. El matiz aportado en la forma griega κενοῦς de lo exhausto, conduce de alguna forma a la sobreabundancia, al comer hasta la hartura. Puesto que todas estas tonalidades significativas alojadas en тъщѣтно llevan de algún modo al sentido del general del proverbio en análisis, nos planteamos por qué el escriba eslavo no piensa en esta voz entonces. Tal vez porque la asocia más a los conceptos primarios para el término de vacío o hueco, que contrarían el sentido de la sobreabundancia que está intentando transmitir. Puesto que los dos equivalentes antiguo eslavos atestiguados en la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: s.u.) no parecen recogidos profusamente ni en antiguo eslavo ni en antiguo eslavo de tradición rusa (Cejtlín 1999, Sreznevskij 1989), tendemos a pensar que los vocablos planteados en *Amartolos* son dialectalismos (rusismos), de ahí tal vez que los monjes menandreos no los escojan como equivalencias. En cuanto a la colocación semántica habitual вѣсѣ лѣпѣты encontramos lógico que no se predique la indecencia de una comida, don de Dios, puesto que lo indecoroso se suele asignar a la conducta en general, más que de la acción de comer en particular.

El proverbio griego 302 retoma el tiempo inconveniente en combinación con el daño y el placer, como reflejo probable de dos tendencias filosóficas, el estoicismo y el epicureísmo, de manera que la inconveniencia podría consistir en la fuente griega tanto en la abundancia como en la parquedad, sin que se especifique. Este tipo de placer que va en contra de la ocasión (la decencia), se tipifica, se sanciona y se regula muy bien en el contexto cristiano, en lo tocante al consumo de vino. San Basilio (Varvara P. Adrianova Pereg 1972: 43) expresa en el *Sermón sobre cómo conviene restringirse de la borrachera*, que la cuarta copa de vino se toma “contra el desagrado” (от неприязни), aunque en ella aún sigan “las conversaciones buenas” (беседы благи) y “las grandezas señoriales” (господие велици). Después de esta cuantía, juzga el Padre (*ibid.*) que “si se beben una séptima copa, ésta ya es ofensiva a Dios” (егда испьют 7-ю чашу, еже есть богопрогневательна). El refranero popular (Pereg 1972: 42) compilado por Dal’ recoge el verso: “Beber hasta el fondo es no ver bien” (Пить до дна – не видать добра), lo que enlaza con la idea menandrea del pracer llevado más allá de la ocasión o la decencia, como motivo del daño (males):

Η δε²⁰ παρακαίρος ἡδονὴ τίκτει βλαβὴν. (302)

El placer inconveniente engendra daño.

Лнха еласть раждаєть вѣдѣ. (Sr 133)

Злаа еладо ражаѣ вѣѣ. (H)

Злаа еладоєть ражаѣтъ вѣѣ. ²¹ (G)

Лнхаа еласть вѣдѣ ражаєть :~ (Spc 112)

Лнхаа еласть вѣдѣ ражаѣтъ : (Spc Sem 111)

Лнхаа еласть вѣдѣ ражаѣтъ злыи : (S)

Лнхаа еласть вѣдѣ ражаѣтъ злы : (P)

Las traducciones eslavas vuelven a entrar en cierto conflicto con la forma παρακαίρος, de manera que plantean distintos reflejos alternativos: лнха, злаа. La traducción eslava del proverbio 302 respeta la fuente greco-bizantina desde el punto de vista del significado, aunque descentre la atención del placer, que se presta a una reelaboración leve. El verso condena el disfrute inapropiado. En Eclesiastés 7:4 pueden encontrarse argumentos parecidos: “El sabio piensa en la casa del duelo, pero el necio piensa en la casa de la fiesta” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en la variante rusa se lee: Сердце мудрых-- в доме плача, а сердце глупых-- в доме веселья (*Texto Sinodal* 1876).

Para el segmento sobre lo hecho a destiempo que nos ocupa ahora, podemos decir que en las fuentes eslavas no se refleja una vez más el tiempo, sino la evaluación de la esencia del placer en términos de la maldad (opuesta a la bondad) y de la inmoderación (opuesta a la moderación). nos centramos en la alternancia léxica en el seno de la tradición eslava entre лнха, злаа, y лнхаа, con la oscilación entre las formas adjetivales indeterminada y determinadas. Sea лнха-лнхаа, “malo, superfluo”, sea злаа, “malo”, todas las propuestas parecen responder al griego muy específico παράκαιρος, “inconveniente” (atestiguado como *unseasonable, ill-timed*, en Henry Liddell y Robert Scott, 2007: *s.u.*,) de una manera muy general. Ya venimos viendo los usos para el adjetivo злаа, que aparece esta vez en forma femenina. En cuanto a лнхын, se recoge en Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), en los sentidos de: 1. “privado (necesitado)”, “excesivo”, en correspondencia con los griegos περισσότερον, “excesivo”, βαττολογησητη, “charloteo sin medida”, 2. “inmoderado”, griego περισσότερον, 3. “penoso, malo, difícil”, en asociación con el griego χαλεπόν, 4. “malo, astuto, pérfido”, en reflejo del griego πονηρός, y 5. “podrido, malo”²²; se añaden otros usos que se

²⁰ γὰρ *apud* Jagić (1892a: 8), *Wo* *apud* Jäkel (1964: 49)

²¹ In G злаа еладоєть ражаѣтъ вѣѣ *post* земаа ебоа дра(га) ѣтъ члѣс *scribitur* (Semenov 1892: 26)

²²V. las sentencias menandreas Sr 190 y G asignadas al griego 412.

alejan un poco más de nuestro texto: “mucho, particular”, “demasiado”. Los traductores eslavos al plantear el lexema adjetival ΛΗΧΛΗΛΑ podrían estar haciendo hincapié en la tonalidad de exceso inmoderado que puede acarrear el mal, serían quizás un poco más justos con el griego παρακαίρος al plantear cierto matiz de “más allá de un límite”, “una demasía”.

Además, todos los traductores cristianizan los contenidos, puesto que el placer se tilda siempre de malo por inconveniente, ya que se trata del tipo de placer que puede engendrar daño βλαβην- βρελ, y porque se considera susceptible de ser un placer material, con más riesgo de perversión. Lo mismo ocurría para la traslación del griego ἄκαίρος con без λѣпоты, en relación con la risa mala por improcedente, como analizamos en esta sección también. En la mente monacal eslavo ortodoxa, no resulta tan importante la noción de oportunidad temporal, como sí la de la sanción o estipulación del bien y del mal.

Las versiones eslavas analizadas cuentan con la variación léxica entre las raíces ΛΗΧ- y ΖΛ-. Queremos centrarnos aquí en las formas ΛΗΧΛ-ΛΗΧΛΑ, “malo, excesivo”, puesto que la forma adjetival ΖΛΛΑ viene siendo analizada con profusión dentro de este capítulo. Así, de acuerdo con Vladimir V. Kolesov (2004: 67), la palabra лихо se incluye en la red semántica de lo inevitable e inminente, y en los textos traducidos del griego se emplea para traducir lexemas como: αἰσχρά, “lo infame, lo bochornoso, lo deshonroso, lo vergonzoso”, κρεῖττον, “el exceso, la demasía”, que Kolesov (*ibid.*) ejemplifica con la cita de un proverbio de la compilación proverbial didáctico religiosa *Pčela*: “pronto de lo excesivo a lo sano/beneficioso” (скоро от лиха на полезное), en el sentido de que algo de provisión a todos viene bien. Este ejemplo nos parece de maravilla para explicarnos la colocación semántica menandrea de lo placentero con lo excesivo y con lo dañino. En todo caso, también se registran usos antónimos a los expuestos para el mismo ΛΗΧΟ, así por ejemplo cuando traduce al griego ὑστέρησις, “privación, insuficiencia”, o cuando refleja el griego τύχη, en los sentidos de “infortunio, revés de la suerte”. La inconveniencia griega con la que se califica el placer, permitiría al traductor, a primera vista, quedar en un limbo ambigüo, al proponer la forma eslava ΛΗΧΛ, oscilante entre los significados del exceso y de la limitación.

En cuanto al desarrollo de una significación de “malo” en la forma ΛΗΧΟ a lo largo de la historia de los textos antiguo rusos, Vladimir V. Kolesov (2004 : 68) trae a colación el ejemplo de la “prueba de fe” al príncipe Vladímir, descrito en la *Crónica Laurenciana*, en la que se responde a una pregunta del gobernante a sus boyardos sobre si convertirse o no al cristianismo así: “Si era la ley griega fuera abundante

(excesiva/mala), entonces ni hasta tu mujer Olga se habría bautizado, que era la más sabia de todas las personas" (Аще бы лихъ закон грѣчскый, то не бы баба твоя Ольга прияла крещения, яже бѣ мудрѣиши всѣхъ человѣкъ). Como bien nota Kolesov (*ibid.*) la percepción de лихъ como mal nos viene enseguida a la cabeza en este contexto. Por otro lado, en la conciencia popular (Kolesov 2004: 69), el exceso se comprende como un rasgo negativo. El exceso expresa la abundancia de algo normalmente malo. En los aforismos de *Daniel el Exilado*, las formas лихъ- лихий siempre adquieren un significado negativo: "mejor enfermar de fiebres, que vivir con una mujer mala" (лучче бы трясавицею болѣти, нежели с лихою женою жити). De este modo, todo lo que no está dentro de una medida, resulta bastante censurable.

La colocación semántica, nota Kolesov (*ibid.*) лихая мѣра constituye la noción de un delito, que resulta a la vez excesivo o superfluo²³; el propio investigador ilustra con la sentencia menandrea en análisis y traduce el griego παρόκαιρος como "desmedido", por lo que la ambigüedad se desvanece: los traductores eslavos iluminan, más que la privación, el matiz de la demasía. Los monjes menandreos podemos asumir que tienen en cuenta, al evaluar el placer como ληχμα, un sinfín de connotaciones negativas: pena, angustia, mala suerte, pereza, aburrimiento, maldad, y sobre todo, aspectos negativos de vergüenza, negligencia (categorías extraídas de Kolesov 2004: 68).

El proverbio griego 381 también expresa una idea de medida a través del concepto del tiempo apropiado. El comedimiento se canta con asiduidad en el entorno proverbial didáctico religioso eslavo ortodoxo; así en compilación de Pavel Simoni, Varvara P. Adrianova Perec (1972: 42) recoge un dicho popular sobre el desaforado como matador simbólico de la ocasión de prosperar en la vida: "El que gusta del vino y de la mantequilla no se enriquece" (Любят вино и масло не обогатится). Los aforismos literarios también dan cuenta de la necesidad de moderación (Perec 1972: 43), de modo que Anacarso espeta: "Si estás sentado en un banquete, la primera copa la bebes con salud, la segunda, con placer, y la tercera sin razón, y la última, sin conciencia" (Егда сядеши в пиру, первую чашу испьеши здравью, а вторую – сладости, а третью – безумью, а последнюю – бесовьствию), de ahí también que los copistas menandreos eslavos incidan en la importancia de la ponderación:

Καλὸν τὸ καιροῦ παντός εἰδέναι μετρον. (381)

Es hermoso conocer la medida en cada momento.

Добро ѿтъ мѣроу вѣдѣти вѣакомоу дѣлоу. (Sr 170)

Добро ꙗ мѣрѣ вѣѣти вѣакомѣ дѣлѣ. (H)

Добро ꙗтъ мѣрѣ вѣдѣти вѣакомѣ дѣлѣ. (G)

²³ V. detalles complementarios en la sección de la tesis destinada al placer, en las páginas 614-623.

Los traductores eslavos conservan la idea clásica del equilibrio o la continencia. El proverbio griego 381 nos permite continuar ahondando en la raíz *καλ-* desde una nueva perspectiva, la belleza de la moderación, y a través del bien neutro, *καλὸν*. De acuerdo con Gerhard Kittel (1976 III: 536-537), el nombre *τὸ καλὸν*, “lo bueno, un bien” sigue la línea de significado del adjetivo del que se sustantiva, *καλός*, es decir, el estado completo de “insonoridad, totalidad y orden”, tanto en la apariencia externa como en la disposición interna. Además, el autor (Kittel 1976 III: 537) apunta que la expresión *καλὸν ἔστι*, “está bien, es conveniente”, se atestigua desde época muy temprana, por ejemplo en Sófocles (*Phil.* 1304, *ibid.*), en frases como: *οὐτ’ ἐμοὶ τοῦτ’ ἔστιν οὔτε σοὶ καλόν*. En el entorno cristiano también se conocen pensamientos de esta índole: en Salmos 39:5 se ruega: “Hazme saber, Yahvé, mi fin, dónde llega la medida de mis días, para que sepa lo frágil que soy” (*Biblia de Jerusalén* 2009), con la equivalencia rusa: скажи мне, Господи, кончину мою и число дней моих, какое оно, дабы я знал, какой век мой (*Texto Sinodal* 1876).

El neutro griego abstracto *καλόν* se traduce al antiguo eslavo con un *добро* apropiado, si bien podría estar alumbrando otras facetas del bien, no tanto como cohesión de la bondad y la belleza, como sí denotación de la única bondad (la divinidad). En Efesios 4:7 se deja sentir con claridad la noción del dios cristiano como medida de todo: “A cada uno de nosotros le ha sido concedida la gracia a la medida de los dones de Cristo” (*Biblia de Jerusalén* 2009); leemos en ruso: Каждому же из нас дана благодать по мере дара Христова (*Texto Sinodal* 1876).

De regreso a los detalles más puramente lingüísticos sobre la bondad, en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*), se glosa la forma griega *καλός*, para la que normalmente se proponen las traducciones eslavas *добръ*, “bueno”, *краснь*, “bello”. Vemos cómo otra vez la bondad y la belleza comparten un escenario difícil de deslindar, y también de desvincular del conocimiento (*εἰδέναι* - *вѣдѣти*), “saber, conocer”) y de la sensatez (*μετρον* - *мѣроу*, “la medida”). En cuanto al griego *εἰδέναι*, en la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: *s.u.*), viene reflejado con los eslavos *вѣдѣти*- *видѣти*, “ver, saber, conocer”. La misma alternancia léxica se contiene en los manuscritos H y G, con *вндѣти*, y Sr con *вѣдѣти*²⁴.

En lo referido al antiguo eslavo *добро*, y de acuerdo con Vladimir V. Kolesov (2001: 126), este vocablo se relaciona con la raíz *доб-*, conservada en muchas palabras rusas, *надобно* (necesario, menester), *подобно* (semejante, parecido), *доблестный* (fuerte, fructífero, sano). En opinión del mismo autor (*ibid.*), todas las lenguas indoeuropeas demuestran sin excepción la parentela entre lo “conveniente, favorable”,

²⁴ Cf. también con otras partes de la antología eslava menandrea, como por ejemplo Sr 325, H y G como traducciones del griego 762.

“necesario” en carácter, aspecto y propiedad. Creemos que esta huella reverbera en la construcción proverbial *добро есть*, además de la implicación moral que venimos analizando. Kolesov (*ibid.*) asegura asimismo que *доб-* resulta una de las formaciones más antiguas porque entra en la declinación de las formas en *-er*. En los dialectos eslavos antiguos se conservan significados del mismo calificativo, de modo que en los dialectos serbios *добрини* significa “éxitos”, mientras que en los dialectos rusos *добрый* significa “diestro, capaz, mañoso”, y *добрить* se traduce como *нежить*, “ser tierno, mostrar favores”.

Por otra parte, en todas las hierbas curativas que se pueden rastrear desde los escritos antiguo rusos del siglo XVI, siempre se habla de las plantas “buenas” en el sentido de curativas, beneficiosas (Vladimir V. Kolesov 2001: 127): “Dar estas hierbas buenas al joven, para...” (Та трава добра давати младенцем, аще...). Así, como bien señala el historiador (*ibid.*), los eslavos antiguos recuerdan *добро* como “beneficio”, no lejos de la percepción pagana que conserva en la raíz la noción de utilidad ligada a los oficios. Por el contexto proverbial menandro de la medida o la prudencia, nos atrevemos a pensar que los traductores eslavos están iluminando en parte el área léxica originaria de *добро*, como beneficio o utilidad del que piensa y actúa racionalmente.

La ideología aquí contenida nos sitúa en el racionalismo. Los traductores eslavos son justos con la fuente griega, salvo por las adecuaciones referentes al griego *καίροῦ*, “en (cada) ocasión”. Nos centramos ahora en el griego *καίροῦ παντός*, “cada momento”, reflejado en el antiguo eslavo *вѣкомѹ дѣлоу*, “cada asunto”. En Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*) se dan múltiples acepciones para *дѣло*, pero ninguna de ellas equivale directamente a *καίρος*. Las mencionamos brevemente: “actividad (opuesta a la inactividad)”, “conducta, obra, acción”, “cosa, asunto”, “forma, imagen”, “trabajo, esfuerzo”, “movimiento”, “batalla, combate”, “pelea”, “valor, suficiencia, recurso”, “servicio”, “competición, lucha, disputa, palestra” (significado que se corresponde con el griego *αγων*, atestiguado en Henry Liddell y Robert Scott 2007: *s.u.*, en el uso metafórico de *εστιν αγων λογων, μαχης*, etc, como “es tiempo para hablar, luchar, etc”).

Así las cosas, si tomamos de Sreznevskij (1989: *s.u.*) uno de los significados de *дѣло*, lo encontramos hasta cierto punto vinculado con el tiempo definido en Liddell y Scott (*ibid.*) en la colocación semántica “es tiempo de...”. Además este uso se ejemplifica en un sentido que puede ser pertinente a esta conexión menos visible del eslavo *дѣло* con una idea de tiempo encerrada en *αγων*, aunque se trate de una glosa muy tardía, en la *Vida de Andrej Jurodivyi* del XIX: *На духовное дѣло*, “¡a la palestra!”, en el sentido que llega un tiempo (un momento) para pasar a la acción: ¡a conocer la medida, a moderarse espiritualmente!. ¿Podrían los copistas menandros anticipar esta utilización del tiempo?

En todo caso, si retomamos los análisis de Gerhard Kittel (1976 III: 455), niquiera el griego *καῖρος* tiene un único significado y claro: denota tiempo, espacio y materia. La palabra puede desarrollar, según el autor, su sentido definitivo cuando se emplea en el tercer significado material. En la línea del poeta griego Hesíodo, se utiliza con un cariz positivo, y para todos los poetas y filósofos se vuelve casi un equivalente de *σωφροσύνη*, “moderación, discreción, auto control, sobriedad”, de valores como la sabiduría, la racionalidad, la templanza en suma, que se palpan en el texto proverbial menandro en las nociones de la medida, o moderación con el griego *μετρον* y con el antiguo eslavo *мѣръ*.

En Platón en *Polit.*, 284e (según Gerhard Kittel 1976 III: 455), el griego *καῖρος* se usa en conexión con *σωφροσύνη* en el sentido de la norma, así por ejemplo en el caso de la sabia moderación, junto con los griegos *μετριον*, “dentro de la medida, moderado”, “temperado, justo, razonable”, “conveniente”, *μεσος*, “medio, espacio entre dos extremos”, “campo común”, “el entretanto”. Si en el texto menandro la racionalidad se refleja en el antiguo eslavo *мѣръ*, “la medida”, la materia espeja en la palabra *дело*, “obra, acción, asunto”.

En tanto que materia, Gerhard Kittel (1976 III: 455), también atestigua una utilización del griego *καῖρος* entendido como cosa materialmente decisiva. *Καῖρος* adquiere aquí una cualidad más próxima al destino. Las moiras griegas, sostiene el autor, fuerzan al hombre a tomar una decisión, a enfrentar una resolución específica (en el proverbio menandro en análisis parecería Dios quien exhorta a medir las situaciones cristianamente). *Καῖρος* puede volverse en tales utilizaciones casi neutro, como por ejemplo en el contexto en que estamos urgidos a conocer una situación crítica en nuestras vidas: *καῖρον γινῶσι*, “conoce el momento oportuno”.

En la sentencia menandrea que estamos examinando, la medida a conocer del momento convierte el lexema *дело* en un espejo posible de esta concepción del tiempo alojada en la colocación semántica *καῖρὸν γινῶσι*. Se implica en ella el tiempo como situación. El tipo de determinación que se toma, de acuerdo con la medición del instante o lo que el ser humano reconoce al adoptar la decisión, consiste en el *ἐπιστημη*, “el conocimiento”, de *καῖρος*, que varía como apunta Gerhard Kittel (1976 III: 455) en los distintos autores. Tiene una implicación ora positiva, como en el proverbio presente, donde el *дело*, el asunto en el sentido del momento, puede repercutir en una buena obra, si se ha conocido bien su medida, ora negativa.

En Tucídides denota las circunstancias o la situación, en Filón nos habla de la oportunidad, en Platón se centra en la ventaja, en Aristóteles refiere el éxito beneficioso o dañino como desarrollo ulterior del *καῖρος*

platónico, en Demóstenes nombra un objetivo o una meta. El antiguo eslavo $\delta\lambda\omicron$ ²⁵ incluye un rango tan amplio de significados, que podría espejear todas estas nociones filosóficas que definen el $\kappa\alpha\iota\rho\omicron\varsigma$, si bien para el proverbio en análisis nos decantamos por las circunstancias, la situación o la oportunidad.

El proverbio griego 824 regresa al momento oportuno, esta vez en unión semántica con las percepciones de retribución o agradecimiento. Esta sentencia sobre la gratitud podría reflejar las ideas alojadas en otros versos de la literatura proverbial traducida o incorporada al ámbito eslavo ortodoxo, ora menandrea como en Perek (1972: 17), donde se acopia en boca de nuestro Menandro: “La gracia recibida, recuérdala, y la creada, olvídala” (Благодать приим – помни, а створь – забуди)²⁶, ora no menandrea, donde se destaca un dicho compilado por Dal’: “Al haber hecho un bien (favor, gracia), no lo recuerdes” (Сделав добро, не помни), donde la incondicionalidad iría en la disposición a ayudar al prójimo, más allá de recibir sólo su ayuda. En el ámbito bíblico de Mateo 10:8 también se aprecia la conveniencia de agraciarse al que en su día le agració a uno: “Curad enfermos, resucitad muertos, purificad leprosos, expulsad demonios. Gratis lo recibisteis; dadlo gratis.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa confirma la urgencia a la retribución del favor, se sobrentiende, a tiempo: больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте; даром получили, даром давайте (*Texto Sinodal* 1876):

Χάριν φίλοις εὐκαιρον ἀπόδος ἐμ μέρει.²⁷ (824)

Da las gracias a los amigos sucesivamente en el momento oportuno
(Mi traducción).

χαριν λαβων εὐκαιρον ἐν καιρῷ δίδου. (B Γ *apud*

Siegfried Jäkel 1964:80 *et apud* Vatroslav Jagić 1892a: 20)

Si has recibido un favor oportuno, devuélvelo en el momento oportuno.

Бл(а)годѣть приѣмъ готовоу въ вѣмѣ ѿдаждь. (Sr 367)

Бл҃годѣ прїѣ готовѣ въ вѣмѣ ѿдаждь ѣанка ти г҃ла можѣ. (H)

Бл҃готь прїѣмъ готовѣ въ вѣмѣ ѿдаждь. бл҃гть ѣанка ти г҃ла мѡждѣ.²⁸

(G)

²⁵ V. la sección de la tesis destinada al carácter, en la página 78 al pie.

²⁶ En los manuscritos y ediciones menandreos por nosotros manejados en el presente trabajo se leen las variantes Sr 372, H, G, Spc 260, Spc Sem 263, S y P, asignadas al griego 827.

²⁷ $\chi\alpha\rho\iota\nu\ \lambda\alpha\beta\omega\nu\ \epsilon\upsilon\kappa\alpha\iota\rho\omicron\nu\ \epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\rho\omega\ \delta\iota\delta\omicron\nu$ B Γ *apud* Siegfried Jäkel (1964: 80) *et apud* Vatroslav Jagić (1892a: 20)

²⁸ En H se lee una sola sentencia completa (en escritura continuada en Semenov 1892:32), mientras que en G encontramos dos sentencias distintas, a pesar de que nos inclinamos a pensar que se trata de una sola, de modo que en G el escriba (o el editor) cometería un error de fragmentación.

Por primera vez en la sección de la antología de proverbios eslava que estudiamos aquí, la destinada a la palabra clave “tiempo”, los traductores proponen para la raíz griega *καίρ-* la raíz antiguo eslava *врѣм-*, que se yergue como la traducción usual de *χρονος*. Además, en estas traducciones eslavas debemos lidiar con la cuestión de la atribución a múltiples fuentes griegas. Tendemos a descartar el griego 824 citado como origen hipotético de los versos eslavos por algunos editores (Siegfried Jäkel 1964 : 80). Este proverbio comparte los lexemas griegos *χαριν*, “un favor/una gracia”, hasta cierto punto *ἀπόδος*, “habiéndolo devuelto”, y *εὐκαιρον* con las expresiones eslavas *бл(а)годѣтъ*, “un favor, una gracia”, *бл҃годѣ*, “un favor, una gracia/agradeciendo”, y *въ врѣмѣ ωτѣаждѣ*, “devuélvelo a tiempo”. Somos incapaces de rastrear el resto del proverbio griego 824, *φίλοις*, “a los amigos”, *ἐμ μερει*, en las fuentes eslavas preservadas.

Como contraste, los testimonios griegos Beta y Gamma sí son más fácilmente identificables en los manuscritos eslavos conservados para esta sentencia. El griego *χάριν* es un concepto de índole muy cristiana, muy bien atestiguado en griego del Nuevo Testamento por Frederick W. Danker (2009: *s.u.*), quien recoge los sentidos de : *a disposition marked by inclination to generosity, frequently unmotivated by worth of the recipient, generally in the context of divine beneficence, favor, -a benefit conferred freely as expression of good will, favor, grace, beneficence, blessing, -response to display of generosity, expression of requital, thanks*, entre otros significados.

En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), el antiguo eslavo proverbial *бл(а)годѣтъ* se utiliza en los sentidos de: “misericordia, gracia”, “acción de gracias, un bien”, “gratitud”, “virtud”, “agradabilidad”. El testimonio extraño en H, *бл҃годѣ*, podemos explicarlo como error escribano o editorial, donde la *τ* sobrescrita podría haber caído accidentalmente. Así, las versiones eslavas serían casi una traducción palabra por palabra de los griegos Beta y Gamma, salvo por el hecho de que *γοτοκοу* no resulta una traducción muy habitual de *εὐκαιρον*, “conveniente”.

En Frederick W. Danker (2009: *s.u.*), se recoge el término *εὐκαιρος* definido como: *well-timed, suitable, at the right time*. El antiguo eslavo *γοτοκοу* no constituye la traducción esperable del griego *εὐκαιρον*, atestiguado en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*) como origen del eslavo *оудобѣ*, “fácil, simple” (Cejtin 1999: *s.u.*). El lexema *γοτοкъ* se atiende también en Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*) en los sentidos de: 1. “preparado”, y 2. “útil, beneficioso, sano”.

En cuanto al complemento preposicional griego *ἐν καιρῷ*, “a tiempo, en el momento”, se refleja con adecuación en el antiguo eslavo *въ врѣмѣ - въ врѣмѣа*, “a tiempo”, de la misma forma que los eslavos *прїемѣ*, “tomado, recibido”, y *ωτѣаждѣ*, “da de vuelta”, se nos antojan traducciones ajustadas a los griegos *λαβὼν* y *δίδου*. Así las cosas, para

el griego atestiguado en Gamma y Beta: "Habiendo recibido un favor, devuelve un apropiado (favor) a tiempo", los traductores antiguo eslavos en Sr proponen: "Habiendo recibido un favor, devuelve un apropiado preparado (favor) a tiempo" (estáte preparado a devolver el favor?). Existe una cierta relación semántica entre "a tiempo" y "preparado", por lo que parece probable postular que ϣοτοκω tenga cierto sentido de lo conveniente o lo apropiado no reflejado en los diccionarios, a no ser por la idea del beneficio o la utilidad (segundo uso en Cejtlin 1999: s.u.).

En cuanto a los manuscritos H y G, observan todo lo estipulado más arriba para Sr, si bien llevan también a cabo una interpolación de un trozo de sentencia procedente de otra fuente menandrea eslava, independiente en los códices griego y antiguo eslavo de adscripción serbia²⁹. Como vemos a pie de página, la sentencia interpolada está vecina desde el punto de vista de la ordenación textual y de la temática, por lo que no es de extrañar que los escribas en H y en G combinen dos sentencias originariamente independientes en una sola. Tampoco resulta el primer caso en la antología proverbial eslava³⁰.

El proverbio griego 872 gira también alrededor de los conceptos de la generosidad a tiempo o de la gratitud oportuna. Los proverbios menandros eslavos cristianizan la mentalidad popular sobre la generosidad, la dádiva, la ayuda, marcando moralmente la acción de dar en la gratuidad (decencia). En Isaías 60:22 también se subliman los códigos de grandeza y pequeñez: "El pequeño vendrá a ser un millar, el más chiquito, una nación poderosa. Yo, Yahvé, me apresuraré a cumplir esto a su tiempo." (*Biblia de Jerusalén* 2009); en la variante rusa se advierte: От малого произойдет тысяча, и от самого слабого--сильный народ. Я, Господь, ускорю совершить это в свое время (*Texto Sinodal* 1876); el tiempo, en Menandro, puede trastocar los valores de nimiedad y magnanimidad. Creemos que los traductores eslavos con su propuesta de adaptación se mueven más en la línea sacrificial o humilde

²⁹ V. el serbio Sr 369 para el griego 825.

³⁰ V. algunas muestras de estos peculiares encabalgamientos de sentencias independientes: Sr 66, para los griegos 180 y 183, donde H y G son sentencias independientes; Sr 204, H y G para el griego 432; Sr 205 y G para el griego 434, donde los manuscritos menores Spc 139, Spc Sem 137, S y P combinan las traducciones de los griegos 432 y 434 como vemos:

ОУТАИТИ ДО КОНЦА НЕ НАДѢНѢА ЗЛА ЕН СЛОВЕИ ЛОУЧАНѢА Ѡ ТѢ НЖЕ ТИ СЛОВА НЕ ТАТЬ :~ (Spc 139)

ОУТАИТИ ДО КОНЦА НЕ НАДѢНѢА ЗЛА ЕН СЛОВЕИ (Ѡ) ЛОУЧАНѢА Ѡ ТѢ^т, НЖЕ ТИ СЛОВА НЕ ТАТЬ : (Spc Sem 137)

ОУТАИТИ ДО КОНЦА НЕ НАДѢ^тЕА ЗЛА ЕН СЛОВЕИ; ѠЛЧАИ^тЕА Ѡ ТѢ^т, НЖЕ ТИ СЛОВА НЕ ТАТЬ : (S)

ОУТАИТИ ДО КОНЦА НЕ НАДѢН ЗЛА ЕН СЛОВЕИ: ѠЛЧАИ Ѡ ТѢ^т, НЖЕ ТИ СЛОВЕ НЕ ТАТЬ : (P)

de Jeremías 45:5: “¡Y tú andas buscándote grandezas! No las busques, pues, aunque voy a traer la desgracia sobre todo ser viviente – oráculo de Yahvé-, a ti te dejaré la vida a salvo como botín, vayas adonde vayas.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa también escribe sobre esta idea de resignación por encima de cualquier súplica o petición: А ты просишь себе великого: не проси; ибо вот, Я наведу бедствие на всякую плоть, говорит Господь, а тебе вместо добычи оставлю душу твою во всех местах, куда ни пойдешь (*Texto Sinodal* 1876). El Menandro eslavo que sigue actualiza estas ideologías a su manera:

Ὡς μέγα τὸ μικρὸν ἐστὶν ἐν καιρῷ δοθέν. (872)

¡Qué grande es lo pequeño si se da en el momento oportuno!

Ѣки и велико малое приим тоуже дан'но ти. (Sr 380)

и велико и мало приѣмни тѣже дѣмоѡ. (H y G)

Ѣко велико тако и мало приимни тоуже даемо :~ (Spc 268)

Ѣко велико, тако и мало приимни тоуже дѣмо : (Spc Sem 271)

Ѣко велико, тако и мало приимни тоуже дѣмо : (S)

ка вели танно и мало приимни тоуже дѣмо : (P)

La traducción eslava se nos antoja muy libre, si acaso no nos hallamos mejor dicho ante una sustitución por otra fuente cristiana no menandrea, en lugar de una traslación, como pretenden algunos editores del corpus proverbial menandreo eslavo. El testimonio preservado en Sr parece, de todos modos, más cercano al origen griego que las demás lecturas, que se alejan en distintos grados del monástico griego. El antiguo eslavo **Ѣки и велико малое** refleja hasta cierto punto la expresión **ὥς μέγα το μικρον**, “qué grande lo pequeño”, donde el eslavo **Ѣки**, “tan, tanto”, se alza como la realización ortográfica del atestiguado en Cejtlin (1999: *s.u.*) **Ѣкы - Ѣкын**. Los antiguo eslavos **велико** (“grande”, “fuerte”, “alto”, Cejtlin 1999: *s.u.*) y **малое** (“pequeño, nimio”, “poco”, “corto”, Cejtlin 1999: *s.u.*) obedecerían a **μέγα** (*quantity, big, -with focus on degree or intensity*, Danker 2009) y a **τὸ μικρόν** (*small, short, little, -of quantity, little*, Danker 2009: *s.u.*) con la marca de determinación y sustantivación eslavas en la elección de la forma adjetival larga **малое**. En cuanto a la partícula **и** podemos sentirla como un énfasis del tipo de “incluso”, para fortalecer la idea de que hasta lo pequeño puede ser grande si te llega dado.

También podemos reconocer los griegos **ἐν καιρῷ δοθέν** en el antiguo eslavo **тоуже дан'но**, “lo dado gratuitamente”, donde **тоуже** se atestigua en Franz Miklosich (1862: *s.u.*) como la respuesta al griego **δωρεαν**, “gratis, inmerecidamente, en vano”, y al latino *gratis*. También en Ralja M. Cejtlin (1999: *s.u.*) se refiere la forma **тоуже** en los usos de: “como regalo, gratis”, que tampoco se corresponden con el griego **ἐν καιρῷ**, sino con el registrado también en Miklosich (1862: *s.u.*) **δωρεαν**. ¿Es lo regalado o lo gratis una adaptación de lo oportuno? Quizás

podemos especular con una lectura eslava hipotética de la fuente griega como * εὐκαιρῶς, de modo que, si la etimología griega quedase clara para el escriba eslavo, éste transformaría el “buen (ΕΥ) momento (καιρος) en el regalo, la ofrenda, el presente. Más fácil parece suponer una interferencia de otros dichos o fragmentos cristianos que combinen la noción de dar con la gratuidad: ΤΟΥΤΕ ΠΡΗΛΕΤΕ • ΤΟΥΤΕ ΖΕ ΔΑΔΗΤΕ, en Mateo 10: 8, Zogr., Mar., As., Sav., “de gracia recibisteis, dad de gracia”. Además, el escriba cristiano eslavo en Sr interpola una pronominalidad enfática ΤΗ, para asegurarse de dejar caer el dicho en un tú receptor que será el agradecido, en lugar de cantar el agradecimiento oportuno en abstracto, como hace el verso griego.

Estaría ausente de la traducción eslava atestiguada en Sr el griego ἔστιν, “es”, lo que nos sorprende, puesto que la elipsis de la cópula resulta una pauta habitual en la antología menandrea proverbial eslava y en las lenguas indoeuropeas³¹. Sí adquiere visos de rareza cuando en su lugar, aparece otra verbalidad eslava distinta del esperado * ѣтъ, es decir, el testimoniado прѣмѣ, “toma, acepta, recibe, coge” (Cejtlin 1999: s.u.). En nuestra opinión, esta forma de imperativo podría emanar de la influencia de otros proverbios, menandreos incluso, sobre la gratitud: ved griego Β, Γ λαβῶν, “aceptando”, al que se responde con el antiguo eslavo Sr 367 прѣмѣ, “recibido, aceptado, tomado”.

Los testimonios conservados en H y G emergen de Sr, de modo que la sustitución de акн ѡ велѣко малѡе por ѡ велѣко ѡ малѡ puede verse como un desentrañamiento del sentido oscuro de dos adjetivos antónimos vinculados sin que el escriba pueda comprender lo que los une, de ahí que plantee separarlos en dos sintagmas distribuidos por los enfáticos ѡ. La forma акн podría haberse perdido en el proceso de transmisión o ser definitivamente ignorada o puesta a confluir con ѡ. El participio pasivo de pasado se cambia por un participio pasivo de presente дѣмѡе, para establecer una concordancia con велѣко, малѡ, esta vez adjetivos sustantivados los dos, a los que дѣмѡе viene a calificar. El imperativo de adscripción serbia, el perfectivo прѣмѣ, se transforma en el imperfectivo o iterativo прѣмѣмѣ, sin cambios relevantes para el significado, pero en calidad de pista arquetípica, pues los manuscritos menores no van a seguir la variante imperativa H/G, sino la alternativa Sr, al proponer прѣмѣмѣ (v. más abajo).

El manuscrito menor Spc continúa con el proceso de cambios lingüísticos sobre los testimonios Sr, H y G. Así, identifica акн con el neutro ѡко, por tanto en cuanto se trata de formas sinónimas (Ralja M. Cejtlin 1999: s.u.), de modo que se fuerza a este último a formar parte de una estructura correlativa del tipo ѡко... тако, “tanto... como”. Los testimonios menores Spc Sem y S fragmentan esta estructura a ambos

³¹ V. la sección de la amistad, en la página 265.

lados de un signo ortográfico de coma, que no sabemos si añaden los traductores o los editores, además de indeterminar la forma adjetival larga ΔΑΪΜΟΕ, "lo dado", en ΔΑΪΜΟ, "dado". En última instancia, el manuscrito P transforma la estructura correlativa ИКО... ТАКО en ИКО...Н, "tanto... incluso", quizás sobre la base de Н y Г И...Н, "tanto...como", pero muy probablemente también porque comete el error anticipatorio ΤΑΙΝΟ, "misteriosamente", que emana de una fusión del equivocado ΤΑΚΟ, "tanto", con el porvenir ΤΟΥΝΕ, "gratis". A pesar de todos estos matices diferenciales que distancian a las traducciones eslavas más y más de la fuente griega, podemos todavía obtener un sentido general donde el dar a tiempo y el dar incondicionalmente se relacionan.

El proverbio griego 9 retorna a la consideración de la gratitud oportuna, y lo proponemos junto con el ya mencionado verso 872, dada la elevada imbricación temática entre el verso anteriormente comentado y el que vamos a analizar a continuación; para colmo de complicaciones, editores como Siegfried Jäkel (1964: 83) plantean que la sentencia eslava puede llevarnos a reconstruir una fuente griega perdida, de modo que no podemos asociar el proverbio eslavo atestiguado a ningún origen griego real. Los contenidos generales giran en torno al agradecimiento. La exploración de la receptividad con propiedad moral forma parte de Hebreos 12:28: "Por eso, nosotros, que recibimos un reino incommovible, hemos de mantener la gracia, y mediante ella, ofrecer a Dios un culto que le sea grato, con respeto y reverencia." (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso aporta: Итак мы, приемля царство непоколебимое, будем хранить благодать, которою будем служить благоугодно Богу, с благоговением и страхом (*Texto Sinodal* 1876):

Ὡς μέγα το μικρόν ἐστὶν ἐν καιρῷ δοθέν. (872)

¡Qué grande es lo pequeño si se da en el momento oportuno!

Ἀπαντα καιρῷ χάριν ἔχει τρυγώμενα. (9)

Todo lo que se cosecha en el momento oportuno es agradecido.

Ὡς ἡδὺ τὴν χάριν λαβεῖν ἐν καιρῷ. (63, 1)

СЛАДКО ЇСТЬ БЛ(А)ГОД(Ѣ)ТЬ ПРИѢТИ ВЪ ВРѢМѢ. (Sr 392)

СЛАКО Ё БЛГОДѢ прїати въ врѣмѧ. (H)

СЛАДКО ³² ЁСТЬ БЛГТЬ прїАТИ КО ВРЕМѧ. (G)

СЛАДЪКО Ё БЛГОДѢТЬ ПРИАТИ КО ВРЕМѧ :~ (Spс 279)

СЛАДЪКО ЇѢ БЛГОДѢТЬ ПРИАТИ КО ВРЕМѧ ÷ (Spс Sem 282)

СЛАДЪКО Ё БЛГОДѢТЬ ПРИАТИ КО ВРЕМѧ ÷ (S)

La cuestión atributiva resulta peliaguda aquí, además de que echamos en falta la versión eslava de P, no transmitida. Si tomamos en cuenta el griego 872 tras el análisis del verso precedente, nos apercibimos de que ni la

³² Apud Viktor V. Semenov (1892: 32) in mss. legitur СЛАДНО.

actual Sr 392 ni las demás variantes eslavas se adaptan tan bien como lo hicieran las anteriores Sr 380, H/G, Spc, Sem y S a pese a que compartan lexemas como *бл҃гоуаѣ*, “la gratitud, el favor”, y *прїати*, “aceptar, recibir”, con sus primas eslavas, y a pesar de que respondan mejor al griego que nos ocupa en esta sección *ἐν καιρῷ*, “a tiempo”, con los antiguo eslavos *въ врѣмѣ* - *въ врѣмѣ* - *во времѣ*, “en el momento”, que el anterior *тоуиѣ*, “gratis”. En todo caso, podemos aceptar de alguna forma que el griego *ὡς μέγα τὸ μικρόν*, “qué grande lo pequeño”, podría haberse adaptado libérrimamente en el antiguo eslavo *гладко*, “dulce, agradable”, a juzgar por la combinación usual, ya asistida en esta sección, de universos semánticos como los reflejados por *гласѣ*, “dulzura”, *мало*, “poco”, el placer y la parquedad, o también en virtud de una consideración de lo espiritualmente grandioso (*великѣ дѣнь*, literalmente “gran día”, designa la Pascua eslavo ortodoxa, Cejtlin 1999: s.u.) como jubiloso o placentero desde el punto de vista espiritual. Pero carecemos de pruebas fehacientes para estos tipos de asociaciones entre los semas no codificados en los diccionarios.

El griego *δοθεν*, “se da”, podría haberse revertido en la noción de recibir, *прїети*, “aceptar”, íntimamente ligada con el dar en el ámbito cristiano, si recordamos mandamientos como el de Mateo de no hacer al prójimo lo que no queramos que nos hagan a nosotros, si bien tendría que haber atravesado también por una transformación gramatical del participio de pasado en un infinitivo, bastante improbable como cambio lingüístico; la cita de Mateo 5:43-45 dice así: “Habéis oído que se dijo: ‘Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo’. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos.” (*Biblia de Jerusalén* 2009). La versión rusa escribe: Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных. (*Texto Sinodal* 1876).

El griego *ἐστιν*, “es”, halla una adecuación certera en el antiguo eslavo *ѣтъ*, “es”, a pesar del inconveniente de que constituye uno de los pocos términos literales con el griego (además de la expresión *въ врѣмѣ*) y de que resulta demasiado común su interpolación en el corpus. Acaba por dar al traste con todos nuestros esfuerzos por atribuir el proverbio eslavo al griego 872 la irrupción de la forma *бл(а)гоуаѣтъ*, que ya no podemos obtener de ningún lexema atestiguado por 872. De ahí que consideremos más sabio postular la independencia de estas traducciones eslavas con respecto a la forzada fuente griega 872.

Si contemplamos el proverbio griego existente 9 como otro origen hipotético de esta sentencia eslava en todas sus recensiones, la situación atributiva de las traducciones eslavas en análisis ahora no mejora. En efecto, podemos ver en el griego 9 $\kappa\alpha\iota\rho\tilde{\omega}$ el antiguo eslavo къ крѣмѣ . El griego $\chi\alpha\rho\iota\nu \xi\chi\epsilon\iota$, “tiene una gracia” (es agradecido), podría de alguna manera haberse reinterpretado en el antiguo eslavo $\text{ѡ(а)год(ѣ)тъ прїѣти}$, “recibir un favor”, por la misma razón que antes unía las dos caras del dar y del recibir en una misma moneda, y que ahora junta la recepción con la dádiva en un mismo amor incondicional al prójimo que arraiga en la mentalidad cristiana. Sin embargo, el texto griego predica la frase “tiene gracia” del griego $\acute{\alpha}\pi\alpha\nu\tau\alpha\ldots \tau\rho\upsilon\gamma\omega\mu\epsilon\nu\alpha$ (en Frederick W. Danker 2009: s.u., se recoge el infinitivo $\tau\rho\upsilon\gamma\alpha\omega$ en los usos de: *gather in ripe produce, -harvest (grapes)*, entre otros significados), que no se reflejan de ningún modo en las traducciones eslavas, a no ser que queramos verlos en ѡладѣко , en tanto que la “cosecha” como “dulzura, dulzor” de la tierra, donde podemos recordar también la imbricación semántica proverbial de las amarguras de la tierra (la agricultura) con alguna dulzura³³.

En suma, ni el aforismo 872 ni el monóstico 9 nos convencen demasiado como fuentes originarias de las traducciones eslavas que comentamos aquí, como tampoco satisfacen a los editores, que deciden reconstruir 63,1 a partir de los testimonios eslavos. No obstante, sí podemos analizar la conceptualización de къ крѣмѣ - $\epsilon\nu \kappa\alpha\iota\rho\tilde{\omega}$ - $\kappa\alpha\iota\rho\tilde{\omega}$ como una oportunidad “nueva”, aún no explorada. De acuerdo con Gerhard Kittel (1976 III: 457) $\kappa\alpha\iota\rho\varsigma$ como término para designar el tiempo, denota también un espacio corto de tiempo, como sucede en *Hippocr. Praeceptiones*, 1, donde lo temporal se da como ejemplo de una sanación que tiene lugar en un cierto periodo, ocasionalmente: $\chi\rho\acute{o}\nu\omega$, $\xi\sigma\tau\iota \delta\epsilon \eta\nu\iota\kappa\alpha \kappa\alpha\iota \kappa\alpha\iota\rho\tilde{\omega}$.

En el proverbio eslavo en análisis къ крѣмѣ podría ser visto de un modo similar, puesto que insta a retribuir o agradecer a la gente cuando se recibe el favor, en un cierto periodo de tiempo determinado o un tramo temporal. Kittel (1976 III: 457) subraya que $\kappa\alpha\iota\rho\varsigma$ puede también analizarse como un punto en el tiempo o un evento histórico, a la manera de Polibio 5, 33, 5. Incluso menciona a nuestro Menandro, donde estima que el tiempo se cuenta como un momento favorable. Así, el tiempo dista de ser sólo una prolongación o un curso, una edad o una estación del año, y se torna más bien un punto propiciatorio, similar al sentido en que otro lexema más ajeno al corpus menandreo, $\omega\rho\alpha$, “hora, tiempo”, que se utiliza en la *Odisea* (Kittel 1976 III: 455). En la ideología cristiana, recalcamos que, por supuesto, el tiempo favorable o propiciatorio se proyecta hacia la intemporalidad de Dios.

³³ V. Sr 105 y G asignadas al griego 262.

La noción de tiempo conveniente reaparece en el proverbio griego 550, un monóstico sobre la protección del huésped, pese al grado de merecimiento de esta defensa. Esta mentalidad cristiana eslavo ortodoxa arraiga ya en el sentimiento popular que espejea en refranes como los compilados por Dal' (Adrianova Perec 1972: 17), contrario al ofensor y proclive al ofendido: “A los que ofenden, el juicio de Dios” (Обидающим бог судья), o “Juzga Dios a quien ofende a alguien” (Суди бог того, кто обидит кого), de ahí que el texto menandro que ahora presentamos incite a no pecar contra el extranjero, por encima de las circunstancias (ocasión) o del merecimiento (dignidad o indignidad del huésped). De un modo similar, en el contexto evangélico también hallamos proverbios sobre la necesidad de no desdeñar o conculcar a persona alguna, puesto que todos los seres humanos estamos sometidos a una misma fortuna³⁴. En Lucas 6:41 se escribe: “¿Cómo eres capaz de mirar la brizna que hay en el ojo de tu hermano y no reparas en la viga que hay en tu propio ojo?” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa escribe: Что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревно в твоём глазе не чувствуешь? (*Texto Sinodal* 1876) donde las nociones del hermano o de lo ajeno podrían devolvernos al huésped protagonista del proverbio a examen, aquel al que se protege contra todo pronóstico de la ocasión:

Ξένον ἀδικήσης³⁵ μηδεποτε καιρον λαβων. (550)

Nunca ofendas a un huésped, si tienes la ocasión de hacerlo.

Страннаго не ѡбид(и) никогдаже, аще и достоннѣ юсть. (Sr 218)

странна' не ѡбиди никогдажѣ аще ти ѣ доѣнно е. (H)

Страннаго не ѡбиди никогдаже. аще ти ѣ достѡнно е. || (G)

Esta sentencia se analiza ampliamente en la sección de la tesis destinada a la injusticia³⁶. El padre eclesiástico Justino en la *Primera Apología* escribe: “Cuando estamos juntos permanecemos uno para el otro en todas las cosas, y ayudamos a todo el que sufre todo lo que podemos, y estamos juntos en armonía. Rezamos al Creador del universo a través de Su Hijo Jesucristo y a través del Espíritu Santo por todas las cosas que recibimos” (Grube 2005: 145). Desde el punto de vista patristico, se postula una alianza humana en el padecimiento, que en nuestro proverbio se especifica en el buen trato al invitado. En una línea similar y con atención a la clemencia como forma de virtud, San Basilio el Grande nos recuerda que “El pan que no usas es el pan del hambriento. Las vestimentas que cuelgan de tu armario, son las vestimentas de la persona desnuda. Los zapatos que no te pones, son los zapatos del que va descalzo. El dinero que guardas, es el dinero del pobre. Las obras de caridad que no haces, son las injusticias

³⁴ Cf. manuscrito eslavo G para el griego 470.

³⁵ ἀδικήσεις *codd. apud* Siegfried Jäkel (1964: 64) *et apud* Vatroslav Jagić (1892a:12).

³⁶ Páginas 323-326.

que cometes.” (Grube 2005:142-143). La ofensa hacia el huésped, expresada en el proverbio grecoeslavo de Menandro, se contextualiza dentro de la descripción de San Basilio de la negación de ayuda o limosna. Al describir esta actitud ofensiva o injusta, el teólogo quiere fomentar en alguna medida las mismas cosas que nuestros copistas proverbiales, la protección del ofendido o desfavorecido. De un modo similar, Teófilo de Antioquía escribe: “El profeta Isaías nos dice que no deberíamos, como algunos piensan, amar sólo a nuestra propia gente; más bien deberíamos decirles a quienes nos odian e injurian: ‘Sois nuestros hermanos’. Y el Evangelio dice sin más, ‘Ama a los que te odian e injurian’.”³⁷ (Grube 2005: 146). La protección frente a la injuria, imperiosa en el verso menandro, cobra la forma de amor en el padre Teófilo y se hace extensiva a los que no son familiares, cercanos o lejanos. Esta familiaridad la podríamos reanalizar en la figura del huésped de nuestra sentencia. La ofensa en combinación con la piedad, no aplicada necesariamente al huésped proverbial, sino al conjunto de la humanidad, reaparece en las palabras de San Agustín: “De todas las obras de caridad con las que podemos obtener perdón por nuestros pecados, no hay ninguna más grande o prevalente que perdonar de voluntad a quienes nos han ofendido” (Grube 2005: 144). El invitado resulta una excusa para que el cristiano bueno practique la fe, de acuerdo con la visión patrística recogida por Origen de “Celso contra los cristianos” (Grube 2005: 146): “Dicen que Dios ha sido enviado a los pecadores. ¿Qué quiere decir esto? ¿Es que no ha sido enviado a los que están libre de pecado? ¿En qué consiste entonces el pecado? ¿En no haber pecado tal vez? Si alguien dice en alta voz un pecado y se vuelve humilde, consciente de su maldad, Dios lo aceptará”. Estas palabras de Celso compiladas por Origen pueden devolvernos hasta cierto punto el sentido del verso grecomenandro, desde el punto de vista al menos de que existe el pecado y la posibilidad de cometerlo, de ahí que los copistas de Menandro insten a esquivar la ofensa, sea donde sea que aparezca (en la interacción con el huésped, por ejemplo).

Los versos eslavos se hacen eco de la característica hospitalaria preceptiva para el alma ortodoxa, si bien realizan algún ajuste de traducción. La ofensa al huésped entronca con la errancia del mendicante y la protección cristiana del desprotegido. El huésped integra la familia cristiana. Dentro de la organización familiar o doméstica, de las gentes propias y de los amigos y hermanos, se contemplan también los seres visitantes, los de fuera, los ajenos, es decir, los extranjeros, ya que forman parte de los presupuestos morales cristianos eslavo ortodoxos relacionados con el valor cardinal de la hospitalidad. El griego ξένος se emplea en griego del Nuevo Testamento en los sentidos de: *relating to what is*

³⁷ Este pensamiento puede estar detrás de la reelaboración ideológica de los proverbios Sr 206, H, G, Spc 141, Spc Sem 140, reelaboraciones de la fuente griega 448, sobre la necesidad de causar dolor al que nos duele y amar al que nos ama, donde los eslavos amarán por doble al que nos causa dolor.

normally outside one's immediate experience, -strange, unusual, -as noun: stranger, -with focus on the dispenser of hospitality host, an apparent shift in the meaning of ὁ ξένος made possible by the fact that the host and the beneficiary are in a reciprocal relationship of relative 'strangeness'. (Frederick W. Danker 2009: s.u.). Entre los significados del término acopiados por Danker, destacamos el último de intercambio entre el huésped y el hospitalario, como se manifiesta en Romanos 16:23: “Os saluda Gayo, que me hospeda, y toda la Iglesia. Os saludan Erasto, tesorero de la ciudad, y Cuarto, nuestro hermano.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa ofrece: Приветствует вас Гаий, странноприимец мой и всей церкви. Приветствует вас Ераст, городской казначей, и брат Кварт. (*Texto Sinodal* 1876). Resulta más que probable que el traductor eslavo piense en la conmutabilidad de los roles del acogedor y del refugiado en un contexto cristiano donde impera la fusión con el prójimo hasta la carne propia.

El eslavo *страннин* se registra en Sreznevskij (1989: s.u.) también en este último sentido examinado en Danker (2009: s.u.) del que ofrece acogida. Sreznevskij también cita Romanos 16:23. Además, el lexicógrafo aporta las significaciones de: “extranjero, viajero”, y de “pobre, mendicante” (aunque Sreznevskij duda en la traducción exacta de este sentido, y anota *бедняк* entre signos de interrogación). Para el ámbito léxico de la extranjería o del viaje aporta un ejemplo de Mateo 27:7: “Después de deliberar, compraron con ellas el Campo del Alfarero, para dar sepultura en él a los forasteros.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en la versión rusa leemos: Сделав же совещание, купили на них землю горшечника, для погребения странников; (*Texto Sinodal* 1876). Parece que la noción del extranjero queda aquí más general, menos delimitada, no alude tanto en específico al prójimo necesitado de protección. Sí referiría a la connotación más determinada del miserable el ejemplo rescatado por Sreznevskij (1989: s.u.) del *Patéricon de Sinaí* del siglo XI, donde se escribe: Показа, странниче, немощь свою, “Enseñando, oh miserable, mi enfermedad”. El universo semántico del que pide clemencia en esta glosa entronca perfectamente con el extranjero proverbial menandro al que privar de la ofensa, a pesar de los pesares (en toda circunstancia).

El griego *καίρῳ* se analiza en el texto griego como: “tiempo conveniente”, de modo que obtenemos una lectura similar a: “No ofendas a un extranjero, (incluso) encontrando un tiempo conveniente”. La idea de la conveniencia o propiedad convierte a *δοῖσθαι* (*δοῖσθαι* en Ralja M. Cejtlin 1999: s.u., se atestigua en los sentidos de: “merecedor, digno de”) en una traducción justa, a pesar de que no se vincule directamente con el griego *καίρῳ*, sino con el griego *αἰσῶς*, “valorable, merecedor” (atestiguado en Frederick W. Danker 2009: s.u., como: *in manner that does honor to, with genitive of the entity honored by the behavior cited in the context, -worthily*). Para el traductor cristiano, la idea de ofender (ser injusto con) a un huésped en cualquier condición, no sólo en la conveniente, resulta problemática, de ahí que introduzca la concesiva *ἵνα*

El proverbio griego 630 expresa la idea del tiempo como maestro, en una función de lo temporal que ya fuera predicada del griego χρόνος. En esta ocasión, nos encontramos más con la ocasión puntual, que con la continuidad del tiempo, o con el Padre de todas las cosas, el sabio viejo arquitecto (Panofsky 1962: 74). En el entorno proverbial bíblico las circunstancias de la vida (que pueden ser leídas como ocasiones) también se vuelven un semillero de aprendizaje de Proverbios 6:23: “Porque la orden es lámpara y la enseñanza luz, y son camino de vida las reprimendas que corrigen” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el paralelo ruso escribe: ибо заповедь есть светильник, и наставление-- свет, и назидательные поучения-- путь к жизни (*Texto Sinodal* 1876):

МНОГИМЪ ВРЕМЯ БЫВАЕТЪ ОУЧИТЕЛЬ. (G)

Erwin Panofsky (1962: 73) interpreta el *καίρος* en sus manifestaciones iconográficas como lo opuesto al griego *αἰών*, el principio divino de creatividad divina e inagotable. Al mismo tiempo, *καίρως* también se define por su diferenciación de *χρονος*. Panofsky (1962: 71) revisa cómo se percibe iconográficamente a este Dios en la modernidad, con los únicos atributos identificables de avanzada edad y con una guadaña. En el Renacimiento y en el Barroco, se le representa alado y sobre todo desnudo. A su guadaña y a su hoz se le añaden un reloj de arena, o una serpiente o un dragón sacudiendo la cola, o un zodiaco. A menudo camina con muletas. Según asegura el historiador (*ibid.*), ninguno de estos atributos se encuentran en la representación clásica o tardoantigua

493

del tiempo, donde imperan las nociones de *καιρος*, “instante”, y *αιων*, “duratividad”.

El primero tiende a fundirse con la imagen de la Fortuna, de ahí también que en latín el sustantivo *occasio* sea femenino, como bien apunta Erwin Panofsky (1962: 72). *Καιρος*, “la ocasión, la oportunidad”, ya ha sido revisada desde el punto de vista de su imagen artística en comentarios a proverbios menandros anteriores dentro de esta sección. El griego *αιων*, “el tiempo eterno”, se conecta con el culto a Mitra y se dibuja como una figura de alas espantosas con cabeza de león y garras leoninas también, rodeado estrechamente por una serpiente gigante o con una llave en cada mano, o bien se pinta al Dios órfico Fanes. Traemos a colación estas dos facetas del tiempo, porque son las que van a desembocar en la configuración del Padre Tiempo, *χρονος*, a la que probablemente está respondiendo el *ερμης* sentencioso en esta instancia proverbial.

Así pues, Erwin Panofsky (1962: 73) explica cómo el griego *χρονος* pasa a fundirse con el latino *Krónos*, el Saturno romano, el más viejo y el más formidable de los dioses. Como patrono de la agricultura, normalmente lleva una guadaña, y como miembro más senil del panteón grecorromano, era profesionalmente antiguo también, y cuando se pasó a identificar a las divinidades clásicas griegas con los planetas, Saturno se asocia con el más alto y más lento de todos. Cuando el culto religioso se desintegra y se sustituye por la especulación filosófica, advierte Panofsky, la similitud fortuita entre *χρονος* y *Krónos* se reclama como prueba de su identidad. El autor apostilla que aunque no idénticos, sí tienen algunos rasgos comunes.

A nosotros para el marco proverbial cristiano de Menandro, nos interesa el atributo agrícola, que lo vincula con una realidad más terrenal y le da cercanía y sencillez, puesto que en la Patrística se recuerda cómo la maestría no está sólo en los de alto rango social, como los ricos, quienes, según San Juan Crisóstomo en su *Discurso sobre los falsos lectores* (Varvara P. Adrianova Percec 1974: 8), se “llenan con la riqueza de posesiones y se ciegan, y ya ni ellos mismos aprenden, ni rigen a otros” (наполнишася богатством имения и ослепоша, да уже ни сами учат, ни иным велят). El *Izmaragd* (Percec 1974: 9) se asienta en San Pablo para proponer creer en la “gente simple” (простым) que se encuentra sin más en los pastos, si enseñan “el bien” (добро). En Lucas 2:18 las palabras anunciadoras de los pastores enseñan maravillas desde la humildad también: “y todos cuantos lo oían se maravillaban de lo que los pastores decían” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa ofrece: И все слышавшие дивились тому, что рассказывали им пастухи (*Texto Sinodal* 1876). Por el contrario, el *Izmaragd* (Percec 1974: 9) juzga ácidamente a los “sabios elevados” (высокомудруствующих), que necesitan “muchos libros” (многих книг) y busca la “sabiduría de la tierra” (земной мудрости). Recomendaba incluso confiar la “buena enseñanza” (доброе учение) a los “simples, sencillos” (простым), es decir, los que no tienen un cargo espiritual. La sabiduría práctica de la

ocasión anida en los simples, no en los rebuscados. En el proverbio menandro en análisis, la ocasión se posicionaría entonces más próxima al Padre tiempo agrícola de las representaciones más primigenias (llanas), que a un viejo gótico o un león.

Si consultamos el análisis de este lexema griego en sus vertientes no bíblicas, en Gerhard Kittel (1976 III: 457), nos damos cuenta de que en la Grecia clásica había una deidad relacionada con el tiempo, cuyo nombre era *καῖρὸς*. No queremos decir con esta referencia que en el fragmento sentencioso menandro que comentamos ahora se aluda a ella, si bien subsiste una humanización-deificación, según el punto de mira, de la ocasión. De acuerdo con Gerhard Kittel, cuando *καῖρὸς* se manifiesta, surge una batalla de auto conquista contra *ἡδονή*, el placer, de modo que la persona debe obedecer a su poder. Dios llama a los humanos a juicio, incluso aunque se hayan librado de las demandas de *καῖρος*. Estas demandas contribuyen a la formación del carácter a diario. *Καῖρος* puede verse aquí como el fin moral necesario que uno conoce en virtud de su razón. En el texto proverbial que nos ocupa, podemos sentir el mismo vínculo entre la necesidad y el fin educativo. Gerhard Kittel (1976 III: 457) menciona en un contexto similar a éste la veneración de *καῖρος*, que se contará más tarde entre las deidades, y para la que se compone un himno de *laudatio* en *Pausanias* V, 14, 9. De todos modos, el culto a esta deidad queda ya fuera del alcance de esta tesis.

El proverbio griego 646 abunda también en una suerte de idea de la edificación o la enseñanza que se contienen en la ocasión. El aprendizaje resulta un valor en el entorno didáctico religioso proverbial de la etapa eslavo ortodoxa. La ocasión lleva a aprender hombría, como reza el Menandro griego e intenta reproducir o adapta libremente el traductor eslavo. En la literatura edificante cristiana investigada por Varvara P. Adrianova Perec (1972: 38) en distintas misceláneas aforísticas, también pueden enseñar las circunstancias vitales, y se insta a poner cuidado en lo que uno hace, porque repercute en su persona: “Según cómo recojas la madera, así arderá” (Кто что сажал, то и вырастет), en compilación de A.I. Bogdanov, donde aprendemos de las propias acciones u oportunidades de la vida, que nos exige, por ejemplo, prestar atención en la recogida de la leña para el hogar:

Πολλοὺς ὁ καιρὸς ἄνδρας οὐκ ὄντας ποιεῖ. (646)

La ocasión hace hombres a muchos que no lo eran.

Многи худолаже време створиће мѡже. (Sr 317)

многи худолѡжда время сотвори мѡжа. (H y G)

La cualidad edificante va alojada en el tiempo u ocasión, oportunidad o momento, que se refleja esta vez con el antiguo eslavo *врѣме*. La traducción eslava nos parece, no obstante, problemática por otros motivos que comentamos. La palabra eslava *худолажа*, acopiada en los

manuscritos H y G, crea cierta confusión en el lector. Nos explicamos el extraño vocablo por una reinterpretación posible a partir de un hipotético título originario sobre la forma **многи** que habría caído durante la transmisión, a saber: **многи^{жа}**, que se integra en el siguiente conjunto proverbial supuestamente: * **многи^{жа} хѣдогы время сотвори мѣжа**, “el tiempo hará a menudo un hombre experimentado”. Esta versión se aproximaría de algún modo al griego real: “El tiempo convierte (en) hombres a muchos que no lo eran (todavía hombres)”. La forma **многижа**, “a menudo”, debería ser leída así toda junta. De esta forma, mi hipótesis es que la lectura original fuera **мѣногы ... мѣже**, “a muchos hombres”, como leemos en la fuente griega. Un escriba ulterior malinterpreta **мѣногы**, “muchos”, porque está separado de **мѣже**, “varones”, y propone un lógico **жа** como pensamiento posterior que sobrescribe. Este error se gesta tal vez cuando los signos sobrescritos se colocan tras la palabra incorrecta. Un escriba aún más tardío, al no entender **жа** (puesto que se halla dividido de **мѣногы**), lo “corrige” en **же**.

Los diccionarios nos ofrecen la siguiente información en torno al término polémico: en Franz Miklosich (1862: *s.u.*), **χουδολλαжа**, “nadería, nimiedad”, equivale al griego **ουδαμνος**, “nimio, fatuo, prescindible”, y al latín *contentibilis*. En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*) no se atestigua esta forma. En Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), el antiguo eslavo **χουδολλαжа** se utiliza en el sentido del ruso **ничтожный**, “nimio”. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*), el griego **ουδαμνος** se define como: *worthless, good for nothing*. En cierto sentido, podemos postular que el escriba eslavo suaviza el griego **ουκ οντας**, “que no es (hombre)” (demasiado rotundo negar la humanidad donada por Dios y reafirmada en Jesucristo), en la idea de lo inútil, inservible. Tal nivel de nihilismo sería imperdonable en los monjes eslavos que, si niegan al hombre, incurren casi en herejía. En su lugar, el monje eslavo elige la autohumillación de la inservibilidad como una suerte de humildad que aplicar a su trayectoria vital monástica.

Aún así, surgen objeciones a los análisis planteados más arriba para servir a esta traducción eslava. Existe la partícula antiguo eslava **жа** que equivale a **же**, pero aparece sólo después de los pronombres. El ruso **хѣдогы** (H y G), “experimentado”, constituye una unidad léxica arcaica que se vuelve obsoleta, de modo que se habría malinterpretado aquí (en Sr), pasando de **г** a **л**, debido a una confusión ortográfica de una letra por parte del escriba. De ahí que **χουδολλαже** pueda considerarse sin más una falsa interpretación, con el cambio en consonancia de **мѣжа** a **мѣже**. En general, la sintaxis griega se altera para clarificar el sentido global del antiguo eslavo. Por último, percibimos que la fuente eslava Sr 317 aparece seguida del proverbio eslavo Sr 318³⁹, donde, como descubrimos en la

³⁹ V. Sr 318, H y G, como traducciones del griego 866.

nota al pie de página, en los manuscritos de adscripción rusa H y G, la partícula οὐκο, “pues”, indica que tal vez haya una conexión lógica entre estas dos sentencias que en el manuscrito de adscripción serbia y en los originales griegos aparecen separadas, independientes.

El proverbio griego 734 evoluciona de la habilidad didáctica previa provista por el tiempo, a la impermanencia de las cosas en los cambios infligidos por la ocasión. Se nos antoja esta sentencia una incitación velada a la sensatez en las reacciones emocionales, como la que se aloja en diversos textos proverbiales edificantes del entorno popular o folklórico, en compilación de Pavel Simoni (Perec 1972: 36): “Por la tarde se asoma el llanto, y por la mañana la alegría” (Вечер водворится плач, а завтра радость), donde los momentos del día pueden ser percibidos como ocasiones cambiantes también del estado de ánimo:

Ταχισθ' ὁ καιρὸς μεταφέρει τα πράγματα. (734)

La ocasión hace cambiar muy rápidamente los asuntos.

Скоро вѣѣме прѣмѣнитъ дѣла. (Sr 280)

ѣскорѣ вѣѣма прѣмѣнѣ дѣло. (H)

вскоре вѣѣма прѣменѣтъ дѣло. (G)

Los traductores eslavos conservan el contenido filosófico griego e incluso reflejan ὁ καιρὸς como вѣѣме. Esta sentencia no conlleva cambios serios de traducción, sino sólo modificaciones leves de número, que llevan del plural griego τα πράγματα, “los asuntos”, al singular en H y G дѣло, como ya hemos anotado al pie de página en esta misma sección. Sr conserva la lectura original con дѣла, “los asuntos”. La transformación numérica se debe quizás a que los traductores quieren conservar el paralelismo con вѣѣма, la ocasión, singular. Por lo demás, descubrimos que en Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), el griego ταχὺς, “rápido”, se define como: *of motion, quick, swift, fleet, -of thought and purpose, quick, rapid, hasty, -so of actions, events, quick, rapid, sudden*. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) se atestigua la forma griega ταχιноς, “rápido, veloz”, que se traduce con el eslavo скоръ, “rápido, veloz”. Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.) recoge el verbo вѣскорити, en equivalencia con el griego ταχυνω, “urgir, acelerar, precipitar, apresurar”, y en el uso eslavo de “acelerar, hacer más rápido”. Así las cosas, tanto el adverbio de Sr скоро, “rápidamente”, como las formas de H y G вѣскоре, “aceleradamente”, responden con eficacia al griego ταχὺς.

El verbo прѣмѣнитъ como traducción del griego μεταφέρει, “hace cambiar”, tampoco necesita demasiadas explicaciones. En Geoffrey W. Lampe (1968: s.u.), este lexema se define como: *1. a.move to a different place, transfer, of methem-psychosis, of soul of Christian, b.translate, borrow, transfer to a different subject, discussion, 2.transfer differently, miscopy*. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el

eslavo прѣмѣнити, "cambiar", se corresponde con el griego ἀλλάττω, "cambiar, modificar", "intercambiar", que en Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) se define como: *make other than it is, change, alter*. A pesar de que el griego μεταφέρει no se traduce con el antiguo eslavo прѣмѣнити, sino con los antiguos eslavos приводити, принести ("conducir, traer", Cejtin 1999 : s.u.), nos mantenemos de alguna manera en la órbita léxica del movimiento que puede entroncar así con el cambio. Izmail I. Sreznevskij (1989 : s.u.) puede confirmar esta noción al presentar los significados de измѣнити, "cambiar, modificar", "traicionar, ser infiel", перемѣнити, "mudar, cambiar, variar", para el proverbial прѣмѣнити, "cambiar, modificar, mudar, cambiar, variar", "traicionar, ser infiel".

Desde el punto de vista conceptual, el tiempo se relaciona en alto grado con el movimiento, como ya notamos para el griego χρόνος. En Geoffrey W. Lampe (1968: s.u.) se indexan los siguientes usos para καιρος (que también irían en la línea del movimiento) en el ámbito del Nuevo Testamento: *in general, season, time, 1. fit time, opportunity, 2. of the present age and age to come, 3. of ages of history, 4. of time compared with eternity*. De acuerdo con estas definiciones de la ocasión o el tiempo que aporta Lampe (1968: s.u.), deducimos que el proverbio menandroo refleja el tiempo conveniente o la oportunidad con propiedad, y que este punto momentáneo puede compararse con la eternidad. De todos modos, la elección de un más general вѣ́ме para referir un tiempo más específico que podría reflejarse también con los eslavos: година, "hora", годъ, "año", лѣ́то, "edad" (Istrin 1930: s.u.), no empaña la significación de la conveniencia del tiempo, la oportunidad de la ocasión.

El tiempo conveniente se transforma en el proverbio griego 690 en la antónima inoportunidad o inconveniencia de la palabra dicha a destiempo. Varvara P. Adrianova Perek (1972: 32) recapitula diversos proverbios aparecidos en diferentes misceláneas, por ejemplo en el refranero popular aunado por Dal', donde se pretende limitar las conversaciones (quizás por inoportunas, como en el texto menandroo en análisis): "Ata la lengua corto" (Держи язык короче), "Mucho parloteo no conviene" (Много баить не подобает); además, en las *Pčela* (Perek 1972: 33) se transcribe un proverbio atribuido a Plutarco que abunda en las consecuencias de un verbo inoportuno: "Ni los pájaros saciados pueden volver a comer pronto, ni la palabra que vuela de tu boca, la puedes regresar y comértela" (Ни птицы упущены скоро можеши опять яти, ни слова из уст вылетевша, възвратити можеши и яти):

Ρῆμα παρὰ καιρον ῥηθεν ἀνατρέπει βιον.⁴⁰ (690)

Una palabra dicha inoportunamente trastorna una vida.

Бесѣды⁴¹ на дльзѣ быкающе измѣнеть жизнь. (Sr 322)

⁴⁰ Ρῆμα παρὰκαιρον τον ὄλον ἀνατρέπει βίον *apud* Vatroslav Jagić (1892a: 18).

⁴¹ *In mss. legitur* бесѣды *apud* Vatroslav Jagić (1892a: 18)

Desde el punto de vista ideológico, este proverbio asume el postulado griego del carácter inapropiado de ciertas palabras o conversaciones. La traducción del griego ῥῆμα (*a communication consisting of words, frequently with nuance of importance or special significance, statement, pronouncement, declaration, -a matter, thing, event*, Danker 2009: s.u.) con el antiguo eslavo бесѣды (“palabra, discurso, conversación”, Cejtin 1999: s.u.) conforma una buena traducción (*Crónica de Amartolos*, Vasiliij M. Istrin 1930: s.u.). De cualquier modo, lo que nos preocupa aquí reside en el reflejo del griego παρὰ καιρὸν, literalmente “más allá del tiempo”, que se modifica en el antiguo eslavo на дълзѣ, “para largo, durante mucho tiempo”. En Frederick W. Danker (2009: s.u.), el griego παρὰ se atestigua en los sentidos de: *from (the side of), -with, in association with, -in the presence of, among, beside, next to, near, -in contrast to, -in preference to, -beyond, in reference to engagement in unnecessary enterprise*. En efecto, seleccionamos el uso de más allá descrito por Danker para el proverbial παρὰ en colocación semántica con καιρὸν. La traducción eslava esperable, como se atestigua en la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: s.u.) habría sido неподходящи, “improcedente”, неуютныи, “inoportuno, inconveniente”.

El antiguo eslavo долъзѣ, “largamente”, se relaciona en Ruben I. Avanesov (1990: s.u.) con el adverbio долго, “largo”, concebido en tanto que duración del tiempo. En este último sentido, долго puede reinterpretarse como длиннии, “largo”, un periodo, un intervalo, un espacio de tiempo. Si interiorizamos reflexivamente los comentarios de Gerhard Kittel (1976 III: 455-464) sobre καιρός, la expresión griega παρὰ καιρὸν se refiere más a un momento en el tiempo, la ocasión, en oposición al tiempo expandido reflejado en el eslavo на долго. De esta forma de la palabra griega dicha inoportunamente se pasa a las conversaciones durables y extensivas eslavas, que contradicen el voto de silencio monástico, de ahí que se sostenga quizás que cambian la vida para mal (v. más abajo).

En cuanto al verbo griego ἀνατρέπει se define en Frederick W. Danker (2000: s.u.) como: *to cause something to be overturned, cause to fall, overturn, destroy, -to jeopardize someone's inner well-being, upset, ruin*. Observamos aquí el matiz de la devastación o la ruina. El antiguo eslavo измѣнѣти se atestigua en Ruben I. Avanesov (1990: s.u.) en los usos de: “aniquilar, destruir”, “librar, desembarazar”, sentidos que confluirían con el griego ἀνατρέπει, “arruinar, devastar”, aunque el verbo eslavo no sea el equivalente directo. De cualquier modo, en los manuscritos eslavos preservados se refieren los verbos измѣнѣть-измѣнѣтъ, que se corresponderían respectivamente con los infinitivos atestiguados en Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), измѣнѣти (“cambiar,

modificar”, “traicionar, ser infiel”), *измѣнѣнѣ* (“cambiar, sustituir, reemplazar”, “mudar, cambiar, alterar”). Si nos fijamos en los significados de cambiar con los matices negativos de la alteración o de la traición o infidelidad, podemos establecer el nexo con el griego *ἀνατρεπει*-trastorna.

En suma, la expresión griega *παρα καιρον* origina una serie de cuestiones que afectan al sentido general de la traducción, de modo que mantenemos algunas dudas sobre lo que realmente traducen los copistas eslavos: ¿Hay una estigmatización de hecho negativa en el cambio eslavo? ¿son las palabras o conversaciones percibidas como elementos religiosos litúrgicos en el antiguo eslavo, de modo que la negatividad de “para largo, durante mucho tiempo” debería repensarse en un entusiasmo hacia las Escrituras o la homilía, que pueden transformar una vida en la buena dirección? ¿Es sólo el griego *παρα καιρον* el que alude a lo inconveniente o inmoderado, y no el eslavo *на долѣ*, que indicaría sólo la duración del tiempo?

El proverbio griego que sigue expresa la levedad del ser, la impermanencia del tiempo una vez más, de modo que *καιρος* se puede tomar en el sentido fatalista o material. En las obras edificantes de la literatura medieval eslavo ortodoxa, como el *Izbornik de 1076* (Adrianova Perec 1972: 35) se recoge un proverbio que también se expresa sobre los cambios de la vida, en torno a las polaridades de la tristeza y la alegría, en permanente movimiento, huyendo a unos y llegando a otros: “Y ambas cosas se pueden ver en dos vecinos: unos organizan una boda, y los otros lloran a un muerto: incluso este llanto es vano, un día lloran y mañana se deleitan” (И се яве видети в дѣвоих суседех – у сих сватьву творять, а у других мрътвыца плачють ся: и тѣ же плачь суетьны – дньсь плачють ся, а утро упивають ся). En la compilación aforística *Pčela* (Perec 1972: 35-36) también se recuerda cristianamente la transitoriedad de las emociones, en boca de Gregorio de Nacianzo: “Ni en la pena te desesperes de la gloria, ni en la gloria te enorgullezcas” (Ни при печали отчаися славы, ни при славе гордися). El entorno bíblico de Salmos 46:3 aporta una perspectiva distinta del cambio, el llamamiento velado a la fe en la divinidad inamovible y (con)movedora, que quizás tuvieran también en mente los eslavos con la copia del proverbio que introducimos ahora: “Por eso no tememos si se altera la tierra, si los montes vacilan en el fondo del mar.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en el cotejo ruso leemos: посему не убоимся, хотя бы поколебалась земля, и горы двинулись в сердце морей (*Texto Sinodal* 1876):

ροπαῖς δε καιρῶν και μεταβολαῖς παντα ἀλλασσεται.

(*Comp. I* 30 *apud* Jäkel 1964: 88)

todo cambia con las oscilaciones y las mudanzas de las circunstancias.

Ροπαῖς τα παντα μεταβολαῖς τ' ἀλλασσεται. (43, 1)

todo cambia con las oscilaciones y mudanzas.

ВЪ ЧАСѢ ВЪ ІЕДИНѢ ТЪЧНЮ ПРѢМѢНАЮТЬ. (Sr 255)
 В' ЧАСѢ БГЪ ЕДИНЪ ТОЧЮ ПРЕМѢНАЕТЪ. (H y G)

Las traducciones eslavas preservan la idea de la circunstancialidad del tiempo, pero lidian con varios asuntos textuales que comentamos. En primer lugar, los proverbios eslavos se atribuyen a dos fuentes griegas ligeramente distintas. Nosotros las relacionamos más con la Comparación de Menandro y Filistión que con el apéndice de Jäkel (1964: 125, 88). Además, en el verso que podemos considerar más cercano al griego *Comp. I 30*, la combinación ῥοπαῖς...παντα, quizás se reanaliza en el antiguo eslavo ВЪ ЧАСѢ ВЪ ІЕДИНѢ, "en la hora en conjunto". En la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: s.u.), se traduce la forma griega ῥοπη, "la inclinación de la balanza", con el eslavo часъ, "hora, tiempo". En Geoffrey W. Lampe (1968: s.u.), el griego ῥοπη se define como: *1. turn of the scale, weight, 2. met. propensity, inclination, a. n. divine nature immutable, b. belonging to angelic nature, c. an unstable element in human nature, sometimes towards evil, 3. motion, a. any slight movement, b. flow of water, c. of the changes and chances of earthly life, d. met. expression, act, 4. make-weight, any weight placed in the scale, 5. met. casting weight, decisive influence, help, 6. frequently of divine help*. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), el antiguo eslavo ЧАСЪ se recoge en los sentidos de: "tiempo, hora, temporada". Podemos sentir la conceptualización del tiempo en el sentido material, sea que aluda a la inclinación de la balanza, sea que refiera a los cambios y oportunidades de la vida terrestre, como se cifra en Lampe (1968: s.u.). En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) se atestigua el uso ВЪ ЕДИНѢ, en el sentido de "en conjunto"; si bien en Sr tenemos ВЪ ЕДИНѢ. Podemos sospechar de un error ortográfico, donde un originario * ВЪ ЕДИНѢ sería el reanálisis del plural griego παντα, "todo".

El griego καιρῶν podría ir reflejado en el antiguo eslavo ТЪЧНЮ, en la utilización "temporal" atestiguada en Cejtin (1999: s.u.): ТЪЧНІѢ, "sólo". Los griegos μεταβολαῖς, "con oscilaciones", y ἀλλασσεται, "cambia", se harían confluir, tal vez por redundantes en un único ПРѢМѢНАЮТЬ, "cambia", que al no ser medio o reflexivo (impersonal) nos deja con la necesidad de un sujeto. El pronombre reflexivo, al situarse al final de la sentencia, podría, no obstante, haber caído con facilidad. La ausencia de un sujeto podría haber conducido a la cristianización en H y G de la preposición ВЪ en БГЪ, "Dios".

Así pues, en la traducción eslava conservada en H y G, notamos un cierto pánico a la traslación del sentido material de la noción del tiempo como determinante de los cambios, de manera que quizás los copistas releen los griegos ῥοπαῖς, "las horas", καιρῶν, "sólo", τα παντα, "el todo", desde la perspectiva de un tiempo instantáneo que relaciona el elemento inestable de la naturaleza humana (μεταβολαῖς,

ἀλλάσσει-прѣмѣняєть) con la naturaleza divina e inmutable (el Juicio Final). Cejtin (1999: s.u.) cita el ejemplo pertinente a este sentido: α ο δὲ ἡν τὸ μὲν ι ο ἡ γὰρ • ἡ κὲ τοῦ κε ηε κὲ τῶ, en Marcos 13:32, Zogr., Mar., “Mas de aquel día y hora, nadie sabe nada,” (*Biblia de Jerusalén* 2009).

Con esta información, podemos sospechar que los traductores, en lugar de interpretar πάντα como въ єдинѣ, "en conjunto", reanalizan въ, "en", en богу, "Dios", y lo hacen concordar con єдинѣ, "único, sólo", en función de adjetivo: "Dios único". H y G leerían: "En la hora Dios único sólo cambia", frente al serbio: "En hora en conjunto (el todo) sólo cambia". En cualquier caso, resulta un análisis un tanto especulativo, además de que podría ni tratarse de una traducción a partir de la fuente menandrea actual. Recordamos sentencias eslavas en el corpus menandreo de temática parecida, que podrían estar interfiriendo en el aforismo en análisis⁴², también sobre la propensión o la inclinación a los cambios o las transformaciones.

Conclusiones

Los traductores eslavos de Menandro manejan la concepción griega del tiempo de maneras distintas a lo largo del corpus de sentencias traducidas o interpoladas. Prefieren traducir el griego χρόνος con la palabra врѣмѧ, "tiempo", allí donde el tiempo saca a la luz la verdad, con la interpolación eslava de "largamente" (Sr 12 y G), o en sentencias donde el tiempo lo revela y lo lleva a la luz todo (Sr 305, H y G), o clarifica lo oculto sin más (Sr 366, H y G, donde en antiguo eslavo el tiempo no es sujeto sino circunstancial: врѣмѧ); se propone también врѣмѧ para reflejo de χρόνος, donde el tiempo es juez (Sr 285, H y G), desarrollo del espíritu (reinterpretación del tiempo como juez en Sr 266, H, G, Spc 245 y Spc Spc Sem 248), o revelador del justo (Sr 373, H, G, Spc 261, Spc Sem 264), donde el tiempo se intuye breve para la ira de los amantes (Sr 289, H y G) o para la mentira (Sr 375, H, G, Spc 263, Spc Sem 266), donde el tiempo se considera consejo (Sr 269, H y G) o curación (Sr 291, H y G). El tiempo griego χρόνος puede ajustarse en el día eslavo que se le niega al perezoso (Sr 13, G, Spc 7, Spc Sem 7), o puede ignorarse cuando aparece predicado del carácter (Sr 137, H, G, Spc 114, Spc Sem 115, S y P); estas constituyen máximas eslavas, no obstante, de atribución difícil o imposible al griego.

Algunas veces los adaptadores eslavos también eligen врѣмѧ como traducción del griego καιρος, "oportunidad", (que excepcionalmente se traduce con el eslavo дѣло, "asunto", en una sentencia sobre la medida del momento: Sr 170, H y G, o como достоинѣ, "digno", en un verso sobre la

⁴² V. Sr 258, H y G como traducciones del griego 689.

ocasión de la ofensa del huésped: Sr 218, H y G), especialmente cuando hay un vínculo con el destino o la oportunidad, allí donde la ocasión enseña (es maestra, como en Sr 300, H y G) o convierte a muchos en hombres (Sr 317, H y G), o donde se relaciona con los cambios externos ajenos al hombre (Sr 280, H y G). En última instancia, la traducción del griego *χρονος* con el eslavo *вѣмѣ* preserva la interpretación del tiempo como continuidad, más que como momento puntual, como sanador o revelador a su paso.

La expresión griega *παράκαιρος*, "fuera de tiempo, inconveniente" aparece en sentencias sobre el placer inconveniente y dañino: Sr 133, H, G, Spc 112, Spc Sem 111, S y P, donde los antiguos eslavos plantean la generalización de la impropiedad en el ámbito semántico del mal *лнх- зл-*, o en producciones gnómicas sobre las palabras inoportunas: Sr 322, H y G, donde el antiguo eslavo propone *на дѣзѣ быбѣице* para la pintura de la inconveniencia.

Los sintagmas griegos *εὐκαιρον* y *ἐν καιρῷ* ocurren en versos sobre el instante oportuno para la retribución del favor: Sr 367, H y G, o el momento apropiado para dar: Sr 380, H, G, Spc 268, Spc Sem 271, S y P, o el tiempo oportuno para agradecer lo cosechado: Sr 392, H, G, Spc 279, Spc Sem 282, S. Estos lexemas griegos se suelen traducir con el antiguo eslavo *вѣ вѣмѣ*, "en el momento", salvo en el caso de la grandeza de lo pequeño dado en el momento oportuno, donde los antiguos eslavos no traducen la noción de la ocasión procedente, y donde sospechamos que estamos ante una sustitución más que una traducción.

De manera excepcional el griego *χρονος* se vierte en una ocasión con el antiguo eslavo *днн* (donde se condenan los días del perezoso: Sr 13, G, Spc 7, Spc Sem 7, que la reindexamos en esta recapitulación por la dificultad atributiva que entraña). En general, las traducciones eslavas preservan la distribución semántica *χρονος-καιρος* en un solo término antiguo eslavo *вѣмѣ*, salvo en aquellos casos en los que *καιρος* se usa en plural en la fuente griega, o dentro de un término griego que incluye a *καιρος* como raíz de un lexema compuesto con las preposiciones *παρά-*, *εν-*, *εὐ-*.

El antiguo eslavo *вѣз лѣпоты*, "indecente, indecoroso, impropio", traduce al griego *ακακαιρος*, "inoportuno, fuera de tiempo" (así en proverbios donde se incita a la huida de lo censurable o inoportuno: Sr 378, H, G, Spc 266, Spc 269, S y P, donde la fuente griega es virtual, o de la risa inconveniente: Sr 50, H, G, Spc 45, Spc Sem 44, S y P). ¿Puede tratarse de una moralización leve llevar lo hecho a destiempo a la órbita semántica de lo obrado innecesariamente?

Otras veces son las raíces antiguo eslavas *лнх-*, *зл-*, "mal", las que reflejan este lexema griego (en proverbios donde se critican los excesos alimenticios, como Sr 64, G, Spc 63, Spc Sem 62, con la problemática de fragmentación y atributiva ya analizada). Podemos incluso aventurarnos a

registrar el griego ῥοπαῖς, “con inclinaciones”, en el antiguo eslavo вѣчасѣ, “en la hora”, en la cual el tiempo adquiere los visos de hora final donde el cambio resulta conjunto (Sr 255, H y G).

A modo de síntesis, podemos ver que los monjes eslavos sienten el tiempo como aviso, muestra e iluminación, como un entreverado de elementos condenatorios del mal e inspiradores del bien y de la confesión del pecado, impulsores de la verdad; así por ejemplo se desprende de una amonestación al poderoso asignada a Isócrates en *Pčela* (Perec 1972: 61); a pesar de que no incluya la palabra tiempo específicamente, sí nos viene bien para resumir la aproximación de los copistas eslavo ortodoxos al tiempo: “Que no espere nadie que, al haber recibido poder, se va a ocultar que peca hasta el final. Si en su vida se aparta de las palabras salvajes, y al final llega a la verdad, confesada con temor y sobre todo callando” (Да не надеется никто же, улучив власти, яко утаяться прегрешенья его до коньца. Аще при своем животе уиде жестька слова, но последи приде на нь истиньна, с дерзновеньем проповедаема, а преже молчима).

Podemos cerrar esta sección con un sabor de boca sobre el tiempo en ligazón absoluta con el final de los días de inmoralidad (secretos potencialmente perversos, mentiras), la revelación o el apocalipsis (lo oculto sale a la luz o todo se revela), con el juicio o el correctivo (el tiempo juzga y es maestro). Ideológicamente nos remitimos a la percepción del Juicio Final en autores cristianos afincados en la mente religiosa rusa desde los tiempos de Efrén el Sirio: el miedo a la divinidad impulsa a los cristianos a vivir en un futuro perpetuo. Fedotov (1966 II: 84) suscribe estas percepciones de la inmanencia en virtud de lo trascendente en el Sirio:

For the Last Judgement it was Ephrem the Syrian, the preacher of repentance, who contributed most of its gloomy colors. It belongs to the common fund of Christian myth: the cosmic cataclysm, the trumpets, the throne of the Judge, the river of fire before it, and the opened books. One feature must have seemed particularly bitter given the Russian feeling of blood kinship: ‘Nobody will help there; neither father his son, nor mother daughter, nor one brother another, but every one will bear his own burden waiting for condemnation’.

Los traductores eslavos tal vez insten a la inconveniencia (inoportunidad) moral de la ofensa del huésped, porque va a estar tan desasistido como uno mismo ante el palmario proceso último del ser humano. Puesto que el fin del mundo en la percepción medieval rusa emanada de *Izmaragd* se precede de tiempos de ingente corrupción social y cósmica, no nos extrañan los aforismos menandreos que le niegan los días al perezoso o aquellos que avisan misteriosamente del cambio de todas las cosas. De nuevo Fedotov (1966 II: 84-85) nos viene bien para resumir las ideas subyacentes en los monjes responsables del Menandro eslavo en torno al tiempo:

In a sermon of Pseudo-Ephrem the stress is placed on ecclesiastical decadence. He predicts ‘invasions of the heathen, the turmoil of the people, disorder in churches, misconduct of priests; they will serve only their flesh and not take care of things spiritual; the abbots likewise; the monks will be covetous of banquets and lawsuits, irritable and living far from their holy father’s rule; the prelates will fear the persons of the great, take bribes in courts, do wrong to orphans, fail to protect widows and the poor. Unbelief and fornication will dwell among men...’.

El tiempo en el que se desvelen todas estas inmoralidades en que quizás vive parte del monacato asedia y preocupa a los escribas menandreos esclavos, que insisten en la gratitud a tiempo o en el alivio del extranjero por encima de lo circunstancial, o en la evitación de la mofa malsana, inapropiada otra vez.

El tiempo puede así intuirse profético en los proverbios esclavos asignados a Menandro, y también satírico y autocrítico de la casta sacerdotal. Además se reviste de una veta de amenaza a las inmoralidades generalizadas, a través de este temor que se yergue como una especie de incitación al arrepentimiento por las culpas personales (Fedotov 1966 II: 85-86):

This is the limit of moral perversion. Thus far men have been agents of their own calamities. But here there is introduced an offended God, who punishes social disasters with cosmic ones. Mother Earth will now suffer together with her children. It is God Himself who speaks [en *Izmaragd*]: [...] And there will be no laughter nor tale-telling among you or any devilish amusements...

La risa se vuelve, como en los proverbios menandreos, inoportuna. Los ejemplares gnomológicos menandreos que parecen ocuparse en la descripción del tiempo como piedra de toque del carácter o como maestro o juez atento, problemáticos en las versiones esclavas, precisamente en su problematicidad podrían entrañar una visión del movimiento temporal como dramatización de la muerte y énfasis en el prospecto humano de dolor futuro, en el más puro estilo de *Izmaragd* (1966 II: 87), por ejemplo en extractos de la vida de San Juan el Piadoso:

here demons detain in the air a soul trying to rise to heaven, and, ‘if they make certain that it performs their will they do not allow this poor soul to go further’ In another excerpt of Greek provenance we find an interesting and rather rationalistic idea that ‘the very passions and desires which a man indulged in during his life transform themselves into evil demons and, having cruelly fettered the poor soul of a sinner, will lead it, crying and sobbing bitterly, to a dark and fetid place where sinners are kept in expectation of the

day of Judgment'. The painful crisis of the parting of soul and body is described (...).

Así pues, las oscilaciones y mudanzas con que todo cambia a su tiempo debido en el Menandro eslavo sentencioso remiten una vez más al *Izmaragd*, tal como lo menta y analiza Fedotov en la cita previa.

Con todo, el tiempo no sólo amenaza, promete también, por ejemplo, curación, como símbolo velado de la salvación. Se trata de una visión estoica o paciente del sufrimiento, a la manera de la registrada en el *Izmaragd* como la alude Fedotov (1966 II: 92-93):

From this ascetic point of view, which sees in illness a positive value, to seek help in medicine is a sin. 'The men of our time, when in illness, abandon God and invite magicians (*volkhvy*), physicians and wizards'. The preacher makes no distinction between wizard and physician. 'What are you doing, o man, resorting to men who cannot help themselves!'.

El hecho de que los escribas eslavos vindiquen la potencia curativa (¿de la ira o de la enfermedad?) de un tiempo porvenir, podría conectar con el rechazo de cualquier tipo de ciencia humana, eclipsada por el poder divino.

En efecto, la cristianización del Menandro eslavo restringe, si se eleva la sanación definitiva a la divinidad, cierto tipo de expresiones barrocas sobre el lado mortífero del tiempo como juez, de modo que el historiador ruso (1966 II: 89) considera la otra cara de la finitud a raíz de su aproximación historicista al *Izmaragd*:

the Church insisted upon constant meditation on death as means of moral education through fear. We find a very witty saying in the *Izmaragd* in this connection: 'If there were no death we should eat one another; if we did not expect the Judge we should not hope for salvation'. If one of the lessons of death was the fear of retribution after earthly life, the other was the deprecation of earthly goods which obstruct salvation (...) 'Examine, lords and judges, and dread God, you merciless and hardhearted. Come and see how we are being disintegrated, look into coffins and see one who was once a King or a prince...

De este nihilismo retórico alrededor del tiempo se desprende que hayamos escogido para obertura y hebilla de la sección un verso menandro que, a pesar de su oscurantismo atributivo, apela al tiempo como juez (agudeza) atento de todo (de todos los asuntos).

“Todos queremos ser ricos, pero no podemos.”

Menandro (siglo IV a.C.)

Riqueza

Los traductores eslavos enfrentan diversos términos griegos para denotar la riqueza: πλουτος, “bien, riquezas”, κτήμα, “lo obtenido, una pieza de propiedad, posesión”, “una cosa” (plural), χρήματα, “las cosas que uno usa o necesita, bienes, dinero”, κερδός, “ganancia, ventaja”. Entre estas palabras, las más frecuentes nos parecen πλουτος, κτήμα, χρήμα. El peso de estas voces griegas y su incorporación eslava a través de los vocablos fundamentales БОГАТСТВО - ИМѢНІЕ, nos abren a una serie de implicaciones que ocupan parte de los objetivos analíticos que abrigamos al crear una sección como ésta. Comenzamos por examinar la traducción del griego πλούτος, uno de los términos más relevantes en la elucidación del concepto clave “riqueza” en el corpus eslavo de las sentencias de Menandro. ¿Qué significa bizantina y eclesiásticamente el griego en cuestión?

En Evangelinus A. Sophocles (1914: s.u.), πλουτος se define como *wealth*, en plural οἱ πλουτοὶ, *the riches* (Plutarco, Filón). El mismo autor recoge también un uso neutro, τὸ πλουτος, que identifica en su significado con la forma masculina. Se utiliza, entre otras instancias, en la literatura religiosa que sigue: en Pablo, en Efesios 1:7 (“En El tenemos redención mediante Su sangre, el perdón de nuestros pecados según las riquezas de Su gracia”, *Biblia de Jerusalén* 2009) y también en Efesios 2:7 (“a fin de poder mostrar en los siglos venideros las sobreabundantes riquezas de su gracia por su bondad para con nosotros en Cristo Jesús”, *Biblia de Jerusalén* 2009).

Frederick William Danker (2000: s.u.) atestigua ὁ πλουτος en las significaciones que siguen: 1. *Abundance of many earthly goods, wealth, donde recoge el subuso, leading souls (astray)*, 2. *Plentiful supply of something, a wealth, abundance, fig., ext. Of 1, w.gen.of thing*. También recoge las utilizaciones genitivas en Romanos 11:12: “Y si su caída ha sido una riqueza para el mundo, y su mengua ha supuesto una riqueza para los gentiles, ¡qué no será su plenitud!” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la vertiente rusa escribe: Если же падение их-- богатство миру, и оскудение их-- богатство язычникам, то тем более полнота их. (*Texto Sinodal* 1876). Se trata de nociones diferentes de la riqueza, entendidas como: *an abundance of benefits for the world, for the gentiles*. Danker (*ibid.*) aporta también la connotación de la riqueza en la línea de: *Of what God or Christ possesses in boundless abundance*.

Geoffrey W. Lampe (1968: s.u.) define esta misma voz a través de seis significados básicos: 1. *In gen., ref. mutual obligations of rich and*

poor, 2. Responsibility for its right use, 3. As morally indifferent, 4. Its moral dangers; wealth which debars from Kingdom of God identified with spiritual infirmities; pursuit of it as idolatry; wealth regarded as blessing under Old Covenant, poverty under New, even in Old Testament chief heroes were poor; wealth despised by those influenced by monastic example, 5. Not to be personified as a god, as pagan art suggests, 6. Spiritual; of wealth of divine grace.

Nos interesa conocer en especial la faceta teológica que Gerhard Kittel (1976 VI: 327) desgaja de la concepción de las riquezas y del rico anidada en el Nuevo Testamento. De acuerdo con este autor, la actitud hacia la riqueza en Marcos y en Mateo cambia con respecto al Antiguo Testamento. En el periodo temprano de esta obra bíblica, la evaluación de las riquezas o de los ricos no parece una cuestión muy prominente, si tenemos en cuenta, tal como hace notar Kittel (1976 VI: 323) que los grupos léxicos de la pobreza, *πενής* y *πτωχός* gozan de una frecuencia mucho mayor. En el periodo profético llega la crítica de la riqueza, por un cambio en los presupuestos sociales (Kittel 1976 VI: 324):

the prophetic criticism of wealth presupposes sociological and social relations very different from those of the earlier period. [...] alongside a great host of poor and deprived had arisen a relatively small stratum of plutocrats and aristocrats [...] the score of the criticism is the theologically based repudiation of this process because of such social consequences as forced labour, the enslaving of fellow-countrymen, and the depriving of widows, orphans and the poor of their rights.

Si nos fijamos en el proverbio griego 104 y su traducción eslava en vertientes varias, encontramos quizás alojada allí una visión más deudora del Nuevo Testamento, como puede ser la encontrada en Lucas (según comenta prolijamente Kittel 1976 VI: 328). El autor evangélico se expresa sobre la riqueza en tanto que división entre ricos y pobres. Maneja más bien el ser rico, *πλουτέω*, que la riqueza en sí, *πλούτος*, que solo se atestigua una vez en este evangelista (Lucas 8:14 ofrece en ruso: а упавшее в терние, это те, которые слушают слово, но, отходя, заботами, богатством и наслаждениями житейскими подавляются и не приносят плода; *Texto Sinodal* 1876). En castellano se escribe: “Lo que cayó entre los abrojos son los que han oído, pero las preocupaciones, las riquezas y los placeres de la vida les van sofocando y no llegan a la madurez.” (*Biblia de Jerusalén* 2009). A juicio de Gerhard Kittel (1976 VI: 328), esta distinción en el santo entre la riqueza y el ser rico (cito) *raises the question whether the πλούσιοι are not more than mere possessors of material goods* (“lanza la cuestión sobre si los ricos no son más que meros poseedores de bienes materiales”). Los aforismos grecoeslavos del Sabio Menandro que llevamos ahora a examen entroncan con este tipo de tradición evangélica:

Βουλομεθα πλουτεῖν παντες, ἀλλ' οὐ δυναμεθα. (104)

Todos queremos ser ricos, pero no podemos.

В'єи хѡцємѣ б(о)гатѣти, нѣ нє вѣзѣможємѣ. (Sr 31)

вєи хѡцємѣ богатѣти нѣ нє мѡжємѣ. (G).

вєи хѡцємѣ бѣатѣти нѣ нє можємѣ :~ (Spс 25)

вєи хѡцємѣ бѣатѣти, нѡ нє можємѣ : (Spс Sem 24)

Los traductores eslavos se nos antojan fieles al verter el monástico griego, por tanto en cuanto se quedan en la línea ambigua de denuncia de la riqueza material o de conciencia triste de la pérdida espiritual del ser humano que dista de ser rico anímicamente. Los copistas interpretan el griego πλουτεῖν, "enriquecerse", con el antiguo eslavo богатѣти, "ser ricos". En Rajla M. Cejtin (1999: s.u.) богатѣти se define en los usos eslavos de: "enriquecerse" (ruso богатеть), y de "ser rico" (быть богатым). Desde el punto de vista trascendental, el ser rico en este planeta implica que uno le debe todo a la divinidad, y que si uno no es rico en esta tierra significa quizás que sí lo va a ser en la vida celestial. Así pues, el eslavo богатѣти se yergue como una forma de permanecer más cerca de la divinidad cuando uno habla de cosas susceptibles de materialización.

En este entendimiento de la riqueza como vulnerable también de considerarse espiritual, conectamos los proverbios analizados con el registro folklórico hallado en Pavel Simoni (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 21): "Al rico la angustia, y al pobre la alegría" (богатомъ пакость, а убогому радость). La tradición proverbial del refranero popular o de las compilaciones medievales influye en la bifurcación entre los destinos de ricos y pobres¹. El círculo literario edificante medieval eslavo ortodoxo puede ayudarnos a reforzar la teoría de un eslabón irónico de la avidez humana que interviene en la gestación del proverbio analizado; el *Izbornik de 1741* de A.I. Bogdanov (Adrianova Perec 1972: 21) colecciona los dichos sobre la capacidad de convicción del pobre y del rico: "La palabra del rico la ponen en el evangelio, y la del pobre no entra ni en el abecedario" (Богатого слово – в евангелие кладут, а убогого – и в азбуку не годится), así como en torno a los posibles de pobres y ricos de cara a las fiestas: "El rico trae lo que quiere y el pobre, lo que puede" (Богатый носит, что хочет, а убогий – что может).

La diferenciación entre ricos y pobres se acusa además en las antologías fraseológicas populares reunidas por Dal' (*ibid.*): "En (casa del) rico hay cien rublos, pero en la del pobre hasta los restos se escapan" (У богатого сто рублей лежит, а у бедного остальной бежит), o "Al rico le va como quiere, al pobre como se comporte" (Богатый ест, как захочется, убогий – как доведется). En definitiva, la suerte más positiva de los ricos se halla tal vez en el origen del proverbio menandro sobre la voluntad

¹ V. también la sección destinada a la fortuna, en las páginas de esta tesis 374-376.

generalizada del ser humano de enriquecerse, ya que los ricos, en apariencia al menos, llevan una vida mejor.

Este se nos antoja el lugar apropiado para referir la tradición tardía del Antiguo Testamento (Kittel 1976 VI: 324), donde la riqueza aparece sobre todo en la literatura sapiencial, en Proverbios o Sirac. En Proverbios 14:20 se enseña la admiración del rico y la marginación del pobre: “Aun al compañero le es odioso el pobre, el rico tiene muchos amigos.” (*Biblia de Jerusalén* 2009), con el paralelo ruso: Бедный ненавидим бывает даже близким своим, а у богатого много друзей (*Texto Sinodal* 1876). Esta percepción social la intuimos en gran medida a partir del proverbio recién analizado. Las perspectivas de la literatura proverbial bíblica sobre la riqueza material las apunta Kittel (1976 VI: 324) con gran fortuna:

What the Wisdom Literature has to say about the question of riches is mostly drawn from practical experience. A man becomes rich if he is economical, industrious and strong and refrains the wickedness. The fruits of wealth are security, friends, honour, peace, a full and happy life. Though riches are valued and approved, their dangers are not missed. Wealth leads to self-importance and to the pride which goes before a fall. It also leads to trust in riches, even though one cannot take them into the grave. There is a great danger of entering a crooked path in the pursuit thereof. Wealth is only a relative good inferior to many others (health, a good name, wisdom). It also carries with it disadvantages (sleeplessness and care) unknown to the poor.

Así pues, la máxima menandrea comentada, con su observación del deseo de riqueza global, frente a la incapacidad extensiva de prosperar, podría constituir una amarga ironía, aún lejos de una etapa del cristinismo más tardía, donde se prefiere sin duda la pobreza terrenal, en virtud de las recompensas de la eternidad.

El proverbio griego 182 también contiene el verbo *πλουτεῖν*, empleado esta vez en su forma de infinitivo sustantivado y desde un llamamiento altruista a compartir. El verso trata sobre la generosidad o la compasión hacia el prójimo. En la compilación miscelánea *Pčela*, la ayuda al necesitado por parte del pudiente se alza como un imperativo ya familiar. Así, en boca de Demóstenes (Adrianova Perec 1972: 65) encontramos el aforismo que escribe: "Merece la pena amar no a aquellos que son abundantes y elevados, sino también a los que viven en la miseria sin justicia" (Достоинно есть миловати не тех, иже суть насилници и вьсхищаютъ, но иже бес правды оубожишася) :

Δύναται τὸ πλουτεῖν καὶ φιланθρώπους ποιεῖν. (182)

La riqueza puede hacer también personas generosas.

Можетъ б(о)гатѣство м(н)л(о)стивы створи́ти и д(оу)шелюбѣнѣ. (Sr 68)

Можетъ бога́тство млѣвы сотвори́ти любащамъ бг. (G).

Las dos versiones eslavas traducen το πλουτεῖν, "los bienes, la riqueza", dentro de la esfera semántica de la raíz бог-. Una vez más subsiste tal vez una visión del hecho de "ser rico", o bien como emanada esa riqueza de la divinidad, o bien como bienes pertenecientes al mundo ultraterrestre. Uno de los asuntos primordiales de la traducción se halla en el reflejo del griego φιλανθρώπους, "generosos", con los eslavos Sr д(оу)шелебнѣ, "misericordiosos", y el más alejado G любѣща бѣа, "amantes de Dios". Mientras que Sr se nos antoja un buen esfuerzo de verter la noción griega de filantropía, G parece más una cristianización donde la única generosidad posible se transforma en el amor a Dios, en lugar del aprecio a las almas. De cualquier modo, tanto Sr como G cristianizan al añadir la palabra м(н)л(о)стивы, que no está presente en el texto griego. Si miramos el diccionario de Franz Miklosich (1862: s.u.), мнлостивъ tiene los siguientes equivalentes griegos: ελεημων, "piadoso, gracioso (lleno de gracia)", οικτιρμων, "misericordioso", y latino: *misericors*. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), esta misma voz se atestigua como: 1. "caritativo, misericordioso" (en ruso милосердный), "cariñoso, zalamero, dulce" (ласковый), y 2. "pío, piadoso" (набожный).

En referencia al sustantivo serbio д(оу)шелебнѣ, Franz Miklosich (1862: s.u.) proporciona las siguientes equivalencias griega: φιλοψυχος, *loving one's life too well; hence cowardly, dastardly, fainthearted* (Liddell y Scott 2007: s.u.), y latina *animarum amans*. El tono de la palabra resulta eminentemente negativo. El compuesto eslavo no se encuentra atestiguado en Ralja M. Cejtin (1999). En Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.), se recoge la forma antiguo rusa дшелебнѣин, que no es con exactitud el lexema propuesto por el manuscrito de adscripción serbia: д(оу)шелебнѣ. Creemos que el escriba serbio o bien comete un error ortográfico, o bien utiliza una variante dialectal que hasta la fecha no podemos probar², o bien crea un neologismo, voluntaria o involuntariamente (a raíz del error ortográfico). En todo caso, se trata de una forma bastante transparente en su etimología, sea en su versión de raíz (дшє) y participio pasivo de pasado (любнѣин), sea en la variante no atestiguada д(оу)шелебнѣ. El propio Sreznevskij (1989: s.u.) ejemplifica la voz дшелебнѣин con una cita de la traducción eslava de las *Pandectas de Antioquía*, en la página 28: Дшелюбивѣи же и благаи Гъ ("El Señor es misericordioso y bondadoso").

Tras el estudio lexicográfico, la versión serbia se nos antoja más literal con la fuente griega a la hora de traducir φιλανθρώπους, aunque la variante contenida en el manuscrito G podría también responder al griego de una forma más libre, influenciada quizás por otras sentencias del entorno, como la ejemplificada justo en el párrafo anterior por Sreznevskij

² Cf. Sava Petković (1935).

(1989: s.u.). Así las cosas, podemos sostener que ambos traductores eslavos intentan delimitar el tipo de riqueza, puesto que escriben sobre los resultados positivos de las fortunas en la creación de una persona compasiva. De esta manera, asocian el alma caritativa (lo espiritual) con un tipo de riqueza que se vuelve parte de un proceso espiritual (la compasión).

En el texto griego, sin embargo, observamos una suerte de riqueza más abierta, no tan relacionada específicamente con el espíritu o el alma, puesto que sólo una unidad léxica nos habla de la filantropía, *φιλανθρωπους*, frente al énfasis filántropico duplicado por los eslavos en *м(н)л(о)ѣтнѣи д(оу)шѣлюбнѣи*, o frente a la cristianización que llama también por doble a la compasión y al amor divino en *мѣтѣи лѣбѣшѣи бѣа*. De todos modos, el proverbio en general atraviesa una suerte de oposición general del materialismo al idealismo, cualesquiera que fueran los sentidos de estas corrientes filosóficas en la Antigüedad tardía y en la Edad Media.

Gerhard Kittel (1976 VI: 328-329) comenta cómo Pablo redefine las riquezas materiales en espirituales en virtud de la dualidad de esta tierra y la del más allá. Nos interesa sobre manera el enfoque paulino, por tanto en cuanto se halla en la raíz ideológica de muchos de los proverbios menandreos cristianizados. De acuerdo con el lexicógrafo, Pablo vuelve al significado original de la riqueza como: “plenitud de bienes”, *fulness of goods* (Kittel 1976 VI: 328-329): “La riqueza es para él un término que denota el ser de Cristo, la obra de Dios en Cristo, y la situación escatológica de la comunidad de Cristo. Cristo se yergue como el rico que enriquece a todos los llamados”, *Riches is for him a term to denote the being of Christ, the work of God in Christ, and the eschatological situation of Christ's community. Christ is the πλούσιος who is πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς επικαλούμενος αὐτον*.

El proverbio griego 359 o las versiones griegas recogidas por Boissonade, Sternbach o Meyer (Jagić 1892a: 10), se desplazan del precedente verbo *πλουτεῖν* al adjetivo *πλουτος*. Los versos se convierten en un canto a la equidad con independencia de la buena o mala fortuna en la vida, de la condición de ricos o pobres que determine a uno. Aquí podemos mencionar la figura de *Daniel el Exilado* (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 55), en el género aforístico coincidente con los proverbios que seguidamente presentamos. Daniel se dirige al príncipe desde su posición venida a menos, como primer héroe sintiente de la literatura rusa, apelando precisamente al trato democrático o igualitario: le pide al príncipe que lo estime por su interior, que resulta más querido que cualquier riqueza, “oro y plata” (*злата и сребра*): “Señor mío. No mires mi exterior, sino mi interior. Pues yo, señor, estoy vestido vacuamente, pero lleno de razón; mejor tengo edad, y un juicio anciano en mí. Soy como el vapor del pensamiento, como un águila en el aire” (*Господине мой !- Не зри внешняя моя, но возри внутренняя моя. Аз бо, господине, одением оскуден есмь, но разумом обилен; ун възраст имею, а стар смысл во мне. Бых мыслию паря, аки орел по воздуху*). El entorno bíblico también combina al rico y al pobre como criaturas iguales en la divinidad en Proverbios 22 :2: “El rico y el

pobre se encuentran: a los dos hizo Yahvé." (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa ofrece: Богатый и бедный встречаются друг с другом: того и другого создал Господь (*Texto Sinodal* 1876):

Ἴσος ἴσθι τοῖς τροποῖσι πλουτῶν ὡς πένης. (359)

Ἴσος ἴσθι πλουτῶν τοῖς τρόποις ὥσπερ πενης. (Boissonade I. 155 *apud* Jagić 1892a: 10)

ἴσος ἴσθι τοῖς τρόποις πλουτῶν καὶ πενης. (Sternbach *et* Meyer *Sitzungsber.* II. 3, 1890, p. 373 *apud* Jagić 1892a: 10)

Ya seas rico o pobre, sé equitativo en tu modo de obrar.

ЇДНАКЪ³ БОУДИ И Б(О)ГАТЬ И ОУБОГЪ. (Sr 166)

РАВѢ БѢДИ ВЕГѦ И БОГѦ СЫ И ДБОГЪ. (H)

РАВЕНЪ БѢДИ ВЕГДА И БОГАТЪ СЫН И ОУБОГЪ. (G)

Desde el punto de vista ideológico, estas sentencias expresan la equidad en cuestiones capitales como la distribución de la riqueza. Dado que los proverbios eslavos se atribuyen a distintas fuentes griegas, tendemos a pensar que la sentencia eslava constituye más una sustitución que una traducción. Así las cosas, también reseñamos que la palabra griega para carácter, modo de ser o maneras, τροποῖσι, τρόποις se encuentra ausente de la traducción eslava⁴. Esta puede constituir tal vez la razón por la que los escribas en H y en G se sienten forzados a la interpolación de *βεγѦ*, “siempre”, en una especie de traslación del elemento habitual que entraña el carácter, uso o costumbre como entidad surgida a partir de la reiteración de rasgos determinados. En todo caso, si aceptamos que nos hallamos frente a una transferencia, y no un reemplazo, H y G están más cerca del original griego en el reflejo del participio πλουτῶν como *БОГѦ СЫ*. Sr queda un poco más lejos de la gramática griega de este proverbio al proponer *БОУДИ И Б(О)ГАТЬ*, aunque quizás esta formación de imperativo con adjetivo sea más en su idiosincrasia eslava.

La esencia de la riqueza se vuelve aquí la igualdad, expresada en el griego con la palabra ἴσος, que en Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) se define en inglés como: *equal, in size, strenght or number, -equally divided or distributted, -of ground, even, flat*. Los traductores eslavos alternan entre *ЇДНАКЪ* (Sr) y *РАВЕНЪ* (H y G). Si miramos en el glosario de la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), encontramos que de estos dos términos sólo *ю динъ* se registra en los sentidos del griego: *εἷς*, “uno”, *εἷς*, “alguno”, *μονος*, “solo”, *τις*, “quién, cuál”, mientras que *ЇДНАКЪ* no está atestiguado. En la misma crónica (*ibid.*), *РАВЕНЪ* traduce a las voces griegas ἴσος, “igualmente dividido o distribuído, igual”, *πεδιнос*,

³ *In mss. legitur* *ЇДНАКЪ* *apud* Vatroslav Jagić (1892a: 10).

⁴ V. más detalles sobre la traducción eslava de esta raíz griega en la sección de esta tesis destinada al carácter, en las páginas 52-78.

“plano, igual, continuo”, ομολος, “nivel, grado”, “ordinario, medio” y a las latinas: *aequalis, planus*.

Si consultamos **ѣдннѣ** en el diccionario de antiguo eslavo de Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), recogemos usos múltiples de la palabra en su función de numeral: 1. “uno” (ruso: одинъ) 2. “uno... otro” (ruso: одинъ...другой) o de pronombre: 1. “común, el mismo, igual” (en ruso: одинъ, общий, тот же), 2. “independiente, por separado, cada uno” (ruso: отдельный, отдельно, каждый), 3. “único” (единственный), 4. “nadie, ninguno”, (никто, никакой), 5. “alguien, alguno” (какой-то, кто-то, некто, некоторый). Nos interesa el ejemplo que utiliza la autora (*ibid.*) para testimoniar la utilización de **ѣдннѣ** en tanto que igualitario o unificador: **ѣдннѣ д<оу> шж нмжште • въ раздѣленѣ тѣлеса**, en Supr. 82: 16 *apud* Cejtin 1999: *s.u.* (“Tenéis un alma igual en cuerpos diferentes”). En lo alusivo a la variante léxica proverbial menandrea **равнѣ**, en el léxico antiguo eslavo de la misma autora (Cejtin 1999: *s.u.*) se atestigua la forma adjetival **равнѣ**, que significa: “igual” (равный), “semejante, parecido” (подобный), “igual, idéntico” (одиноковый), y en un segundo uso más alejado de nuestros fines de análisis de la traducción proverbial menandrea eslava define también: “igual, liso, llano, derecho, recto”, ровный. A juzgar por los ejemplos de utilización que da la lexicógrafa (*ibid.*) para este lexema, deducimos que **равнѣ** aporta con respecto al más neutro **ѣдннѣ**, un matiz de compasión o humildad para con el prójimo cristiano (**всѣи тѣчнн друугѣ друугоу равнн • болеж равнн и страстнж**, “todos son exactamente iguales uno al otro, igual en voluntad y en padecimiento”, en Supr., 82, 88). La alternativa **ѣдннѣ** aparece como más general e infrecuente en la literatura antiguo eslava documentada por Cejtin según los manuscritos de los siglos X a XI.

Con el mismo ahínco en la abundancia espiritual (equidad o igualdad), frente a las riquezas materiales, se ofrecen los pensamientos de los Padres postapostólicos del periodo que se extiende hasta Clemente de Alejandría y Cipriano. Los patriarcas eclesiásticos se expresan en formas diferentes en torno a los griegos **πλουτεῖν-πλούτος** (Gerhard Kittel 1976 VI: 330-332). Para estos escritores cristianos, los bienes y las posesiones son regalos de Dios. Kittel (1976 VI: 331) apunta que, de acuerdo con la creencia patristica, estos bienes

should serve to help the brethren who are in want [...] If they are used thus they cannot harm the rich. [...] Nevertheless, one should not overlook the fact that the motive is that of the evangelical commandment of love, which, regarding every possession as God's gift, finds in it a task and a duty, and in so doing confers upon the Christian Community a new social order in a perishing world.

De hecho, como vemos en el proverbio menandreo analizado, los traductores eslavos eligen una raíz que perciben tal vez relacionada

etimológicamente con la divinidad: бог- en богатство, para transferir el griego πλούτος⁵.

La humildad resurge en la traducción eslava del proverbio griego 406. El monástico griego expresa la preferencia de la buena imagen social por encima de la riqueza. Los proverbios eslavos cristianizan esta idea de formas distintas, que nos reenvían al tópico estudiado de la modestia o sencillez, rayana incluso en la humillación como rechazo consciente de los bienes materiales. En el entorno patrístico de la cristiandad encontramos advertencias sobre el dinero y la utilización apropiada de las riquezas, que concuerdan con la ideología de los traductores eslavos de este verso. En la Oración 16, Gregorio de Nacianzo (*New Advent* Kevin Knight 2009) escribe:

A cambio de nuestra perversidad pasada, sé nuestra seguridad para el futuro. Presenta al pueblo purificado por el sufrimiento y el miedo. Pide por el sostenimiento corporal, pero pide más por la comidad de los ángeles que desciende del cielo. Al hacer eso, harás que Dios sea tu Dios, lo marchito concilia con el cielo, lo marchito se restaura en la lluvia pasada y futura (Joel 2:23), el Señor mostrará su amabilidad amorosa y nuestra tierra todavía dará su fruto; nuestra tierra terrenal su fruto que dura para el día, y nuestro marco, que no es sino polvo, el fruto que es eterno, que hemos de almacenar en las prensas de vino celestiales con nuestras manos, que representan tanto a nosotros como a nosotros en Jesucristo nuestro Señor, al que sea la gloria para siempre.

Esta cita nacianzena adquiere interés porque relaciona de alguna forma la maldad humana de antaño con las riquezas inmerecidas, hasta que uno no se purifique por esos pecados anteriores; los monjes eslavos que copian a Menandro también se decantan por la maldad a ser purgada, en detrimento de la fortuna inicua o abusiva. Además desde el punto de vista lingüístico, la riqueza casi siempre se coloca semánticamente junto a la maldad en la antología proverbial menandrea, por lo que presumimos que los escribas eslavos podrían verse también influidos por esta ocurrencia acostumbrada, a la hora de sustituir la primacía de estima social por la sempiterna maldad:

Καλῶς ἀκούειν μᾶλλον ἢ πλουτεῖν θέλει. (406)

Prefiere ser tenido en buen concepto antes que ser rico.

Καλῶς πένεσθαι μᾶλλον ἢ πλουτεῖν κακῶς. (300 W.

Meyer 435. 11 *apud* Jagić 1892a: 11)

З'ль се елышати хоши негли б(о)гаты. (Sr 184)

Зѣ еѣ елышати хоши негли богѣ. (G).

⁵ Esta cuestión se toca también en la sección de la tesis destinada a la fortuna, en las páginas 374-376.

Examinamos aquí la traducción del griego *πλουτεῖν*, "ser rico, ser próspero, tener abundancia", con el adjetivo eslavo *богатъ*. Las traducciones eslavas se aproximarían con bastante justeza al texto griego, de no ser por la reinterpretación, o debida a un error ortográfico *καλῶς-κακῶς*, o voluntaria del griego *καλῶς ἀκούειν*, "ser bien considerado", en los antiguo eslavos *з'ль е елышати, зѣ е елышати*, "ser mal considerado". Donde debería leerse * *лѣпъ- добръ*, encontramos el antónimo *з'ль*, "malo". Suponemos que se trata de un pensamiento monástico de autohumillación, donde la buena estima social se rechaza en virtud de la marginalidad. Los eslavos van a sustituir la buena opinión social por el tópico de la humildad en la abogacía por la fealdad. En Varvara P. Adrianova Perec (1972: 53) se acopia una afirmación de *Daniel el Exilado* donde se decanta por la entraña de las personas, frente a su apariencia física, cuando le pide al príncipe que lo ayude en sus finanzas: "no veas mi exterior, mira mi interior" (*не зри внешняя моя, зри внутренняя моя*).

Ante la dualidad de fuentes griegas propuestas⁶, observamos que la traducción eslava parece traducir más bien el proverbio griego 406 y no la sentencia de Meyer, puesto que el griego *πένεσθαι*, "vagar, ser pobre", que se incluye en esta última, está ausente de la traducción ofrecida en las sentencias eslavas. De todos modos, tenemos que readmitir la versión de Meyer como origen posible de los versos eslavos al considerar la forma final *κακῶς*, "malamente", allí contenida. Esta readmisión nos lleva a plantear que los traductores eslavos quizás mezclen el griego 406 con Meyer 300. A todos estos proverbios griegos que interactúan quizás como orígenes conjuntos de las versiones eslavas, sumamos otro dicho temáticamente relacionado: *καλῶς πένεσθαι κρεῖττον ἢ πλουτεῖν κακῶς*. 421, un verso que Jäkel (1964 : 57) asocia con Antífanos en el fragmento 258 Kock.

Al margen de las cuestiones de atribución textual, el sentido general de la sentencia radica en que los eslavos llaman a la gente a la pobreza, puesto que rechazan los bienes del aquí y ahora, y prefieren que éstos sean percibidos por el cristiano como males. No se trata de un repudio o integración de la maldad en sí misma, sino de una invocación a la pobreza, humildad e incluso humillación, como se desprende de la decantación cristiana por ser considerado malo ante la idea de destacar por las riquezas por encima de los otros y con riesgos de pecar de desigualdad. Los monjes eslavos invitan como norma a no vanagloriarse de la senda espiritual propia, apremian a juzgarse siempre de un modo muy negativo frente a los otros. Éste constituye el fin ideológico que podemos desgajar del análisis de la sentencia eslava, si bien existe la posibilidad de que los traductores eslavos no capten en absoluto el sentido del proverbio griego, lo que se infiere de la

⁶ Vatroslav Jagić (1892a: 11)

problemática atributiva, de modo que reflejen sin más aquello a lo que están intentando dar sentido.

Por otro lado, los términos eslavos elegidos para responder al griego concuerdan con el original (a pesar de las dudas sobre el sentido subyacente que los eslavos otorgan al texto, y salvando también la abrupta reinterpretación de καλῶς en κακῶς, o bien la ignorancia escribana del griego καλῶς y su enfoque en el exclusivo κακῶς). En efecto, la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) confirma que el griego ἄκουειν, "ser tenido por" en una de sus acepciones, puede ser traducido con los eslavos слышати, слышатиѣ. En Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.), se atestigua un uso verbal слышатиѣ, en el sentido de: быть слышимъ, "ser considerado", como nota el ejemplo registrado según *Il. Zak. Blag. (Sborn. 1414 g.l.64)*: Не соутъ рѣци, ни словѣса, ихъ ихъ же не слышатъѣ гли ихъ.

Hay una fuerte similitud semántica entre el proverbio griego 406, recién comentado, y el proverbio griego que vamos a comentar 421⁷, porque los dos expresan pensamientos de "ser rico" en oposición al "ser pobre" como modos de abogacía por el "ser humilde". Los eruditos bizantinos utilizan este verso del Menandro ático para recordar a los seres humanos que las riquezas necesitan moralidad o sensatez. Esta reflexión entronca con diversos dichos que se recogen en las compilaciones proverbiales del tipo de *Melissa* (Varvara P. Adrianova Percec 1972: 18), como el atribuido a Plutarco: "No hay banquete sin conversación como tampoco riqueza sin razón, ni tampoco sin virtud existe lo firme/fiel/fuerte" (Ни пир без беседы бываетъ, ни богатство без ума, ни без добродетели твердо бываетъ), donde la estabilidad entra en contacto con la bondad, del mismo modo que la riqueza se vincula con la honradez en la sentencia que ahora presentamos. Otro aforismo de Plutarco relevante en el estudio de la pobreza en tanto que forma de humildad y en el análisis de la denostación de la riqueza como modo de egoísmo o pecado, sería el que reza: "Ni de un muerto se oyen conversaciones, ni de un avaro pides bendiciones/bienes", Ни от мертвеца беседы слышати, ни от сребролюбец благости просити (*ibid.*):

Καλῶς πενεσθαι κρεῖττον ἢ πλουτεῖν κακῶς. (421)

Es preferible ser pobre pero honrado que rico mediante malas artes.

Нищюу жити оуѣ негли б(о)гатоу з'лѣ. (Sr 197)

нищемъ⁸ жити ѡне негли богатъ злѣ. (H)

нищѣ жити оѣне негли богатъ злѣ. (G)

Tanto en las versiones griega como eslavas hay un canto al ascetismo por encima de la corrupción. El griego πένεσθαι se traduce apropiadamente con el eslavo нищюу жити, нищемъ жити, "vivir a lo pobre, vivir

⁷ V. página 515 de esta misma sección.

⁸ In mss. legitur нищетъ apud Semenov (1892: 19).

pobrememente". De hecho, la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), traduce el griego πέννης, "jornalero, pobre", con los lexemas eslavos нищи, оубогъ. A pesar de ser respetuosos con el griego, los traductores eslavos crean un matiz con la diferenciación entre "ser pobre", πενεσθαи, y "vivir pobrememente", нищюу жити, allí donde esperaríamos un verbo eslavо como el atestiguado нищетоуати⁹. Nuestra sugerencia iría en que los escribas perciben la estrechez como un modo de vivir más que como una esencia, ya que en la cristiandad la pobreza se estipula incluso como un voto monástico, aunque no deba ser por necesidad y en todos los casos la naturaleza esencial del ser humano; distinto resulta que la igualdad hermane sustancial ante los ojos la divinidad.

San Juan Crisóstomo (1972: 18) recuerda que los ricos avaros "más que la oscuridad, vigilan, no la riqueza, sino la querencia insaciable, que siempre ansía más, nunca pueden dejar los malos estas búsquedas" (паче темничнаго стражет, не имением, но изволением насытства, иже присно болше хотят, николи же остатися могут злыя тоя похоти) en donde los malos pueden equipararse a las malas artes del proverbio menandro. El elemento de la pobreza honrada que se describe sucintamente en el monástico greco-eslavo también lo recoge San Juan Crisóstomo (*ibid.*), al escribir en *Discurso de Juan Crisóstomo sobre cómo no hay que alimentarse de lo de aquí (lo terrenal), sino mejor de lo eterno*, que "no por las riquezas sino por el hambre viene el castigo, puesto que la riqueza nunca quiere saciar al abismado, sino que con su vientre condena de hambre y con el cuerpo desnudo, y con el invierno se huela, más que a los relacionados vigila" (не от имениа, но от глада казнь приемлет, имениа бо не хощеть ся насытити николи же пропаснаго, но утробу свою мучит гладом и тело наготоу, и зимоу жметя, паче связанных стражет). El condicionamiento físico del ser humano lo vuelve humilde.

En el asunto de las riquezas ilícitas, Clemente de Alejandría (*New Advent* Kevin Knight 2009), en su discurso sobre "¿Quién es el hombre rico que debería salvarse?" también aboga por la honradez y el desapego antes que todas las cosas:

Puedes incluso ir contra la riqueza. Decir, ciertamente Cristo no me desbanca de la propiedad. El Señor no envidia. ¿Pero tú te ves superado o arrojado por ella? Déjala, tírala, odia, renuncia, huye. Incluso si tu ojo derecho te molesta, cortátelo rápidamente (Mateo 5:9). Mejor es el Reino de Dios para un hombre con un solo ojo, que el fuego para el que no está mutilado. Sea la mano, o el pié o el alma, ódialo. Porque lo que se destruye aquí en virtud de Cristo, se restaurará en la vida del más allá.

⁹ V. más detalles en la sección de esta tesis destinada a la pobreza, en las páginas 405, 406-409, 410-415, 428 de esta tesis doctoral.

El verso griego de Estobeo que introducimos a continuación relaciona el mar y la vida terrestre con las nociones de pobreza y riqueza. En la literatura patristica la indigencia se sobrepone a la bonanza, en la mayoría de las ocasiones contemplada como fuente de generosidad. La preferencia proverbial por miseria terrenal puede obedecer también a la mentalidad temprana de los Padres cristianos que contemplan la tierra como materia prima para ser trabajada y compartida. La pobreza y la tierra devuelven al ser humano a un estado primitivo de igualdad y suficiencia. Kittel (1976 VI: 324) insiste en que la riqueza en el Antiguo Testamento se vuelve más bien una experiencia práctica, lograda con un esfuerzo económico, industrial. La opulencia puede apartar del mal, puesto que sus frutos son seguridad, amigos, honores, paz, una vida plena y feliz. En Eclesiastés 10:20 se deja sentir esta admiración (o miedo) de la riqueza: “Ni aún en tu interior faltes al rey, ni en tu propia alcoba faltes al rico, que un pajarito corre la voz, y un ser alado cuenta la cosa.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en el cotejo ruso obtenemos: Даже и в мыслях твоих не злословь царя, и в спальнѣй комнатѣ твоей не злословь богатоу; потому что птица небесная может перенести слово [твое], и крылатая-- пересказать речь [твою] (*Texto Sinodal* 1876). En Isaías 60:5 se unen las nociones de abundancia y mares: “Al verlo te pondrás radiante, tu corazón se ensanchará estremecido, pues vendrán a ti los tesoros del mar, te traerán las riquezas de los pueblos” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa escribe: Тогда увидишь, и возрадуешься, и затрепещет и расширится сердце твое, потому что богатство моря обратится к тебе, достояние народов придет к тебе (*Texto Sinodal* 1876). Sin embargo, a pesar de esta evaluación primera positiva del fausto, acabarán pesando más todos los riesgos que entraña el enriquecimiento terrenal (marítimo): envidias, arrogancia, codicia, ceguera crítica, utilitarismo, dependencia o adicción:

Εν γῇ πένεσθαι κρεῖττον ἢ πλουτοῦντα πλεῖν. (*Stob.* 59.15
et Meineke 664 apud Jagić 1892a: 6)

Es preferible ser pobre en tierra que navegar y ser rico. (15 apéndice
1 Mariño y García 1999: 472)

По роухоу ницетовати оуѣ, негли по водѣ богатѣти. (Sr 106)

πό ρῆχ' ἢ ницетовати лѣчше негли по морю богатѣти. (G).

Λογυε по роухоу ницю ходити нежелн по водѣ бѣтѣти :~ (Spc 97)

Λογυе по роухоу ницю ходити, нежелн по водѣ бѣтѣти ∴ (Spc Sem 96)

Los traductores eslavos reflejan el sentido del texto griego adecuadamente. Si consultamos en Geoffrey W. Lampe (1968: s.u.), πλουτεω contempla dos usos principales en su traducción al inglés: 1. *be rich, a. in gen., b. met., in spiritual wealth*, 2. *be rich in, enriched by; ref. spiritual riches*. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), πλουτειν se expresa en el eslavo богатѣти. Se prefiere aquí un verbo con la raíz бог-, por encima de la otra raíz posible para la expresión de la riqueza имѣннѣ. El paralelismo se conserva en la combinación ницетовати...богатѣти. Si

consultamos el verbo *богатѣти* en Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), descubrimos que es la traducción exacta del verbo griego *πλουτεῖν*, y que se traduce al ruso como *богатеть, быть богатым* (“enriquecerse, ser rico”). Notamos que todas las versiones eslavas reflejan el verbo en el mismo aspecto, lo que habitualmente no sucede en el corpus menandro de las sentencias eslavas, donde hay una oscilación entre el aspecto perfectivo e imperfectivo según el manuscrito sea de adscripción rusa (H, G, Spc, Spc Sem, S, P) o serbia (Sr)¹⁰. No nos sorprende si consideramos que se entiende el griego *πλουτοῦντα* como un estado continuado, de ahí la imperfectividad aspectual. La diferencia entre todas las versiones eslavas y el griego radica en que los traductores transforman el participio de presente activo en un infinitivo, quizás porque tienen en la memoria otra fuente proverbial muy similar que nosotros somos incapaces de identificar a día de hoy.

La traducción nos parece precisa en lo alusivo al antónimo *πένεσθαι*, “ser pobre, penar, pasar miseria” como *нищетоуати*. Los escribas en Spc reemplazan este infinitivo por *нищю ходити*, “ir pobremente, vagabundear”, por lo que quizás suavicen la idea de empobrecerse o caer en la miseria o incluso arruinarse, dando a esta imagen de la pobreza un sentido cristiano de peregrinaje, o estilo de vida mendicante. En lugar del griego *πλεῖν*, “navegar”, los traductores eslavos proponen términos relacionados con el agua, pero no un término de navegación en sí mismo. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) se atestigua el verbo *πλεω, πλειω*, en los usos de: *sail, go by sea, -of ships, of other things: swim, float, -to be conveyed by sea, -metaph. Pleu- cf. sanskrit. plávate, “float”, “swim”*. En el texto antiguo ruso de la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), *πλεειν* se traduce al eslavo como *плавати*. Los traductores en los textos eslavos alternan entre las nociones de agua/mar, *по водѣ /пó морю* y secano, *пó тѣхѣ*. La dicotomía entre lo seco y lo húmedo constituye un tópico antiguo y conocido en la cultura eslava¹¹. En la oposición tierra-mar, el mar significa particularmente el lugar de muchas cosas negativas, propiedades de personajes femeninos; habita allí la enfermedad, la muerte. La representación es el océano, el rey del mar y sus doce hijas. El aspecto positivo se encarna en motivos de la llegada de la primavera y del sol de detrás del mar. Para indicar la contraposición se introducen los polos seco-húmedo. Para expresar el

¹⁰ Se atiende a esta diatriba parcialmente en la sección destinada a la fortuna, para los casos en que el ruso rompe la tendencia tendente al perfectivo que exhibe a lo largo del corpus, página 347 al pie. Ahora referenciamos los casos en los que el ruso elige el perfectivo y el serbio (y los manuscritos menores rusos por lo general), el imperfectivo, en lo que es la norma de acción habitual: Sr 10, H, G, Spc 5, Spc Sem 5, S y P; Sr 19, H, G, Spc 13, Spc Sem 13; Sr 21, G, Spc 14-15, Spc Sem 14, S y P; Sr 31, G, Spc 25, Spc Sem 24; Sr 41, H, G, Spc 35, Spc Sem 34; Sr 229, H y G; Sr 296, H y G; Sr 301, H y G; Sr 309, H y G; Sr 252, H y G; Sr 256, H y G; Sr 329, H y G.

¹¹V. para ello el artículo de Anani Stojnev (1988) o el diccionario de mitología eslava de Petruxin y otros autores (1995: 9).

elemento de secano en el griego proverbial aparece el término γη, utilizado en el sentido de *dry land*, recogido en William Danker (2000: s.u.). La tierra firme se opone al mar o al agua en la línea mitológica aludida. Por otra parte, a pesar de no vivir cerca del mar, los protoeslavos guardan una concepción positiva del mar como principio del que emana todo. La negatividad se introduce quizás en el contraste con la tierra, cuando genera sentimiento de inseguridad y levantamiento en los antiguo búlgaros, como también lo hace en el proverbio menandro en análisis.

Dentro del acercamiento a la riqueza como donación providencial, interesa a nuestros fines analíticos la visión paulina enfatizada por Gerhard Kittel (1976 VI: 329) en torno a que:

Christ can be properly understood only if one realises that by nature this wealth is poverty and folly to the world, since the world σοφία does not see the true nature of things. [...] is an offence to natural thought, which, a prisoner to anxiety, trusts in self or possessions, but not in God.

Esta concepción de San Pablo de la bonanza material como engañosa y alejada de la divinidad se nos antoja imbricada con las preocupaciones proverbiales recién analizadas.

El griego κτημα se aprecia como otra de las unidades léxicas que aparecen en la antología grecoeslava de proverbios menandros para denotar la riqueza y lo escogemos también para definir el concepto clave en análisis. En los diccionarios de griego bizantino, como el de Evangelinus A. Sophocles (1914: s.u.), este término se traduce al inglés en el sentido general inicial de *a possession*, como se rastrea de autores griegos distintos; también se puede traducir este lexema al inglés como *flocks*; la misma unidad léxica se utiliza en el sentido del inglés *a calf*; el mismo autor (1914: s.u.) registra un uso segundo de *estate: village, hamlet*.

En los compendios léxicos destinados al griego del Nuevo Testamento, como el de William Danker (2000: s.u.) κτημα se atestigua en los usos de: 1. *That which is acquired or possessed, gener. Of any kind, plural possessions, Mark 10:22 and Mathew 19:22; besides fields and houses of movable property, furniture*; 2. *Landed property, piece of ground, in later usage came to be restricted to this meaning*. El lexicógrafo define entonces la riqueza como algo que se posee en general, lo que quiera que sea, como en el *Díscolo* de Menandro. También aporta los inmuebles y la propiedad, los terrenos o fincas, al mismo tiempo que explica que en un uso más tardío el significado de la palabra se restringe a un pedazo de tierra, es decir, una parcela o finca.

Si cotejamos el sustantivo griego κτημα con la forma adjetival πλουτος, podemos atrevernos a sugerir ciertas connotaciones distintas en los significados similares. Mientras el griego πλουτος es una voz que alude a la riqueza desde el punto de vista de la abundancia o la providencia también, no sólo desde los bienes en general, al tiempo que en el contexto

cristiano puede teñirse de (ofensa) moral, y puede diferenciar éticamente a los seres humanos en ricos y pobres, el término κτήμα se nos antoja más específicamente ligado a lo civil, a la organización o distribución de la abundancia no ontológica sino más pragmática, al derecho de la propiedad.

Venimos analizando cómo los traductores eslavos reflejan la semántica del griego πλούτος y sus derivados. Persiste una escisión entre las riquezas materiales y las espirituales que deja al trasluz las tribulaciones de Pablo sobre cómo coligar ambas especies de prolijidad. Pablo resuelve el conflicto entre el bienestar material y espiritual con la estima de cada posesión o tenencia terrenal, no como riqueza o seguridad, sino como un simple instrumento del ministerio religioso de amor, pero sin dignidad por sí misma (Kittel 1976 VI: 329). Así lo comprobamos en la admonición de Pablo a los Colosenses 2:2: “a ver si, al enterarse, recuperan el ánimo y, unidos íntimamente en el amor, alcanzan toda su riqueza la plena inteligencia y perfecto conocimiento del misterio de Dios,” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el paralelo ruso escribe: дабы утешились сердца их, соединенные в любви для всякого богатства совершенного разумения, для познания тайны Бога и Отца и Христа (*Texto Sinodal* 1876). De este modo, planteamos que un tipo de opulencia más general y abstracta (πλουσιος), donde, a la paulina, se integrarían los polos mundano y celestial, se opone a una suerte de tenencia más concreta o confinada al terreno y a la cotidianidad humanas (κτήμα), en la que nos sumergimos a continuación.

De acuerdo con Gerhard Kittel (1976 III: 540-541), en Platón la idea de καλόν se encuentra muy relacionada con la idea de ἀγαθόν, la noción central que nos une con la divinidad. Esta percepción central del bien platónico se reconstruye sobre las nociones de κάλλος, “belleza, objeto bonito”, ἀλήθεια, “verdad”, ξυμμετρία, “simetría, proporción debida”, como se nota en *Phileb.* 65 a (Kittel 1976 III: 540). No obstante, el investigador (*ibid.*) puntualiza que καλόν no es un mero resultado del bien representado por ἀγαθόν, sino un aspecto del bien. El bien más abstracto ἀγαθόν toma forma concreta en el καλόν superlativizado aquí:

Καλλιστον εστι κτήμα παιδεια βροτοῖς. (384)

La más hermosa posesión para los mortales es la educación.

Добро есть нмѣние хитрость. (Sr 172)

Добрò есть богáтъство мнóго оумѣньство. (G)

Los traductores eslavos se ajustan a la fuente griega que los inspira con algún matiz. El griego βροτοῖς se ignora, en caso de que aceptemos una traducción eslava, en lugar de una sustitución por otra fuente más familiar para el escriba. En Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.), el eslavo esperable чѣлоѣкъ se atestigua en referencia al griego ἄνθρωπος y en los sentidos

eslavos de “ser del género humano” (существо человеческого рода), “miembro de la sociedad” (член общества), “siervo” (слуг). En Jozef Kurz (1997: s.u.), el vocablo члoвѣкъ se corresponde con el griego βροτοί, en una de sus acepciones, pero en la otra también se asocia con ἄνθρωποι, por lo que la cuestión permanece oscura en la posible escisión entre los matices de antropología y mortalidad. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.v.) el ser humano nombrado por la palabra ἄνθρωπος se define como: *-man, both as generic term and of individuals, -opposed to gods*. En cuanto a βροτός, este término equivale a: *mortal man*. El asunto queda irresuelto en la posible escisión entre los matices de antropología (ἄνθρωπος-члoвѣкъ) y mortalidad (βροτός-смерть). La evitación posible del término βροτός podría tener un cariz ideológico, pero no demostrable, y menos aún si consideramos que las tradiciones eslavas difieren bastante entre sí y se alejan en bastantes puntos del griego.

Nos referimos por ejemplo a las oscilaciones en los bienes en el ámbito cristiano eslavo ortodoxo, como podrían ser la habilidad o destreza (χητροετѣ, οὐμῆετѣ, reelaboraciones del griego παιδεία), consideradas como riquezas (имѣние, богатѣтѣ, traducciones propuestas para el griego κτήμα). La educación se compara con la más hermosa posesión en griego (καλλιστον... κτήμα), mientras que en el eslavo la habilidad o destreza se identifica con un algo bueno, bello, добро, pero no con lo más bueno o lo más bello, que presumimos es el mismo Dios y no su conocimiento.

Las disquisiciones organizativas de los tipos de bien en la filosofía griega recuerdan de alguna manera la equivalencia entre los eslavos благо-добро. Dichos lexemas interaccionan de modo similar al tándem griego καλόν-ἀγαθόν (Kolesov 2001: 130-145). Kittel (1976 III: 540) da el ejemplo de *Plat.Tim.*, 87 c: πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον· καὶ ζῶν οὖν τὸ τοιοῦτον ἐσόμενον σύμμετρον θετέον, “todo lo bueno es bello, y lo bello no tiene medida, y por consiguiente lo que está vivo debe ser simétrico”. De acuerdo con el autor (*ibid.*) se trata aquí de la fuerza que mueve el espíritu griego, para el cual, en una rara armonía, el conocimiento intelectual supremo radica en una visión de la multiplicidad de καλόν. De ahí que en la sentencia menandrea en análisis, se aúnen la educación, παιδεία, con el bien mayor καλλιστον, un bien adjetivado y superlativizado. Al proponer добро, los escribas eslavos confluyen con el sentido griego del bien καλόν, es decir, la representación del bien superior, благо, en perfecta encarnadura con el aprendizaje llevadero al conocimiento. Se pone de manifiesto quizás una posesión espiritual como virtud.

El valor de la amistad también se reverencia como una riqueza que podemos considerar más halada al mundo de relaciones cotidianas del ser humano, que a la abstracción del bienestar. El proverbio griego 575 versa sobre el amigo como posesión insuperable en belleza. La amistad se exalta

en Juan 15:13: “Nadie tiene amor mayor que el que da la vida por sus amigos.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el paralelo ruso escribe: Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих (*Texto Sinodal* 1876). En Mateo 5:24 se concilian los bienes materiales ofrecidos en sacrificio con la amistad: “deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano. Luego vuelves y presentas tu ofrenda.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); оставь там дар твой пред жертвенником, и пойдй прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой (*Texto Sinodal* 1876):

Οὐκ ἔστιν οὐδεν κτήμα καλλιον φίλου. (575)

No hay ninguna posesión más hermosa que un amigo.

Нѣсть нѣкое имѣннѣ добръѣ друга. (Sr 230)

нѣ нѣкоеж богѣство лѣчше дрѣга. (H)

нѣсть нѣкоѣже богѣство лѣчше дрѣга. (G)

La traducción eslava parece fiel al texto griego. Se reinterpreta la posesión amistosa griega, κτήμα... φίλου, con la habitual escisión entre имѣннѣ y богѣство¹², y con el vocablo друга¹³. En el contexto patrístico, Gregorio de Nacianzo (*New Advent* Kevin Knight 2009) abraza la prevalecencia de la amistad y los favores remanentes sobre las variables y perecederas riquezas:

El oro se cambia y se transforma en varias formas en diversas ocasiones, estilizándose en muchos ornamentos, y usándose para muchos propósitos artísticos; pero todavía se queda como lo que es oro; y no es la substancia, sino la forma lo que admite el cambio. De modo que también crees que tu amabilidad permanecerá invariable hacia tus amigos, aunque incluso tú estés trepando más alto que nunca, yo me he aventurado a enviarte esta petición, porque no reverencio tu algo rango más que confío en tu disposición amable. Te pido que seas favorable con mi hijo más respetable Nicóbolo, que es en todos los aspectos un aliado para mí, tanto por parentesco, como por intimidad, y, lo que es más importante, por disposición.

El amigo como benefactor, espíritu dadivoso enlaza con una clase de riqueza simbólica, en la línea de la descrita por Vladimir Viktorovič Kolesov (2004: 214). Según el autor, se registran distintas colocaciones semánticas donde participa una especie de riqueza abundante (generosa en cualidades, por ejemplo). En los textos antiguo rusos la abundancia en la repartición de las riquezas (dones), se asocia con sus rasgos ideales. Así lo advierte Kolesov en *Hilarión* (*ibid.*): богатый милостью и благый

¹² V. la parte final de esta sección en las páginas 584-586 para más detalles sobre esta alternancia léxica.

¹³ V. también la sección sobre la amistad, para más información sobre la traducción de φίλου, páginas 251-253.

щедротами (“el rico con misericordia y el bondadoso con generosidad”), o en *Alejandro* (*ibid.*): богатъ и добръ богатством и добрым дѣлы (“el rico y el bueno con ricas y buenas acciones”). La amistad menandrea se estima como una posesión hermosa, y se sitúa en relación también con los dones y regalos de la divinidad en los niveles más elevados de fuerza, gloria y espíritu. Kolesov (*ibid.*) ejemplifica este hecho literario medieval antiguo ruso con las glosas del escrito hagiográfico de *Abraham de Smolensk* (2004: 214), donde Dios подасть богато дождь (“da lluvia ricamente”), o con el código legal *Knižnij Zakon’* (*ibid.*), donde Dios неции высоци, или богаты (es el que “trae las alturas o las riquezas”). La amistad se torna un bien vital del ser humano concedido al alma por la divinidad.

Como contrapartida del elogio del tesoro del amigo, también se denuncia el utilitarismo o las querencias amistosas mediatizadas por la avidez de dinero, fortuna o poder, en las traducciones eslavas de los proverbios griegos 748 y 855, que presentan para la expresión del concepto clave que nos ocupa, ora el participio εὐτυχοῦντων, ora la forma participial también εχοντων. En Varvara P. Adrianova Percec (1972: 13) se recoge un dicho asignado al propio Menandro (emanado de *Pčela*) que llega a conclusiones parecidas sobre la instrumentalización del amigo o el aspecto materialista de la amistad: “Muchos son amigos en la buena vida, pero no en las desgracias (miserias)”, Мнози суть у добра житья друзи, а не у беды. Johannes W. Paus recoge en su compilación de refraneros populares rusos un aforismo de corte menandreo (*ibid.*) que escribe: “Cuando se es rico, también se tienen muchos amigos” (Когда богат, тогда и друзей много):

Τῶν εὐτυχοῦντων παντες εἰσι συγγενεῖς. (748)

Todos los hombres son parientes de los que son afortunados.

Б(о)гатымъ все соутъ ерѣдоболе. (Sr 330)

богатыѣ все еѣ ерѣдобола. (G)

Ὡς τῶν εχοντων παντες ανθρωποι φιλοι. (855)

¡Cuán amigos son todos de los poderosos!

богатыѣ все члѣци дрѣзи. (H)

богатыѣ все члѣци дрѣзи¹⁴. (G)

Бѣатымъ соутъ все члѣци дроузи ~ (Spс 275)

Бѣатымъ соутъ все члѣци дроузи (Spс Sem 278)

Бѣатымъ соутъ все члѣци дрѣзи (S)

Бѣатымъ соутъ все члѣци дроузи. (P)

Este conjunto de sentencias tan similares se analiza en la sección destinada a la amistad y en el apartado consagrado a la fortuna de esta tesis¹⁵. En este

¹⁴ In G post слаго ѣсть ѿздалена мѡрѣ зрѣти legitur богатыѣ все члѣци дрѣзи. (Semenov 1892: 32)

lugar, interesa determinar la conceptualización de б(о)гатымъ, como reflejo de los griegos εὐτυχούντων-εχόντων. El verbo griego εὐτυχεῖω se define en Liddell y Scott (2007: s.u.) como: *to be lucky, to be well off, to succeed*. Se trata de una descripción, por tanto, de los estados de ser afortunado, estar bien, tener éxito. En cuanto al griego εχω cubre un espectro mucho más amplio de significados (Liddell y Scott 2007: s.u.), entre los que se destacan: *-to have, to hold, -οἱ ἔχοντες: those that have, i.e., the wealthy*. El sentido de tener o de mantener en el participio “aquellos que tienen”, se nos antoja una forma de fortuna más específica, que excluye quizás el matiz del destino.

Como ya venimos analizando, el eslavo богатъ se puede entender también en el significado de "rico", en correspondencia con el latino *dives* y con el griego πλούσιος. Sreznevskij (1989: s.u.) cita ejemplos de distintas fuentes de Mateo (Оудобѣ юсть вельбѣ доу. сквозѣ оуши игълинѣ проити. неже богатоу въ црствіѣ Божиѣ вѣннити, "Es más fácil para un camello pasar por el ojo de una aguja, que para el rico entrar en el reino de los cielos", en el Evangelio de Ostromir), de la *Sabiduría de Salomón* (Что премѣдрости богатѣише, "Qué hay más rico que la sabiduría"), del *Izbornik de 1076* (Богатѣ ли имѣѣши домѣ свои хоудѣ ли. вѣсе то Божиѣ мѣ помыслѣмѣ, "Rico o tienes tu casa pobre o entonces todo según Dios reflexivo", de Gregorio de Nacianzo del siglo XI (Богатѣиша сътвориѣ тѣ, "Haciendo más ricos"), del *Cantar de las Huestes de Igor* (Не вижду власти сильнаго и богатаго и многовои Ярослав (No veo los poderes del fuerte y rico y poderoso Yaroslav"). Los ejemplos diversos nos devuelven imágenes distintas del rico. En los proverbios menandros eslavos en análisis, esos "todos" que se acercan al afortunado, rico o poderoso, se le podrían aproximar admirando cualquiera de las facetas descritas en Sreznevskij (*ibid.*). Sin embargo, el entorno cristiano de negativización de la riqueza nos inclina a pensar que no se mira con muy buenos ojos al rico. Así las cosas, los traductores eslavos, al no proponer participios con las raíces esperables благоуполоуч-, имѣ-, мог- que nos remiten a las nociones anidadas en griego del afortunado, del teniente o del poderoso, quizás sean más generalistas.

La traducción del proverbio griego 2 nos sumerge en la perspectiva de la educación como una suerte de posesión. Esta ideología abunda en la literatura cristiana traducida al antiguo eslavo a partir del griego bizantino, y la prefiguración de lo educativo como un bagaje cultural del que beneficiarse funciona como uno de los principios que impulsan la incorporación bizantino eslava del mundo literario clásico, en el que se cuenta también la antología proverbial menandrea en análisis. En la *Crónica de los años pasados* (Varvara P. Adrianova Percec 1972: 29) se ensalza el beneficio del estudio de los libros con un término de un ámbito semántico

¹⁵ Páginas 273-277 y 395-398.

similar a la riqueza: польза, “utilidad, ventaja”, en una frase que reza: “grande es la utilidad del aprendizaje de los libros”. De igual modo (*ibid.*) el relato ruso medieval aludido glorifica los libros en sí: Се бо суть реки напаяюще вселеную, се суть исходяща мудрости, книгам бо есть неищетная глубина: сими бо в печали утешаеми есмы; си суть узда въздержанью (“hay palabras que caen siempre, son las que salen de la sabiduría, hay en los libros una profundidad ..., si estamos hundidos en la tristeza, estos son lazos de aguante”)¹⁶:

Αναφάιρετον κτήμ' ἐστὶ παιδεία βροτοῖς. (2)

La educación es para los mortales una posesión inalienable.

ВЕЛНКО Б(О)ГАТ'СТВО ИСТЬ ЧЛ(О)В(Ѣ)КОМЪ ОУМѢННЕ. (Sr 2)

ВЕЛНКО Е БОГѢСТВО ЧЛКЖ ѦМЪ. (H)

ВЕЛНКО ЁСТЬ БОГАТЪСТВО ЧЛКЖ ОУМЪ. (G)

ВЕЛНКО ЕСТЬ БѢТЪСТВО ЧЛѢКОУ ОУМЪ ÷ (Spc 3)

ВЕЛНКО ЁСТЬ БѢТЪСТВО ЧЛѢКОУ ОУМЪ ÷ (Spc Sem 3)

Encontramos aquí distintas nociones griegas importantes que los escribas eslavos reflejan de múltiples maneras: αναφάιρετον, “inalienable”, παιδεία, “educación”, βροτοῖς, “mortales”. Todos estos términos están en conexión estrecha con el lexema griego en análisis κτήμα. Los traductores eslavos conciben en apariencia esta palabra como un tipo de riqueza ligada con la cotidianidad, con los rasgos espirituales o intelectuales de un ser humano. Todas las versiones eslavas proponen БОГѢСТВО, “riqueza, bienes”, en lugar de la alternativa léxica ИМѢННЕ, “riqueza, tenencia, posesión”. En este sentido, debemos mencionar que БОГѢСТВО se emplea con frecuencia en los escritos antiguo eslavos con un matiz de espiritualidad, más que desde un punto de vista materialista o terrenal sin más. Vladimir Viktorovič Kolesov (2004: 223-225) estudia la alternancia léxica, ya adelantada en esta sección, entre los términos БОГѢСТВО e ИМѢННЕ en los textos medievales antiguo eslavos y llega a ciertas conclusiones que pueden interesar al análisis de la traducción eslava de los proverbios de Menandro. La riqueza implicada por БОГѢСТВО se estima emanada de la divinidad, y se contrapone, con frecuencia y en distintas etapas históricas de la lengua rusa, a la tenencia o abundancia denotada por ИМѢННЕ o por СЪТѢЖАННІЕ, “adquisición”, a través del derecho de conquista.

El sustantivo ИМѢННЕ no implica ya a partir del siglo XIV los bienes o la posesión, sino que es una indicación de algún valor, por ejemplo, de algo imprescindible para la vida cotidiana, como se pone de manifiesto en el *Cantar de las Huestes de Ígor* (Kolesov 2004: 223), donde se describen objetos de lujo distintos, que sirven para hacer más convenientes las marchas o las campañas militares. Precisamente, en opinión del autor

¹⁶ Para la traducción castellana, recomiendo la propuesta de Inés García de la Puente (2006)

(*ibid.*), el rasgo fútil o inútil de las cosas acopiadas es lo que se valora como **богѣтко**. En el caso de los escritos eclesiásticos, se enjuicia la riqueza del tipo **нмѣнне**, pero no la riqueza del estilo **богѣтко**, puesto que emerge de la divinidad y debe ser distribuida en virtud de Dios. En el proverbio en análisis, la educación viene a ser una posesión o riqueza psicológica o intelectual, **богѣтко**, que engarza a su modo con la divinidad como propulsora primordial de las facultades racionales de los homínidos.

Los bienes o la propiedad designados por la voz antiguo eslava **богѣтко** no se especializan en su significado de concreción material hasta el siglo XV, según testimonian los manuscritos que estudia el autor (Kolesov 2004: 223). Como bien apunta Kolesov, sólo a partir de entonces hay una escisión conceptual dentro del propio término **богѣтко**, concebido por unos como posesión terrenal, por otros como bienes móviles. Para el proverbio que ahora nos ocupa, sobre la base específica de este texto únicamente, podemos apuntar que la riqueza quizás aún no se percibe desligada de la noción primigenia de donación sagrada y espiritual. Sin embargo, si contemplamos el grueso de las sentencias eslavas de Menandro que exploran el tema de la riqueza, somos incapaces de establecer la línea divisoria del momento en que **богѣтко** se amplía y comporta el ámbito concreto designado tradicionalmente por **нмѣнне**.

En esta ocasión, al implicar la riqueza características racionales o de la mente, la educación permea a la posesión general un tono intelectual o abstracto (**оумѣнне** - **оумѣ**)¹⁷, aunque cotidiano, no sagrado o providente, que se deja sentir en la conceptualización de la esfera educativa como acopio y abundancia psicológicos, de ahí quizás que los escribas escojan sin excepción la variante léxica **богѣтко**. La traducción eslava del adjetivo griego **αναφαιρετον** se ve influida por esta percepción educativa como tenencia humana, perecedera desde la perspectiva de la mortalidad del hombre sin divinidad, imperecedera desde el punto de vista de la salvación divina de las almas.

El diccionario de Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*) define este término griego como: *not to be taken away, -inseparable, opposed to accidental, -not diminished by subtraction*. En los manuscritos eslavos sin excepción encontramos el adjetivo **вѣлико** como propuesta de traducción de la forma adjetival también **αναφείρετον**. Esta voz eslava que denota grandeza o magnificencia nos parece un modo muy general de aproximarse al concepto griego de inalienabilidad, bastante más específico. No obstante, en Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*) corroboramos que se trata de una traducción adecuada, puesto que el adjetivo eslavo **вѣликъ** traduce a los griegos **μέγας**, “grande”, **πολύς**, “mucho”, **κραταιός**, “poderoso, fuerte, resistente”, **τοσοῦτος**, “tan grande, tan amplio”, **παμμεγέθης**, “de tamaño enorme”,

¹⁷ V. más detalles sobre la traducción del griego **παιδεία** en la sección destinada a la educación, en las páginas 89-92 de esta tesis.

y también ἀναφαίρετος, entre otros muchos vocablos. Los sentidos en los que se utiliza великъ en las escrituras antiguas nos remiten a las nociones de “grande” (большой), “fuerte” (сильный), “alta” (sobre la voz, громкий), “grande, gran, conocido” (великий).

No obstante, entre los ejemplos aportados por la autora (1999: *s.u.*), nos cuesta encontrar algún uso que pueda identificarse con exactitud con la noción de inalienabilidad; para el concepto de grande: вѣдѣши ли великѣи зѣданиѣ, “¿Ves estas grandiosas construcciones?” (*Biblia de Jerusalén* 2009), en Marcos 13:2, según los códigos Zogr., Mar.; се море великое пространство, “lo surcan navíos y Leviatán, a quien creaste para retozar en él.”, en Salmos 104:26 según Sin; великъ бо печаль имать о тебе, “tienen gran pena de tí”, en el código Supr., 225, 17-18; para la noción de fuerte: по морю же вѣтроу великоу дыхашю, “soplaba un fuerte viento y el mar comenzó a encrespase.”, en Juan 6:18, según los códigos Zogr.; и рече слово прѣсто • великомъ глаголю, “y dijo una palabra simple con una voz grande” en Supr. 568: 15; en el uso de “grande, afamado, magnánimo”: ꙗко пророкъ великъ вѣста въ насъ, “Un gran profeta ha surgido entre nosotros”, en Lucas 7:16, según Zogr., Mar.; слышаше есте • сергия • савратъскоу(у) племенни князѣ поставьена • великомъ родомъ, “habéis estado escuchando que Sergio fue instaurado como príncipe de la tribu del Savrat, para grandes familias (por grandes familias)”, en Supr. 566, 20.

De todas estas ilustraciones, las más asimilables al concepto griego de inalienabilidad podrían ser quizás las dadas para el sentido último de grandeza y magananimidad: el evangelista Lucas (Cejtlin 1999: *s.u.*) refiere los profetas grandes que están en nosotros, los cuales podrían ser equiparables a la educación o la inteligencia inalienable que nos habita¹⁸. El código Supr. escribe sobre el establecimiento de un rey de estirpe grande (noble), donde la nobleza puede entenderse como un rasgo que uno es incapaz de quitar a ese ser humano ni a sus descendientes, que entra en correspondencia con la esencia inalienable de los conocimientos aprendidos por la racionalidad en nuestro proverbio.

De todos modos, los monjes eslavos quizás no conciban lo inalienable en la conceptualización subyacente de las cosas inseparables, puesto que para ellos la divinidad sería la única entidad que puede decidir juntar las naturalezas o dividir las. Con esta propuesta de traducción, los escribas tal vez eviten exagerar el valor de la educación o de la mentalidad por encima de Dios, de modo que preservan sin más la importancia asignada a la educación en el texto griego, sin magnificarla. Por otro lado, el

¹⁸ V. las sentencias Sr 243, H y G como traducciones del griego 588.

hecho de que todos los manuscritos eslavos propogan el único **кѣлико**, nos hace sospechar que las versiones eslavas a las que hemos tenido acceso parten de un arquetipo común eslavo de las sentencias de Menandro que podríamos reconstruir.

Al margen de las sutilezas de significado entre los ámbitos semánticos de lo inalienable y lo magnánimo, el interés ideológico de la trasposición de las esferas de las relaciones sociales o del conocimiento al área humana económica puede comentarse, como apuntábamos en la introducción del proverbio analizado, desde los registros fraseológicos profanos o sacroprofanos. En el refranero popular de Dal' (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 30), se colecciona un dicho sobre la ventaja de los libros, a través de un concepto cercano al enriquecimiento; el beneficio: “Estudiar los escritos siempre nos aprovecha” (Грамоте учиться всегда пригодиться). En el círculo literario patrístico, Crisóstomo identifica la educación con la luz, de modo que la luz divina también puede ser entendida como una riqueza heredada de Dios (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 31): “La sabiduría libresca es parecida a la luz del sol” (Книжная премудрость подобна солнечной светлости).

El proverbio griego 731 pasa a identificar la posesión ya no con la educación o el raciocinio, sino con el carácter y la justicia. La justicia y la posesión, en un plano más alegórico y celestial no obstante, también se aúnan en Daniel 7:22: “hasta que vino el anciano para hacer justicia a los santos del Altísimo y llegó el momento en el que los santos recibieron el reino” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa que se ofrece reza: доколе не пришел Ветхий днями, и суд дан был святым Всевышнего, и наступило время, чтобы царством овладели святые (*Texto Sinodal* 1876). Deuteronomio 6:18 clarifica la imbricación de la justicia, la bondad y la posesión a una intersección entre la tierra y la órbita divina: “harás lo que Yahvé considera recto y bueno, para que seas feliz y llegues a tomar posesión de esta tierra buena que Yahvé prometió a tus padres bajo juramento” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso escribe: и делай справедливое и доброе пред очами Господа, дабы хорошо тебе было, и дабы ты вошел и овладел доброю землею, которую Господь с клятвою обещал отцам твоим (*Texto Sinodal* 1876):

Τροπος δίκαιος κτήμα τιμώτατον. (731)

Un carácter justo es la posesión más preciosa.

Сѣяннѣ прав'дико имѣни(е) чьстьно. (Sr 277)

дѣйство правдико имѣниѣ чѣстно. (H y G)

дѣлание правдико имѣниѣ чѣтно ∴ (Spс 252)

дѣланиѣ правдико имѣниѣ чтно ∴ (Sem 255)

Esta vez los traductores eslavos reflejan la palabra **κτήμα** como **имѣниѣ** sin excepciones. Merece nuestra atención este hecho desde el punto de vista otra vez de la reconstrucción arquetípica de una fuente eslava común a todas las recensiones, pero también como contraste a la elección precedente

unánime de *богатство*. Este lexema griego se atestigua en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*) con reflejo en los eslavos: *притѣжаниѣ*, *сѣтѣжаниѣ*, “adquisición, ganancia”. Si consultamos el trabajo de Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), comprobamos que la voz antiguo eslava *сѣтѣжаниѣ* se corresponde con los términos griego *κτηματα*, “posesiones, propiedad, bienes”, y latino *praedia*, y que se utiliza en los sentidos eslavos de *нмѣниѣ* y *оугодниѣ*, “placer, agradabilidad”. Tal como atestigua el mismo autor (*ibid.*) *оугодниѣ* parece conllevar una tonalidad más abstracta o incluso moral, a juzgar por el hecho de que se asocia con las voces griega *προνοια*, “presentimiento, pronóstico, providencia de los dioses”, y latina *providentia*. La providencialidad de la riqueza le confiere esa susceptibilidad de tornarse religiosa.

De todos modos, como podemos apreciar en el corpus grecoeslavo de las sentencias menandreas, impera la imbricación estrecha de los lexemas (atestiguados en Ralja M. Cejtin 1999: *s.u.*): *богатство* (en griego *πλουτος*, *χρηματα*, *περιουσια*, “lo que está por encima, lo que queda por encima”, “remanente, abundancia, plenitud”, “superioridad, ventaja”, *των χρημάτων*, “bienes, dinero”, *θησαυρός*, “almacén, tesoro”, *τὰ κτήματα*, “posesiones, propiedad, bienes”, *τὰ σκυλα*, “espolios”), e *нмѣниѣ* (en griego *τὰ ὑπάρχοντα*, “propiedad personal, circunstancias presentes, ventajas”, *ὑπαρξις*, “propiedad, tenencia”, *τὰ χρήματα*, “bienes, dineros”, *τὰ πράγματα*, “asuntos, circunstancias, negocios públicos”, *ὅσα*, “todo lo que, tanto como”, *ἔχω*, “tener”, *κτησις*, “adquisición, propiedad”, *κτημα*, *οὐσία*, “lo propio de uno, sustancia, circunstancia, condición”, *βίος*, “vida, manera o medios de vida”, *ὑπόληψις*, “toma, conquista”); sendas nociones, *богатство* e *нмѣниѣ*, se deslizan entre el área semántica de la riqueza o propiedad, pragmática o intelectual, material o psíquica, civil o religiosa, terrenal o espiritual, y la línea divisoria trazada por la donación providencial, de manera que los traductores eslavos también pueden campar en todos estos significados griegos con un grado de elasticidad notable.

Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*) atestigua el término *нмѣниѣ*, en los siguientes empleos: “bienes, propiedad” (*имущество*), “estado, condición, bienes, consistencia” (*состояние*). Ante este panorama de significados para el término *нмѣниѣ* nos atrevemos a plantear que los escribas eslavos eligen una raíz más ligada a lo humano que a lo divino, de ahí tal vez que descarten la elección de *богатство* en asociación con un lexema como el carácter, que siempre les crea conflicto de traducción (de ahí la reinterpretación del griego *τρόπος* en *дѣланиѣ*, *дѣнство*)¹⁹. El término *нмѣниѣ* está asociado con la forma calificativa en función adverbial *чѣстнѣ*,

¹⁹ V. más detalles sobre la traducción del griego *τρόπος* en la sección de esta tesis dedicada al carácter, en las páginas 52-78.

“puro, limpio” o “estimado, valorado”. Esta es la traducción propuesta para el superlativo griego τιμιώτατον. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), se confirma la definición de τιμιος como *valued, -of persons, held in honour, honoured, worthy, -of things, costly, prized, also costly, dear, -confering honour, honourable*. La sustitución del superlativo griego por el comparativo eslavo tiene que ver una vez más con un cierto sentido de moderación lingüística y de contenidos²⁰.

El padre eclesiástico San Ambrosio (George W. Grube 2005: 140) matiza que las posesiones le pertenecen relativamente a uno mismo, si consideramos la divinidad que las insufla: “Una posesión no debería pertenecer al poseedor, ni tampoco el poseedor a la posesión. Quien, de todos modos, no usa su patrimonio como posesión, quien no sabe cómo dar y distribuir al pobre, es un sirviente de su riqueza, no su maestro, porque, como un sirviente, vigila la riqueza de otro y no hace uso de la propia como un maestro; de ahí que en una disposición de este tipo, podamos decir que el hombre pertenece a sus riquezas, y no las riquezas al hombre”. El pensamiento de San Ambrosio podría hallarse en la raíz de la idea de los traductores eslavos sobre la riqueza justa como maravilla o rareza.

Otro de los lexemas griegos que se encuentran en el pseudo Menandro proverbial para la determinación de la riqueza es θησαυρους, “tesoro, almacén”. La maternidad se tilda de tesoro en un proverbio griego reconstruido a partir de la fuente eslava. En el entorno literario sagrado de los cristianos se salvaguardan maternidad y paternidad, como en Proverbios 20:20: Al que maldice a su padre o a su madre, se le apagará su lámpara en medio de las tinieblas (*Biblia de Jerusalén* 2009), donde en ruso se redacta: Кто злословит отца своего и свою мать, того светильник погаснет среди глубокой тьмы (*Texto Sinodal* 1876):

Οὐκ ἔστιν οὐδεν μητρος ἥδιον τέκνοις. (*Stob. flor.* 79.4 *apud* Jagić 1892a:8)

Θησαυρος ἐστὶ πᾶσιν ἡ μητηρ τέκνοις. (18, 1)

La madre es, para todos los hijos, un tesoro.

Имѣнне єсть дѣтемъ м(а)ти. (Sr 143)

имѣніе єсть дѣтемъ мѣти. (G).

Имѣнне єсть дѣтемъ мѣти :~ (Spс 117)

Имѣнне єсть дѣтемъ мѣти ∴ (Spс Sem 116)

Имѣнне єсть дѣтемъ мѣти ∴ (Σ)

La traducción eslava se ajusta al verso griego, si bien para el reflejo de θησαυρός cabría esperar también el eslavo тѣкровице, “tesoro”, ausente aquí. El hecho de que los críticos textuales propongan el término griego

²⁰ Se indexan otros casos de esta modificación en la sección destinada a la justicia, en las páginas 299 al pie.

θησαυροὺς como antecedente hipotético del antiguo eslavo preservado *имѣние* nos lleva a contemplar la riqueza escondida, guardada y protegida, no sólo conminada a la raíz *ѣор-*. La maternidad como enclave básico de la figura de la virgen María en la tierra de los cristianos reaparece en distintos padres eclesiásticos de tradición apostólica.

Epifanio de Salamis establece la metáfora de la madre de Dios como recipiente de la fe del cristiano (George W. Grube 2005: 126). Los traductores eslavos tienen acceso con toda probabilidad a un tipo de pensamiento elegíaco de la Virgen parecido: “Honra a María, pero permite que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean devocionados; que nadie sea devoto de María [...] aunque María sea la más preciosa y sagrada y venerable”. Las reservas con respecto a la adoración de la Virgen en Epifanio se contradicen de alguna forma con otras aseveraciones del mismo teólogo, donde la figura virginal se coteja con una vasija en la que se pone la devoción: “Quien honra al Señor, honra también el jarrón divino, quien deshonra el jarrón divino, también deshonra a su Señor. Dejemos que María sea por sí misma la santa virgen, el vaso insigne de devoción”. De esta forma, la vasija como comparable al tesoro, hace que encontremos las palabras de Epifanio parangonables con la percepción menandrea de la madre en tanto que tesoro o posesión sacralizada casi. El hecho de que no se escoja la palabra alternativa *богатѣство* para referir la posesión materna (en un plausible guiño a la madre de la divinidad misma) en ninguna de las versiones eslavas, puede quizás darnos la pista de que para la época de las traducciones eslavas menandreas, la distinción entre *богатѣство* - *имѣние* en virtud de lo providencial ya no está tan activa.

Como apunta Vladimir Viktorovič Kolesov (2004: 219), el término *имѣние* designa en principio todo lo que uno posee, y en el marco de la literatura antiguo rusa traducida como *Pčela* o el *Izbornik de 1076* alterna con la voz *ѣзюрокнѣ*, propiamente “tesoro”, en concreto para la traducción del griego *πανοικησία*, “toda la hacienda, todo el bien de la casa”, que puede interpretarse como el “señorío”, en correspondencia con el latín *dominium*. El investigador (*ibid.*) relaciona aquello que hay que proteger de los otros con el tesoro (griego *θησαυρος*, antiguo eslavo *ѣзюрокнѣ*). En su opinión, *имѣние* siempre está delimitada en concreto. En las traducciones del griego responde a vocablos distintos, algunos de los cuales también se registran en la antología gnómica menandrea: *κτημα* (“la posesión inamovible”), *τα υπαρχοντα* (“la cantidad de posesión”), *τα χρήματα* (“mercancías, bienes en concreto”).

La idealización de la madre como lo más dulce o el tesoro se explica dentro de la lógica de admiración del cristiano hacia la Virgen María. San Ambrosio (George W. Grube 2005: 128) expresa una alta estima de la Virgen María, si no como tesoro, sí como preciosa fragancia: “Tu nombre, oh María, es un precioso ungüento, que exhala el olor de la Gracia Divina. Dejemos que este ungüento de salvación entre en los más recónditos lugares de nuestra alma”. La Virgen María como madre de Dios también es lodada

en una paráfrasis del siglo VI a cargo de Romanos Melodos, que describe todas las virtudes virginales y marianas de manera muy metafórica (George W. Grube 2005: 129): “(La madre de Dios) es la ‘escalera en los cielos’ por la que Dios bajó, el ‘puente que conduce a los hombres de la tierra al cielo’, el ‘mar que ahogó al faraón’, la roca ‘que desparramó agua y sació la sed espiritual del creyente’, el ‘pilar conducente del fuego de los perdidos en lo salvaje’ y el ‘signo de la tierra prometida que fluye con leche y miel’”. Todas estas cualidades de María como madre se asemejan al hallazgo de un tesoro altamente valorable en circunstancias críticas o sacrificadas del ser humano, por lo que enlazarían de algún modo implícito con el tesoro maternal cantado por los escribas menanadreos.

La maternidad consiste en un rol universal para la mujer en el ámbito eslavo, como lo fuera en el proverbial salomónico israelita. En Israel, la madre se transforma en la fuente primaria de autoridad en la comunidad israelita, por tanto en cuanto la fecundidad femenina es una evidencia del cuidado divino a Israel, y la deidad se ve como presente de un modo activo en la concepción y el nacimiento de un niño (de ahí la identificación de la madre menandrea con el tesoro). Claudia V. Camp (1985: 81-82) recuerda cómo se acentúa la imagen de la madre en el libro de los Proverbios para el correcto funcionamiento de la sociedad. La igualdad de la madre con el padre en la transmisión de la sabiduría se enfatiza a menudo. Más que biológica o teológica, la connotación del rol femenino es educativa. El libro de los Proverbios nos provee con una imagen clara de la autoridad de la mujer como madre y su igualdad con el hombre en la instrucción de los hijos, los más jóvenes y los más mayores. Este dato también opera hasta cierto punto en *Domostroj* (Kolesov 2004).

El verso griego 810 expresa nuevamente la idealización de la amistad, a través de la puesta en comunicación de los amigos y los tesoros. De acuerdo con Varvara P. Adrianova Perec (1972: 11), la amistad se ensalza en los dichos bíblicos de Sirac²¹, según la compilación del *Izbornik de 1076*: “El amigo fiel es la fortaleza de la sangre, al encontrarlo, encontramos un tesoro” (Друг верън – кров крепък). Se registran variantes del mismo verso en compilaciones proverbiales múltiples, de ahí la importancia que los ideólogos conceden a la amistad en la medievallidad ortodoxa. En la miscelánea sentenciosa *Pčela* (Adrianova Perec 1972: 11) leemos: “El amigo fiel es la fortaleza de la sangre; al encontrarlo, encuentras la sangre” (Друг верен - кров крепок; обретыи его обрете кров), donde la intimidad con el amigo se eleva al estatus de sanguinidad:

Φίλους ἔχων νόμιζε θησαυροὺς ἔχειν. (810)

Si tienes amigos, considera que tienes tesoros.

Другѹгы нмѣѹ мнѣ се б(о)гатыство нмѣѹ. (Sr 362)

Дрѹгѹгѹ нмѣѹ мнѣтѣѹ богатыство нмѣѹтѹ. (H y G)

²¹ V. también la sección de esta tesis dedicada a la amistad, en las páginas 252 y 255.

Los traductores eslavos preservan el pensamiento griego y son bastante fieles al texto original, tanto en el nivel léxicosintáctico, como en el morfológico. El asunto principal de la traducción reside precisamente en el reflejo del término *θησαυρους*. Desde el punto de vista del griego religioso, en Geoffrey W. Lampe (1968: *s.u.*) este vocablo se atestigua en los usos: *1. treasure; of God; martyrs as Lord,s treasure; of divine truths; of mysteries preached by Christ; Law and Prophets as treasures of Israel; of hidden meaning of scriptures; of redemption and justification; of Christ prefigured in Old Testament; of virtues, faith and charity, wisdom, almsgiving, 2. treasury, storehouse, of God, of men; soul as storehouse of God,s gifts, of scripture; of its hidden sense, of a cemetery.* En el contexto cristiano, el tesoro emana de Dios, se predica de la divinidad misma, de las Escrituras, de la Ley o de los Profetas y de otras virtudes teologales. Así mismo, el tesoro se vincula con un almacén real o simbólico, con el alma de los hombres como lugar donde se guarece la divinidad. Desde la perspectiva eslava, el tesoro viene nombrado por el término *богатытѣво*, que en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*) se corresponde con las voces griegas *εὐπραγία*, “bienestar”, *ουσία*, *περιουσία*, “remanente, excedencia, inflación, sobreabundancia”, *πλουτος*, *πολύολβος*, “muy rico, rico en bendiciones, abundante”, *ὑπατος*, “supremo, primero, mejor”, *υπαρχοντα*, *χρηματα*. Los significados aquí descritos se extraen de Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*).

En el glosario de la misma obra (Istrin 1930: *s.u.*), el griego en análisis *θησαυροὺς* se traduce al antiguo eslavo como *съкровище*. Aún así, los traductores eslavos menandreos no escogen esta última palabra para referir el tesoro, aunque transmitan hasta cierto punto las mismas ideas recogidas en Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), quien define el esperado *съкровище* en los usos eslavos: *домъ, храминъ*, “casa, templo”, *-приютъ*, “refugio”, *-хранилище, сокровищница*, “almacén, reserva, despensa”, *-таинникъ*, “escondrijo, escondite” *-казна*, “tesoro público, erario” *-сбережениѣ*, “conservación, preservación, protección, defensa, ahorros”, *-богатство, имѣщество, добро*, “riqueza, tenencia, bien”, y también como *-богатство* (en el sentido figurado que da el mismo autor, *ibid.*) *-кладъ*, “despensa, almacén” *-драгоцѣнность*, “valor”. Los sentidos figurados de *съкровище* y *богатытѣво* como “tesoro” nos sugieren que los universos semánticos connotados se hallan muy imbricados. El uso de la raíz *бог-* para la riqueza refiere tal vez el carácter espiritual y religioso, cuasisagrado de la amistad.

Los proverbios griegos que presentamos a continuación imbrican el bien y la amistad en el ámbito semántico del tesoro. Los traductores eslavos proponen sin excepción *дѣбрь* para referir esta vez el griego *ἀγαθος*. Normalmente el bien terrenal traduce al griego *καλός*, mientras que el bien superior *ἀγαθός* viene traducido por *благъ*. Los traductores (adaptadores o ideólogos) ortodoxos podrían proponer esta vez *дѣбрь* por la razón de que el

amigo es un bien real, de la tierra que nos ayuda a trascender. En ese sentido, Lactancio remarca la importancia de quedarnos con los motivos trascendentes en la vida como posesiones más verdaderas o duraderas (George W. Grube 2005: 116): “El que elige cosas transitorias no tendrá cosas eternas. El que prefiere cosas terrenales, no tendrá cosas celestiales”:

Θησαυρὸς μέγας ἔστ' ἀγαθὸς φίλος (Heliodoro *Anthol.*

Pal. X. 39, 1 et Sternbach prop. apud Jagić 1892a: 9)

Ἀρίστους θησαυροὺς τοὺς φίλους ἡγοῦ. (Schenkl,

Flor. duo 11, Nr. 66 apud Jagić 1892a: 9).

Φίλους ἔχων νομίζει θησαυροὺς ἔχειν. (810)

Si tienes amigos, considera que tienes tesoros.

θησαυρος ἔστι φίλον ἀγαθὸν εὐρηκέναι. (19, 1 *apud Jäkel*
1964: 124).

Es un tesoro haber encontrado un amigo bueno.

Имѣннѣ юсть добръ другъ ѡбрѣтъ. (Sr 151)

богѣтъко ѣ еж добръ дрѣдъ ѡбрѣтъ ѡбрѣтъ [ѡгодѣ твою]. (H)

богѣтътъко ѣтъ ѣже добръ дрѣгъ ѡбрѣтъ. (G)

La traducción eslava no parece concordar del todo con las fuentes griegas existentes indexadas más arriba, es decir, Schenkl o Heliodoro. El griego ἀρίστους θησαυροὺς, "el mejor tesoro" o el griego θησαυρὸς μέγας, "un gran tesoro", podrían haberse visto traducidos en los antiguo eslavos **имѣннѣ- богѣтъко**, "riqueza-fortuna", con la salvedad de que los eslavos omitirían los adjetivos ἀρίστους-μέγας, "mejor, grande", por mor quizás de la acostumbrada tendencia a la moderación lingüística, o porque consideran la grandeza sobrentendida en la noción misma de "posesión, riqueza". Ya atendemos a la reinterpretación usual de θησαυρος con los lexemas **имѣннѣ - богѣтъко** a lo largo del corpus menandro²². El griego τοὺς φίλους, "los amigos", contenido en la versión de Schenkl no se ajusta tan bien como origen del eslavo singular y adjetivado **добръ другъ**, "un buen amigo", como sí lo haría la variante griega hallada en Heliodoro, ἀγαθὸς φίλος, "un buen amigo".

Para el fin analítico que nos ocupa, recordamos que el griego ἀγαθὸς describe la bondad, el bien, la nobleza, la belleza, la virtud incluso, de modo que por ejemplo en el helenismo ἀγαθόν significa la salvación y ἀγαθός, "agradar a Dios", cuando se aplica al hombre, o agradable y bueno cuando se aplica a Dios (Gerhard Kittel 1976 I: 12-13). Por último, en el intento de aceptar que los versos eslavos podrían haberse originado en Schenkl o en Heliodoro, apuntamos que el griego ἔστ', "es",

²² Cf. esta misma sección en las páginas 532-541, y la parte dedicada a la fortuna, en las páginas, donde se prefiere la raíz **кор-** 365, 375, 379-381, 382 y 395.

aparecido en Heliodoro resulta un origen más que probable del antiguo eslavo *ѡѣтъ*, y que el griego *ἡγοῦ*, "considera", acopiado en Schenkl podría ser la procedencia del antiguo eslavo *ѡѣрѣти*, "encuentra".

Si podemos aceptar que las versiones antiguo eslavas son hasta cierto punto una traducción mezclada a partir de una conjunción de los versos griegos de Schenkl y de Heliodoro, ya no podemos admitir de una forma tan segura que el monóstico 810 se halle en el origen de las traducciones eslavas, puesto que lo único que tiene en común con ellas está en las palabras *φίλους-θησαυρους-δροῦγъ*, *нмѣннѣ/богѣтъко*, mientras que los vocablos *ἔχων νόμιζε*, *ἔχειν* quedan muy lejanos del eslavo *ѡѣрѣти*, a no ser que *ἔχων- ἔχειν*, "teniendo (el que tiene)-tener", en el sentido de la tenencia (*нмѣти*) se hubieran asociado al sustantivo *нмѣннѣ*, en cuyo caso el imperativo *νόμιζε*, "considera", quedaría irresuelto o imposible de asociar a ningún lexema eslavo evidenciado en este proverbio (podría haberse omitido también). Como ninguno de los textos griegos explorados hasta aquí satisface por completo la traducción eslava, entendemos que distintos editores (Jagić 1892a: 9 y Jäkel 1964: 124) propongan al fin que el verso griego se pierda en la transmisión y la fuente eslava no refleje ningún monóstico grecobizantino preservado, de ahí que propongan la reconstrucción del dicho griego a partir de la sentencia eslava.

Por su parte la tradición eslava misma presenta corrupciones reseñables. El texto conservado en H comete una semi-diplografía con el verbo eslavo para "encontrar", de modo que escribe *ѡѣрѣти ѡ ѡѣрѣ*. Seguramente el fallo se origina en una reduplicación involuntaria de la grafía *ѡ* final en el verbo *ѡѣрѣти*, parte de la desinencia de infinitivo, con la subsiguiente reinterpretación de la misma en una conjunción coordinada. Después, el escriba continúa copiando y comete una diplografía, se da cuenta quizás y deja el verso a medias. Un escriba o un editor ulterior quizás tratan de enmendar el sinsentido y adhieren al verso un fragmento emanado de otra sentencia: [*ѡгодѣ творѣ*], como aparece restablecido en la edición de Viktor Semënov (1892: 19, 26). Este fragmento se incluye procedente de otra sentencia reflejada en el código manuscrito que recoge las versiones eslavas H y G editado por el mismo Semënov que nota el error entre corchetes. La sentencia a copiar que produce el error anticipatorio la transcribimos ahora:

ТОМѢ ѡГѢИ ТВОРѢ НЖ ТѢ МОЖѢ ДОБРѢ ѡ ГЛАТѢ ѡ СМЫСЛѢТИ. (H)

ТОМѢ ѡГѢДѢ ТВОРѢ ЪЖЕ ТѢ МОЖЕТА ДОБРѢ ѡЗГЛАТѢ ѡ СМЫСЛѢТИ. (G)

El buen amigo formaría parte del ideario amplio de virtud o bondad que contempla la religión ortodoxa, en distintos ámbitos literarios proverbiales y edificantes. Vladimir V. Kolesov (2001: 138) se pregunta qué tiene en cuenta el autor antiguo ruso al hablar de un "buen amigo" (*добрый друг*): ¿una persona necesaria? ¿un esposo (hombre) bello? ¿una buena persona? Depende, como bien dice el autor, del todo textual. Para la traducción del

proverbio en análisis nos inclinamos a pensar que los escribas podrían enfocar las nociones de alguien necesario y de una buena persona, siendo quizás más marginal la idea del esposo (hombre) bello, dado el contexto monacal de celibato y austeridad física.

Kolesov (*ibid.*) explica que el hecho de tratarse de una combinación en singular, podría centrar el significado en el provecho, beneficio o practicidad de la amistad. De acuerdo con el autor, la forma masculina pone de manifiesto que no se refiere la belleza, y toda la colocación semántica del “buen amigo”, a diferencia de la “buena persona”, nos impulsa a sospechar que tenemos ante nosotros al “buen amigo”, cuya bondad será expresada más tarde con el adjetivo ruso moderno хороший, en lugar del antiguo ruso добръ. El autor atribuye esta teoría lingüística al hecho de que добръ parece especializarse en la calificación de sustantivos como жизнь (“vida”), законъ (“ley”), любовь (“amor”).

El sentido mismo de estos lexemas “vida, ley, amor”, en opinión de Kolesov (*ibid.*) fuerza el que no haya variación en la norma gramatical, puesto que estos nombres no se emplean normalmente en plural, ni se acompañan de otros géneros gramaticales ni de palabras determinantes. El amor siempre es un sentimiento bello, y, en consecuencia, la belleza, en virtud de su calidad, convierte la relación con lo bueno (ruso хорошо), en un rasgo permanente del amor, del amor propio, no separado de su suficiencia (del bien). Los amigos forman parte de la vida, de la ley y del amor aludidos por Kolesov (*ibid.*). Los buenos amigos proverbiales aún conservan la calificación antiguo eslava добръ usada como norma para la calificación de áreas también muy propias de la semántica de la amistad: la existencia, la fidelidad, el sentir.

El monóstico griego 328 versa sobre el tesoro didáctico de la coyuntura vital. En entornos sapienciales bíblicos como Proverbios 15:31 se escribe en línea similar sobre la riqueza simbólica representada por las circunstancias vitales en tanto que instrucción: “Oído que escucha la reprensión saludable tendrá un lugar entre los sabios.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa: Ухо, внимательное к учению жизни, пребывает между мудрыми. (*Texto Sinodal* 1876). La reprimenda de la vida rusa no se deja notar en la traducción castellana, que se vuelve saludable; con todo, el tópico resulta el mismo:

Θησαυρός ἐστὶ τοῦ βίου τὰ πράγματα. (328)

Las circunstancias de la vida son un tesoro.

Имѣніе юсть паче злата кнѣгы. (Sr 140)

имѣніе є па" злата кнѣгы. (H)

имѣніе є паче злата кнѣгн. (G)

Se trata de traducciones eslavas con cierto distanciamiento de la fuente griega, si es que podemos atribuirles a tal aforismo. Por ejemplo, no encontramos en las versiones eslavas la expresión del complemento del nombre en genitivo τοῦ βίου, "de la vida". El griego τὰ πράγματα

viene traducido con el antiguo eslavo **имѣннѣ**, que aunque no suele alzarse como la traducción habitual de este término, nos parece una asociación de ideas lógica entre las cosas prácticas, lo contable y la riqueza material, posesión o dinero. De hecho la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: s.u.) confirma el traslado ocasional del griego **τα πρᾶγματᾶ** con el eslavo **имѣннѣ**. En cuanto al antiguo eslavo **златѣ кнѣгы** se constituye como una traducción acertada del griego.

El proverbio griego 414 manifiesta que la gratitud oculta, escondida, aparentemente inactiva puede concebirse como un tesoro hermoso, donde la belleza se percibe como un rasgo psíquico o espiritual, en una conexión renovada con la bondad. El sustantivo eslavo **бл(а)год(а)ть**, “gracia, favor”, se relaciona con la palabra **благодатель**, “gracioso, pío”, y se propone en respuesta al griego **χάρις**, “gracia, favor”. A su vez, el eslavo **добро** parece responder al griego **καλόν**, “hermoso”, en la línea de la bondad como representación concreta o terrena del bien providente (**благо**):

Καλον το θησαύρισμα κειμενη χάρις. (414)

La gratitud latente es un hermoso tesoro.

Добро имѣннѣ юеть наб'днмаѣ бл(а)год(а)ть. (Sr 192)

Добро имѣннѣ юеть снабдѣма блѣть. (G).

Antes de abordar el área de los ajustes lingüísticos de traducción, ofrecemos algunos datos contextuales propicios al análisis ideológico de las traducciones eslavas. Gerhard Kittel (1976 III: 545-550) estudia un tipo de bien parecido a la gratitud en el contexto del Nuevo Testamento y de las Pastorales. Se apercibe de que en estas últimas producciones literarias religiosas, las visiones de **τὸ καλόν**, **καλά** se enmarcan dentro del modo de vida modelado por el amor sobre la base de la fe. Así por ejemplo, en 1Timoteo 5:10, se escribe sobre las mujeres viudas y la práctica de la fe a través de las buenas obras: “y tenga el testimonio de sus bellas obras: haber educado bien a los hijos, practicado la hospitalidad, lavado los pies de los santos, socorrido a los atribulados, y haberse ejercitado en toda clase de buenas obras” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en ruso leemos: известная по добрым делам, если она воспитала детей, принимала странников, умывала ноги святым, помогала бедствующим и была усердна ко всякому доброму делу (*Texto Sinodal* 1876).

De modo semejante, en la Epístola a Tito (3:8) se mencionan las buenas acciones: “Es cierta esta afirmación, y quiero que en esto te mantengas firme, para que los que creen en Dios traten de sobresalir en la práctica de las bellas obras. Esto es hermoso y útil para los hombres” (*Biblia de Jerusalén* 2009), versículo que Kittel (1976 III: 549) recupera para explicitar en qué consiste exactamente el **καλόν**. Se pide la intercesión para todos los hombres, para el estado y para los que están en el poder, así como por una vida pacífica. En el proverbio menandro de

recensión eslava se exige una posesión buena, petición que podría enlazar con aquellos en el poder por los que también se solicita la mediación o el arbitraje en la carta a Tito. El teórico de la religión Gerhard Kittel (1976 III: 549) afirma que el bien en las Pastorales consiste precisamente en rogar la conciliación y el arbitraje divino por todas esas personas diversas. No obstante, en las epístolas paulinas el bien no se utiliza sólo en sentido absoluto como sinónimo de ἀγαθόν, sino también con el matiz del celo por lo bueno, como en Romanos 14:21, donde uno se ha de refrenar en la comida en beneficio de otro hermano. Transcribimos el versículo en castellano y en ruso: “Sería bueno que no comieses carne ni bebieses vino, ni hicieras algo que fuese para tu hermano ocasión de caída o tropiezo” (*Biblia de Jerusalén* 2009); Лучше не есть мяса, не пить вина и не [делать] ничего [такого], отчего брат твой претывается, или соблазняется, или изнемогает (*Texto Sinodal* 1876). La perspectiva paulina del cuidado del prójimo tiene sus huellas en la necesidad menandrea de gratitud como tesoro.

No obstante, el verso griego 414 nos parece adeudar también en parte la apreciación de Plotino sobre καλόν como lo bello de este mundo que revela la gloria, el poder y la bondad del universo espiritual, de modo que hay un lazo imperecedero entre todas las cosas, entre lo relativo al espíritu y lo sensual o lo perceptible, como se demuestra en *Enn.* IV, 8, 6 (Kittel 1976 III: 543). La verdadera belleza pertenece al mundo de las alturas, es la belleza trascendental la que se expresa en la belleza de este mundo (*Enn.* V, 8, 8, *ibid.*).

Esta captación de la belleza trae felicidad y se torna la meta de la vida, porque lo bello es también el bien y la bondad es belleza, como lo malo es feo (I, 6, 6, Kittel 1976 III: 542). Tal vez dicha interiorización de lo bello como bueno lleva a los escribas grecoeslavos del Sabio Menandro a conjugar el tesoro (brilla por fuera, visibiliza el bien) con la virtud de la gratitud (late adentro, interioriza el bien). El bien divinizado reaparece en el hermetismo. Kittel (1976 III: 543) detalla que, en un sentido similar, pero con su pigmentación especial, en la literatura hermética el καλόν aparece junto con el ἀγαθόν como lo bonito, y pertenece también al mundo de Dios. El καλόν, “el bien” (el добро и мѣнне, “la buena riqueza”, sentencioso), en opinión de Plotino adquiere una cantidad trascendental, como la deidad misma. Con todo, los traductores eslavos vuelven a distanciarse de la corriente literaria hermética en que sí se puede contemplar el καλόν en esta tierra a través de la purificación del alma, en virtudes como la autodisciplina. Precisamente a la virtud (a través del citado бл҃гѣть) podrían aludir los escribas del Menandro eslavo al potenciar la gratitud como tesoro providente.

Nos detenemos en la exploración de la gratitud entreverada con el bien y nos planteamos: ¿cuál es el tipo de gratitud conceptualizada por los copistas eslavos para este aforismo? De acuerdo con Vladimir V. Kolesov (2001: 118-119), la cosmovisión feudal de Dios como parte superior atravesó cambios semánticos que se reflejaron en las formas léxicas para la

expresión de la bondad. El investigador considera que el vocablo ruso *благодать*, “felicidad”, comprendida antaño como un regalo (una forma de bien providente), se sustituye por el término *благодѣть*, “bien”, que ya se conocía antes en los significados más cercanos a los de los lexemas *благодѣстныи*, “piedad, amabilidad”, y también *благота*, “favor, gracia”, “bondad”, “bendición” (ruso *блаженство*, “bendición”), es decir, la experiencia personal de la felicidad, júbilo o gozo.

Este último rasgo, según asegura Kolesov (2001: 119), se convirtió en el hilo conductor del entendimiento de la forma *благодѣть* a la que en el siglo XV se añade un significado más que cierra el proceso evolutivo del vocablo de algún modo. Kolesov (*ibid.*) define los resultados del cambio semántico así: *благодѣть* describe el contacto del bien con la Palabra, la iniciación en el bien; *благодать* se torna la recepción del bien, y como tal, no siempre en la Palabra; *благодѣть* refiere la penetración por el bien, ya no relacionado ni con la palabra ni con sus atributos materiales, sino como un sentimiento elevado no expresable en palabras ni con ningún objeto externo. En las sentencias eslavas en análisis, la clase de *бл(а)год(а)ть* ante el que nos encontramos refleja quizás una mixtura entre el contacto del bien con la palabra (dar las gracias)- *благодѣть* parcial, y también la recepción del bien, no siempre en la palabra (la alusión a aquello por lo que el ser humano está agradecido)- *благодать*. Para refuerzo de esta tesis, Kolesov (2001: 119) puntualiza que el sentido de *благодать* se hereda de la producción literaria (en este caso los monjes que incorporan a Menandro a la tradición cultural eslava). La forma *благодать* enraíza largo tiempo en la conciencia pagana anterior.

En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*) no se atestigua el griego *θησαυρισμα*, pero sí encontramos el verbo de la misma raíz *θησαυρίζω*, “atesorar”, que se traduce con los eslavos: *събрати, скривати-скривати съкровища* (“recopilar, esconder, esconder un tesoro”), si bien el eslavo *имѣниѣ* en la misma crónica (Istrin 1930: *s.u.*) no equivale al lexema griego *θησαυρισμα*, sino a distintos términos griegos. Al escoger *имѣниѣ*, “posesión” (del tipo que sea, escondida o no) el traductor eslavo está siendo más general.

El tesoro se reviste de un cierto matiz de veneración, se sacraliza y se alaba, porque se guarda con respeto (Vladimir Viktorovič Kolesov 2004), mientras que una posesión no connota especialmente los matices altarizados²³. El griego *χαρις* se refleja con exactitud en el eslavo *бл(а)год(а)ть*. No es así el caso de *κειμενη*, “latente” (el griego *κειμαι*, “descansar, estar situado”, que en Henry Liddell y Robert Scott 2007: *s.u.*,

²³ Recordamos aquí otra sentencia del corpus eslavo de Menandro en que la educación se considera *злата книга*, por la posibilidad de una conexión conceptual entre la colocación semántica de la gratitud como hermoso tesoro y del volumen como libro de oro, en posible referencia bíblica: Sr 140, H y G como traducciones del griego 328.

se traduce al inglés como: *to be laid, to lie, to lie down, -to lie idle or at ease, be inactive, -of things, to be in or at a place where continuance is implied, entre otros significados*), donde observamos la escisión entre el antiguo eslavo **НАБ'ДНМА** (Sr) y **НАБДНМА** (G), “conservado, protegido”. El primero se atestigua en Ruben I. Avanesov (1990: *s.u.*) como **НАБДНМЫН**, en los sentidos griegos de **καταθαλπομενος**, “calentado, abrasado, halagado”, **φυλάσσομενης**, “vigilado, guardado”, y en los usos eslavos de **опекаемын**, “protegido, cuidado”, **охраняемын**, “protegido, defendido”, **сохраняемын**, “conservado”. Todos estos conceptos iluminan más la idea de la protección que de lo oculto del tesoro. Por último, notamos la interpolación del verbo eslavo **ѣсть**, “es”, allí donde el griego lo sobrentiende.

Tras los prolegómenos aclaratorios de la línea de pensamiento en que pudo concebirse un proverbio de índole a su vez tan cristiana, podemos ocuparnos ya más concisamente de la historia lingüística de las sentencias. La traducción eslava se ajusta a la fuente griega con bastante precisión. El griego **καλον το** se refleja una vez más con el antiguo eslavo **добро**. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*), el griego **θησαύρισμα**, “tesoro, almacén”, se atestigua en los sentidos de: *a store, treasure*. Los traductores eslavos proponen **имѣннѣ**, “posesión, riqueza”, en lugar del esperable vocablo eslavo para tesoro **ѣкроуице**, “tesoro”.

Seguimos muy de cerca a Vladimir V. Kolesov para entender la conceptualización de la tesorería como bien. El autor plantea (2001: 118) que en los textos eslavos más antiguos, el griego **χαρις** se suele traducir al antiguo eslavo con el vocablo **благодѣтъ**. De acuerdo con el investigador (*ibid.*), muy pronto esta forma empieza a delimitarse significativamente porque el griego **χαρις** resulta polisémico en demasía, de modo que implica la belleza en su atractivo, la distribución bondadosa de la misericordia, la alegría de la estima, y el reconocimiento del regalo. La forma **благодѣтъ** en el sentido primero del término se define en Kolesov (*ibid.*) como el contacto, el bien como santificación con la palabra. En los aforismos menandros podemos entender la gratitud en esta línea, pero también podríamos llegar a pensar en el agradecimiento por los bienes adquiridos en bondad. Kolesov (2001: 118) refiere cómo el eslavo **дѣти** significa en sus orígenes no sólo “tocar, rozar, concernir”, sino también “decir” y “hacer”, si bien por el sincretismo significativo del vocablo, esta raíz verbal se pierde en el siglo XI ya. Destellos livianos de la gratitud como lo dicho y lo hecho podrían confluir en el proverbio de Menandro en análisis. Más cierto es que nuestros textos devuelvan el significado que delimita el griego amplio **χαρις** en el lexema eslavo **благодаръ**.

Vladimir V. Kolesov (2001: 118) anota que la palabra **благодаръ** es siempre la traducción del latino *gratia*, y que las traducciones latinas le parecen más tardías que las del griego, de ahí que especifique que los historiadores de la lengua consideran que los eslavos del Sur (y los meridionales, añadiríamos nosotros) diferencian largo tiempo el significado

de las palabras *благодать* y *благодѣть*, y sólo el segundo de ellos empieza a sustituirse por la palabra *милость*, “misericordia”.

Si la deidad normalmente se vincula con la raíz *благ-*, ¿por qué los escribas eslavos conjugan *добро ѿмѣнїе* con *благодать* o incluso con *благодѣть* en los manuscritos de adscripción rusa, puesto que la palabra queda indefinida al aparecer bajo el título?²⁴ Vladimir V. Kolesov (2001: 118-119) nos da la respuesta al afirmar que algunos otros significados se añaden desde el siglo XIV a la palabra en cuestión, de manera que pasa a implicar la bondad de la gratitud, la virtud, la abundancia, la suficiencia y la acción de gracias. La satisfacción de los bienes de los cielos aquí, en esta tierra, en nuestros proverbios menandros deducida de la interacción entre *добро ѿмѣнїе* y *бл(а)год(а)ть* / *блѣть*, se considera la resulta de la evolución semántica de la voz *благодать*. En todo caso, la nueva interpretación del regalo como bien supremo ya no coincide con la comprensión de Dios, de ahí también quizás que los escribas propongan para el griego *καλὸν το θησαυρισμα* el eslavo *добро ѿмѣнїе*, en lugar de *благо богатство*, *добро богатство* o una combinación similar. En todo caso, en el cristianismo la gratitud trasciende cualquier disquisición entre las especies del bien y se coloca por encima del mal incluso. Romanos 16:4 así lo pone de manifiesto: “Ellos arriesgaron sus vidas por salvarme; y no sólo les agradezco esto, sino también todas las iglesias de gentilidad” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en ruso anotamos: (которые голову свою полагали за мою душу, которых не я один благодарю, но и все церкви из язычников), и домашнюю их церковь (*Texto Sinodal* 1876).

Otra palabra griega algo más habitual que *θησαυρους* para definir la riqueza en el contexto del Nuevo Testamento es *χρήματα*. Resulta muy común en el entorno proverbial menandro, motivo por el que la elegimos para ayudarnos a conceptualizar la palabra clave “riqueza”. Aún así no alcanza la frecuencia que el griego *πλούτος* adquiere en el ámbito religioso de los dos Testamentos. William Danker (2000: s.u.) define el término *χρήμα* como: 1. *Wealth in general, property, wealth, means* (Mark 10:23, Luke 18:24), 2. *Any kind of currency, money- a. mostly plural* (Ac. 8:18), b. *more rarely singular [property, wealth] of a definite sum of money* (Ac. 4:37). En Geoffrey W. Lampe (1968: s.u.), la misma voz se define por contraste con el griego *κτημα*, *possession*, 1. *in general distinct from χρήμα*; *reference to Λόγος*, 2. *Of persons, often with implicit notion of slave*, 3. *Of spiritual gifts; of spiritual sacrifice*; 4. *Estate, property, farm, but it is not attested per se*.

En el ámbito del griego del Nuevo Testamento estudiado por Gerhard Kittel (1976 IX: 480), el singular *χρήμα* aparece definido como “suma de dinero”, mientras que el plural parece una forma común para los

²⁴ Para las abreviaturas de índole sacra, v. Sablina (2001).

“bienes” o el “capital”. El investigador (*ibid.*) comenta una instancia en el Nuevo Testamento, la cita Mateo 19:22: “Al oír estas palabras, el joven se marchó entristecido, porque tenía muchos bienes.”, *Biblia de Jerusalén* 2009); en la variante rusa leemos: Услышав слово сие, юноша отошел с печалью, потому что у него было большое имение. (*Texto Sinodal* 1876). Kittel (*ibid.*) aclara los matices en esta glosa: *the young ruler who comes to Jesus has many κτήματα, possessions, Matthew 19:22. Jesus notes in this regard with what difficulty, οἱ τὰ χρηματα έχοντες, men of capital, enter into the kingdom. The attitude of Jesus and the apostles to wealth: no money itself but personal dependence on it and all unworthy use of it are rejected.* El lexicógrafo (*ibid.*) advierte cómo en la literatura cristiana temprana, fuera de la órbita del Nuevo Testamento, el griego κτήμα en oposición a χρημα sólo ocurre una vez en tanto que ejemplo de una comparación de la intervención conjunta de los bienes del próspero y de las oraciones del pobre. Así las cosas, el griego κτήμα parece más relacionado con una suerte de bien revestido de espiritualidad, mientras que χρημα está más confinado a la indicación de una riqueza más material o terrena.

De hecho, la amistad como vínculo social inapelable entre los humanos de esta tierra, casi como la sangre, se exalta en la medida misma que se aprecia un tesoro, un bien secreto, que se cuida y protege de la gente. En la antología de *Sacra Parallela* se repite un verso asignado Sirac, en palabras de Juan Damasceno (Perec 1972: 11): “Un amigo fiel, hace firme la sangre, y al encontrar tal, encontráis riqueza” (Друг верен – кровь тверд, и обретыи такого обрете богатство). La espiritualidad de la riqueza como clave amistosa y parental multiplica los beneficios del hallazgo. Junto a este proverbio patrístico, se sitúa la variante aportada por otro Padre de la Iglesia, Gregorio de Nacianzo (*ibid.*): “El amigo fiel, es la ciudad protegida, la fuente sellada, el puerto en calma” (Друг верен – град заключен, источник печатлен, отишное пристанище).

Todas estas nociones de la fidelidad en la amistad como protección, defensa, tranquilidad, irían también contenidas en el ideario del tesoro como aquello guardado y salvaguardado en lugares al abrigo de las inclemencias externas, es decir, el erario. La misma Perec (1972: 11) nos indica que la enseñanza de valorar la amistad como un tesoro se adeuda de Menandro: “No hay riqueza más buena que un amigo” (Нѣтъ никое же имение добрее друга)²⁵. Los Padres de la Iglesia no se muestran indiferentes a estos contenidos tampoco: Gregorio de Nacianzo, en la línea aforística de Sirac o Menandro, aporta una variante muy similar dentro de la concepción

²⁵ Cf. también con nuestro corpus proverbial, con ligeras diferencias de corte meramente ortográfico, y donde comprobamos que Perec tira de la variante preservada en Sr 230: Нѣтъ никое имѣние доброе друга., en lugar de la conservada en Н нѣтъ никоеж боѣство лѣчше дрѣга. o en Г нѣтъ никоеже боѣство лѣчше дрѣга.

del amigo como tesoro: “No hay ninguna adquisición mejor que un amigo”,
Нѣсть ни едино стяжание лучше друга (*ibid.*)

En el proverbio griego 181, la palabra χρήματα aparece en colocación semántica con los mortales. Se trata de un verso sobre cómo las posesiones fortalecen al ser humano. En Job 36:19 parece cuestionarse esta forma de pensar, más que afirmarse: “¿Acaso te auxiliarán en el peligro tus riquezas y todos tus esfuerzos?” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en ruso se lee: Даст ли Он какую цену твоему богатству? Нет,-- ни золоту и никакому сокровищу (*Тексто Sinodal* 1876), donde la interrogación retórica obtiene una respuesta conducente a una evaluación negativa del enriquecimiento en la tierra y el poder mezclado en ella. En Deuteronomio 8:18 se reconoce la intervención divina en toda opulencia y poderío humanos: “sino acuérdate de Yahvé tu Dios, que es quien te da la fuerza necesaria para crear la riqueza, cumpliendo así la alianza que prometió a tus padres bajo juramento, como lo hace hoy.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en el paralelo ruso se halla: но чтобы помнил Господа, Бога твоего, ибо Он дает тебе силу приобретать богатство, дабы исполнить, как ныне, завет Свой, который Он клятвою утвердил отцам твоим (*Тексто Sinodal* 1876). El proverbio menanandreo que ahora presentamos hereda, a mi juicio, este mismo hilo argumental bíblico:

Δυναμὶς πεφυκε τοῖς βροτοῖς τὰ χρήματα. (181)

La riqueza es poder para los mortales.

Сила есть въ чл(о)в(ѣ)цѣхъ имѣние. (Sr 67)

сила е в члѣцехъ богатство. (G)

Los traductores eslavos preservan la ideología griega sobre las posesiones (sean o no más claramente materiales en griego que en antiguo eslavo, más espirituales a su vez en algunas de las recensiones), es decir, el materialismo como un tipo de fuerza o poder en el mundo del ser humano. El principal problema de traducción en Sr 67 y en G radica en la variación léxica: имѣние - богатство. Sospechamos de una especie de cristianización en marcha, si aceptamos que el traductor en Sr al elegir имѣние como traducción del griego χρήματα hace al rico permanecer en la esfera mundana de lo monetario o crematístico, en ligera oposición a una posible reconceptualización de la riqueza en богатство, donde la raíz бог- sugiere que el escriba quizás piense en una espiritualización de los bienes en vínculo con la fuerza, сила, como un don emanado de la divinidad; de este modo, el escriba en G, al elegir un sentido más amplio de las riquezas evita la posible limitación de la fortaleza humana a una fuente material.

En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), la voz antiguo eslava сила se recoge en significados diversos: “fuerza, poder” (en ruso сила, мощь), “poder (de la voluntad, de la razón), capacidad” (сила, способность), “potencia, fuerza, poder, vigor” (могущество), “virtudes” (силы небесные), “fuerzas específicas” (силы), como pueden ser “diablos, demonios” (демоны, дьяволы), “milagro, apariciones milagrosas” (чудо, чудесное явление),

“armada, guerrilla” (войско, рать). Muchas de estas acepciones se corresponden con el griego δύναμις (así сила, мощь, también сила, способность, e incluso силы небесные, junto con чудо, чудесное явление у войско, рать). Los traductores eslavos parecen fieles entonces al griego δύναμις, que en Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*) se atestigua en los usos de: *generally strength, power, ability to do something, -outward power, influence, authority, -force for war, forces, -power, quantity* (en relación con χρήματα), *-means, -power, faculty, capacity, -elementary force, -in plural, agencies, -faculty, art or craft, -function, meaning, -worth or value, -capability of existing or acting, -force or meaning of a word*, entre otras. La traducción eslava puede implicar, como el texto del original griego, la fuerza en sus múltiples tonalidades de poderío, potencialidad, vigor, virtud, maravilla, capacidad, potencia militar, si tenemos en cuenta que el sustantivo ἰσχυρία proverbial se asocia con la riqueza moral, bien utilizada.

En suma, las riquezas y los poderes forman colocaciones semánticas habituales, bien iluminen la condena de lo abusivo, bien devuelvan a la divinidad la legitimidad de dinerales y potestades; en la literatura proverbial registrada en el *Izbornik de 1076* (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 20), Sirac aconseja: “No discutas con las personas poderosas, no vaya a ser que caigas en sus manos” (Не свари ся с человекѣмъ сильнѣмъ, еда како въпадеши в руце его). La cita emana de Eclesiástico 8:1: “No pelees con el poderoso, no sea que caigas en sus manos” (*Biblia de Jerusalén* 2009). Los refraneros populares trabajados o por A.I. Bogdanov o por V.N. Tatiščev compilan dichos del mismo estilo: “Con el fuerte (poderoso) no discutas, y con el rico no tengas tensión”, С сильным не борись, а з богатым не тяжись (*ibid.*). A su vez, Dal’ registra el aforismo similar: “No eres fuerte (poderoso), no discutes, no eres rico, no te enfadas”, Не силен – не борись, не богат – не сердись (*ibid.*). Subyace en todos estos versos una especie de denuncia al rico pronto a estallar en injusticia y severidad, así como una incitación al consenso social e incluso a la resignación. En todo caso, hay o bien un sarcasmo del poder o la fuerza de la riqueza o bien una exhortación al fausto con virtud, incluso a la pobreza con humildad. El proverbio analizado confirma estas aproximaciones a la suntuosidad: “Es también sabio quien está ataviado con la riqueza”, Тот и умен, кто богато наряжен (Adrianova Perec 1972: 21).

Por otra parte, el nexo entre profusión y pujanza se observa desde prismas distintos en los entornos proverbiales religioso didácticos que en el refranero popular. Varvara P. Adrianova Perec (1972: 22) comenta cómo un buen número de refranes denuncian con amargura la idea de que la riqueza se vuelve a veces más fuerte que la razón, recomendando la prevalencia de lo racional sobre lo crematístico: “Con la riqueza llega la mente”, С богатством ум приходит (*ibid.*), “Con la mente, no elevas la nariz”, С умом носу не подымешь (no eres arrogante). Como contraste y complemento a estos dichos donde se insta a la victoria de la razón sobre la riqueza y la arrogancia del poderoso, el poder y la opulencia en el texto

menandreo comentado van unidos en una ecuación, aunque puedan tornarse elementos de una misma crítica ácida a los abusos de su fuerza de los ricos, o una exhortación intrínseca a la riqueza moralmente pautaada, caritativa.

De acuerdo con Vladimir Viktorovič Kolesov (2004: 218), el griego χρηματα se traduce con frecuencia en los textos antiguo rusos con el eslavo стяжание. Las dos palabras refieren una enajenación del bien ajeno, en opinión del investigador, quien considera que el bien del otro trae ventajas, de ahí que sea útil y que entre en relación con el griego χρεια, “estado de necesidad”, ruso польза, “utilidad, provecho”, ruso выгода, “ventaja, provecho, ganancia”. Este término griego en distintas redacciones del *Metodio de Patara* (*ibid.*) se traduce como имѣние o потреба, “necesidad”²⁶. En sus orígenes la riqueza (богатство) no se enjuicia, se considera un bien verdadero, regalado por la divinidad, de modo que cada estirpe aprehenda su имания. En otro sentido un poco más alejado del primario, богатство significa la valía, no sólo “mía” o “propia”, sino también sin intervención sobre lo ajeno, de ahí que Kolesov (*ibid.*) la analice como la riqueza recibida y que se guarda como un valor según las posibilidades de cada persona. Como contraste, el autor explica que имѣние siempre tiene naturaleza concreta, sólo material, y a menudo lo “mío” (мое) y lo “propio” (свое) se han capturado injustamente, son ajenos y nunca se esconden, sino que se exhiben.

En la antología menandrea de los proverbios, имѣние a menudo se utiliza en sentido figurado para la demarcación del amigo, o de la madre, o del sabio, o del carácter como posesiones valiosas, que le fueron dadas a uno o que adquirió por sí mismo. En el proverbio en análisis, el matiz de la propiedad de la riqueza se transforma en fuerza o virtud, de ahí tal vez que también se exhiba, como en los proverbios alusivos al acopio de lo bueno (amistad, maternidad, carácter grato, sabiduría)²⁷. Por el contrario, a lo largo del corpus sentencioso menandreo, también podemos encontrar la ocurrencia de имѣние en el sentido de lo extirpado de un modo injusto, como el descrito por Kolesov (2004:18), en proverbios donde a través del verbo de la misma raíz que имѣние - имѣти, se insta al lector a no conseguir ganancias viles, o en máximas donde queda un poco más ambigua la negatividad o positividad de la adquisición, si bien resulta patente que se trata de algo propio, para uno mismo²⁸.

El bien pecuniario se analiza como riesgo del interés materialista en la amistad en la sentencia 238. Este tipo de sospecha puede verse como rechazo de los deseos materialistas, a la manera de San Agustín (Grube 2005: 139): “Abstengámonos de las posesiones de la propiedad privada- o del amor a las mismas, si no podemos abstenernos de la posesión- y

²⁶ V. por ejemplo en la antología proverbial menandrea la utilización del vocablo en sentencias como Sr 370, H y G ; Sr 98, G, Spc 93, Spc Sem 92, S y P; Sr 207, G, Spc 140, Spc Sem 139, S y P.

²⁷ V. las páginas 535-538, 532-534 y 538-542 de esta misma sección.

²⁸ V. las páginas 561-564 de esta misma sección.

hagamos espacio para el Señor”. El amor de las posesiones se equipara al cariño mediatizado por el amigo en el verso menandro que sigue:

Εάν δ' ἔχωμεν χρήμαθ', ἔξομεν φίλους. (238)

Si tenemos dinero, tendremos amigos.

Їще нмѧмъ нмѣннѣ, то н другы нмѣти начнем'. (Sr 97)

Їще нмѣннѣ то н другы нмѣти начнешн. (G)

Las traducciones eslavas preservan la noción original griega del dinero como facilitador de relaciones sociales. Las versiones eslavas se manifiestan fieles a la fuente griega, aunque se permiten una serie de reinterpretaciones, como el reflejo del griego ἔξομεν como futuro próximo o incoativo, además de interpolar το н como clarificador de la función distributiva. En cuanto al término que nos ocupa en esta sección, χρήμαθ', se vierte al antiguo eslavo en todos los manuscritos preservados para este proverbio como нмѣннѣ, en relativo paralelismo con el infinitivo posterior нмѣти. Las raíces compartidas entre el sustantivo y el verbo evocan una suerte de posesión material o terrena, frente al tipo de riqueza más amplia o susceptiblemente espiritual contenida en el lexema alterno БОГАТЫСТВО.

El proverbio griego 733 denuncia una realidad social quizás percibida negativamente por los monjes eslavos: el interés falsario en la amistad, filtrado por lo económico. También puede tratarse de una alusión, un tanto velada si así lo queremos intuir, al reparto de las riquezas entre los prójimos. Recordamos el dicho de Tertuliano (Grube 2005: 114): “Más que inclinar nuestras almas por vuestro dinero, inclinamos nuestro dinero por vuestras almas”:

Τα χρήματ' ἀνθρώποισιν εὕρισκει φίλους. (733)

A los hombres el dinero les encuentra amigos.

Нмѣннѣ чловѣкомъ ѡбрѣтають другы. (Sr 279)

лѣчше ѣсть²⁹ члѣкѣ прѣѡбрѣтаѣ другы. (H y G)

Їмѣннѣ члѣкомъ ѡбрѣтають другы :~ (Spc 254)

Їмѣннѣ члѣкомъ ѡбрѣтають другы : (Spc Sem 257)

Їмѣннѣ члѣкомъ ѡбрѣтаѣ другы : (S)

Їмѣннѣ члѣкомъ ѡбрѣтаѣ другы : (P)

Esta sentencia se analiza convenientemente en la sección destinada a la amistad³⁰. Ahora nos centramos en la exploración del traslado de χρήματ' como нмѣннѣ una vez más. Esta raíz se relaciona en el mundo teológico

²⁹ Si cotejamos con la sentencia Sr 278, notamos que en el manuscrito G se ha interpolado un fragmento procedente de otra sentencia, allí donde falta el que sería el texto originario, como se deduce de la comparación con el serbio 279.

³⁰ Páginas 255-257 de la tesis.

según Geoffrey W. Lampe (1968: s.u.) con el verbo χρήματιζω, traducido al inglés como: 1. *utter a message, of God to prophets, or of Holy Ghost, of angels, passive: receive a divine message, of prophets*, 2. *be called by a name or title*, 3. *call, name*, 4. *be enrolled among, reckoned among, receive a charter, of a city obtaining a grant or confirmation of its liberties or submitting to empire*. También consultamos en Lampe (1968: s.u.) otra forma relacionada con el sustantivo proverbial, para ver cómo se conceptualiza la riqueza en un ámbito religioso: el adverbio χρήματικώς, utilizado en el sentido de *civilly, in a civil suit*. Por último, el mismo autor (1968: s.u.) registra el sustantivo de cariz espiritual χρήματισμος, empleado en los significados de 1. *divine injunction or message*, 2. *charter, instrument recording liberties of a city*. No sabemos si los escribas esclavos pueden estar recuperando la riqueza en la línea más vinculada con el mensaje divino profético, con la llamada, con la institucionalización de una ciudad, con lo cívico, con el influjo divino, como se describe en Lampe (*ibid.*), de modo que reviertan el posible tono condenatorio de la riqueza, elevándola a un plano del compartir entre hermanos. Lo único que podemos asegurar reside en el sentido no figurado de la riqueza en Liddell y Scott (2007: s.u.), donde χρήμα, como venimos analizando en esta sección, significa *-a thing that one uses or needs, in pl. goods, property, money, gear, chattels, -generally, a thing, matter, affair, event*, entre otras cosas. El glosario de la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) traslada el griego χρήμα con el eslavo имѣннѣ, como también hacen los escribas menandros para la sentencia analizada.

El proverbio 296 abunda en el utilitarismo desde una perspectiva distinta al verso anterior que fuera un ácido reconocimiento de una condición negativa existente; se trata ahora de una prevención contra el materialismo que puede surgir en las asociaciones matrimoniales. San Clemente de Alejandría (George W. Grube 2005: 220) puede descifrar a qué tipo de carácter se están refiriendo los escribas menandros: “El matrimonio de acuerdo con la Palabra de Dios es sagrado porque es una unión que está sujeta a Dios, contraída con un corazón sincero y fidelidad plena por aquellos que han sido lavados y purificados por el agua del Bautismo y que tienen la misma esperanza”:

Ηθος προκρινειν χρημάτων γαμουῖντα δεῖ. (296)

Quien se casa debe preferir el carácter al dinero.

Н'рабъ паче имѣннѣ лѣпо имѣти же нещомоу се. (Sr 123)

нрѣбѣ паче имѣнїѣ лѣпо ѣсть имѣти же нещомѣѣ. (G)

Estos proverbios se analizan con profusión en las secciones destinadas al carácter y al matrimonio³¹. La ideología griega parece conservarse en las

³¹ Páginas 41-43 y 209-211 de la tesis.

Otro de los términos griegos del Menandro proverbial para referir riqueza o recursos materiales que elegimos como palabra clave es πορίζου, “proveerse, conseguir”. En el monóstico griego 103, encontramos este lexema que se relaciona desde el punto de vista semántico con los griegos κτήμα, “lo conseguido, una pieza de propiedad, posesión”, χρημα, “lo que uno usa o necesita, bienes, dinero”, θησαυρος, “almacén, tesoro”. La moralidad que debe aplicarse a la gestión de las riquezas reaparece. Contamos con sentencias de índole similar en el entorno didáctico religioso aprovechado de Bizancio. De acuerdo con Varvara P. Adrianova Perec (1972: 49), en palabras de Demócrito se describe la insaciabilidad o rapacidad de una forma que conviene a las provisiones de mala fuente que vamos a analizar a continuación en el Sabio Menandro: “A quien le basta la riqueza verdadera, éste es más rico que muchos que tienen y que quieren más” (Иже удобен естътвенным богатством, то вельми естъ богатеиши много имеющаго и болша желающаго). La misma investigadora (1972: 46) cita a Salomón para abundar en la idea (menandrea también) del enriquecimiento inadecuado: “Es mejor pan con disfrute en paz, que una casa llena con mucho bien, que tenga batalla” (Уне хлеб с сладостью в мире, нежели дом исполнен многим добром, рать имея). No es ajeno tampoco este pensamiento al entorno de la literatura cristiana; en 1 Corintios 8:13 se expresa: “Por tanto, si un alimento causa escándalo a mi hermano, nunca comeré de esa carne para no escandalizarlo.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo con el ruso depara: И потому, если пища соблазняет брата моего, не буду есть мяса вовек, чтобы не соблазнить брата моего (*Texto Sinodal* 1876):

БҒАТЫСТВО СЫРІН ҖӘКЮДОУ КРОМҖ КРИВЫНА ӨБРАЩАНЬ ÷ (Spс Sem 25)

БҢАТЫСТКО ЁНРАЉН ѠВЮДОУ КРОМѢ КРНВЫА ѠБРАЦАА Ѣ (S)

БҢАТЫСТКО БНРААН ѠВЮДОУ КРОМѢ КРНВЫА ѠБРАЦАА Ѣ (P)

Los traductores eslavos encuentran problemas en el reflejo de la expresión idiomática griega βιον πορίζου, *bring about, furnish, provide*, como se atestigua en Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*). A pesar de que los traductores eslavos no se sirven de palabras exactas con la fuente griega, transfieren el sentido original a través de la expresión más libre: Б(О)ГАТЫСТКО БНРАН. ¿Existe una diferencia significativa desde el punto de vista ideológico entre “procúrate recursos” y “reúne riquezas”? En realidad creemos que se trata de un ajuste de traducción y no de una moralización. El verbo antiguo eslavo en Franz Miklosich (1862: *s.u.*) se corresponde con las voces griegas: ἐκλεγω, “elegir, escoger, coleccionar”, ἐκλεγεσθαι, “recoger, elegirse”, y latina: *eligere*. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*), πορίζω, “proveer, procurar” (Liddell y Scott 2007: *s.u.*), se traduce normalmente con los eslavos: даѣти, “dar”, искати, “buscar”, приѣти, “recibir”. De hecho, la acción de coleccionar o compilar riqueza nos parece un buen equivalente semántico del griego “proveer”.

En lo alusivo a la elección unánime del término БОГАТЫСТКО en lugar de la voz alternativa ИМѢННЕ, podemos decir que la preferencia por la forma inclusiva de la raíz БОГ- obedece a que tal vez para los traductores la etimología de БОГАТЫСТКО es transparente, por lo que interpretan los recursos griegos del tipo que sean en un sentido más amplio, como riquezas providenciales o divinas, no sólo terrenales y humanas. Quizás obedece a que hay una asociación entre el tipo de enriquecimiento al que los traductores se entregan que, a pesar de lo material, adquiere un halo de bondad o espiritualización al estar separado del mal (КРОМѢ КРНВЫА ѠБРАЦА, ἐκ κακῶν, “excepto de lo malo”). El griego ἐκ κακῶν, “de los males”, podría resultar demasiado general para los escribas eslavos, quienes tratan de delimitar el significado en КРНВЫ ІЕ ѠБРѢЩЕ (Sr): “inventando males”, КРНВЫА ѠБРАЦА (G): “sacando partido haciendo el mal” o КРНВЫА ѠБРАЦАА (Spc, Spc Sem, S y P): “inventando males”. Los males en abstracto no satisfacen a la mente sancionadora monacal, que quiere, en la línea del pensamiento cristiano, traer todo a las obras, las acciones. En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), el antiguo eslavo ОБРѢТИ se utiliza en los sentidos de “encontrar”, “figurar, inventar”, “alcanzar”, “sacar partido”, lo que puede reflejar hasta cierto punto la idea del griego πορίζου, “procúrate”, en combinación con la preposición ἐκ, “de”. A nuestros fines, lo destacable estriba en que esta vez los males, más que crearse se encuentran, se inventan, se alcanzan o se saca partido de ellos, es decir, se sitúan fuera de la persona. Para este tipo de males, el traductor podría haber elegido el acostumbrado *ЗЛА, o en su forma adverbial, un hipotético también *ЗЛѢ. ¿Por qué plantea la raíz КРНК-, sea leída como participio o como forma adjetival neutra plural sustantivada? En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), no se atestigua la raíz antiguo eslava КРНК- en ninguna de sus formas. En Izmail I.

Sreznevskij (1989: *s.u.*) se recoge, no el infinitivo hipotético *крѣтити* que pudiera haber generado el participio *крѣкыѣ*, sino otras formas de la misma raíz³²: *крѣко*, "injusto", *крѣкын*, "torcido, infiel, culpable, mentiroso". En definitiva, el monóstico griego 102 vuelve a la idea general del mal, terrenal, material, en un verso que insta a la búsqueda de sostén vital de todas partes, excepto de los males. Vladimir V. Kolesov (2004: 225) analiza los nexos entre riqueza y propiedad, aportando citas significativas para el análisis de la máxima menandrea presente; el autor compila de la *Vida de Sergio Radonež* a cargo de Epifanio que: "la riqueza para muchos abunda" (*богатство многим изобилуя*), donde se relaciona la idea de los haberes con su exhuberancia. Profundizando en este pensamiento, Kolesov (*ibid.*) aporta otra cita relevante al estudio del texto menandreo que introducimos, donde se dice del propio Sergio: "No adquiere para sí mismo ninguna posesión en la tierra, ni tenencias de la riqueza corpórea, ni oro ni plata" (*Ничтоже не стяжа себе притяжания на земли, ни имѣния от тлѣннаго богатства, ни злата или сребра*); se vienen a idealizar las fuentes de la adquisición de los bienes en un santo. El texto menandreo a examinar se enfoca, más que en un personaje ideal, en un ideal que la persona real ha de seguir: el aprovisionamiento honesto, moral.

El mal se refleja mediante una raíz habitual, *крѣв-*, a la vez que se interpola el participio de presente activo *ѡбръща*, en virtud de un esfuerzo de los traductores por clarificar de qué tipo de impropiedad escribe el verso griego y de un contraste implícito con la fuente de riqueza apropiada (buena, no mala), en alusión a una entidad superior como la divinidad. Los recursos vitales expresados por el griego *βιον πορίζου*, vienen entonces nombrados en el antiguo eslavo *богѣтство*. Queremos remitirnos aquí también al estudio de Vladimir Viktorovič Kolesov (2004: 222-226) sobre la interrelación etimológica y semántica de la idea de riqueza (*богатство*), como propiedad (*имѣние*) o abundancia (*обилие*).

Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*) atestigua el lexema *ѡбнѣнѣ* en el sentido de abundancia descrito también por Kolesov (*ibid.*). Nos preguntamos por qué el escriba eslavo no asocia los recursos vitales con la abundancia contenida en *ѡбнѣнѣ*, o incluso con el sentido de propiedad de *имѣнѣ*. En efecto, le conviene más una unidad léxica incluyente, holística o generalizadora, como puede ser *богѣтство*, ya que contempla formas múltiples de riqueza que insertan los componentes semánticos de "dar, tomar, recibir, adquirir", "traer, repartir, dar", "regalar, heredar", "engrandecer, proveerse".

De las fuentes antiguo rusas estudiadas por Kolesov (2004: 222), como también del corpus sentencioso menandreo eslavo en análisis, se desgaja que la representación de la riqueza no sale de los confines feudales tradicionales, y no se habla de propiedad privada perteneciente a alguien de una forma permanente. Cada persona en cualquier momento puede adquirir

³²Cf. también la sección de la tesis destinada a la injusticia, en las páginas 311-321.

una riqueza (en el corpus menandro, leáse: ganancias justas o injustas, posesiones reales o simbólicas), y repartirlas como “propiedades suyas” (no podemos dar a la madre o al amigo, pero sí distribuir sabiduría o fuerza y poder, y educar el carácter), al tiempo que puede recibir estos dones ricos de forma inesperada (la maternidad, el amigo e incluso algunas ganancias de la antología proverbial eslava).

Lo importante estriba en que la divinidad (богъ, en conexión etimológica, transparente o no con la forma богатство) reparte la riqueza y la pobreza, la valía de cada posesión (имѣние). Según Kolesov (*ibid.*) este tipo de riquezas se entienden como una abundancia (обилие) de los valores materiales, el dinero, los tesoros, la propiedad móvil e inmóvil, es decir, todo lo otorgado por Dios. La abundancia contenida en обилие se pone en relación con la comida y las cosechas de un modo más fundamental. La encarnación concreta del término богатство en muchos escritos rusos entre los siglos XI y XIV se considera обилие sobre todo en las crónicas (pseudo) históricas y en la literatura didáctica como el *Domostroj* (“el pan, los víveres” e incluso la cosecha no recogida aún).

Dada la confluencia de las ideas aludidas por los dos vocablos para definir este tipo de riqueza abundante o provisorio, a partir del siglo XIV, se vuelven formas sinónimas, pero обилие se especializa en conferir a la abundancia el matiz de infinitud e inmortalidad, frente al más genérico богатство. Este puede considerarse como un motivo por el que los traductores eslavos estimen apropiado reflejar la expresión griega βιον πορίζου con богатство, que cubre también ese aspecto terrenal y humano de las provisiones o bienes y para la fecha quizás ya está desposeído del matiz de providencialidad, como venimos analizando.

El procurarse los medios de vida adecuados se pone en contraste con la muerte como salida preferida a una forma adquisitiva inválida para la moral. Dentro de la literatura didáctico religiosa del entorno de nuestros proverbios, en *Sabiduría en un verso* (Adrianova Pereg 1972: 37) se escribe: “De la mala vida la muerte es una defensa” (Жизни злыя смерть паче и бранна)³³. De un modo similar, los proverbios bíblicos de Salomón recuerdan que: “El que siembra injusticia, recoge miseria” (Сеющий неправду пожнет ве́ду), donde los conceptos menandrosos excluyentes de los recursos apropiados y la maldad como surtidor prohibido, se reflejarían en la injusticia de la riqueza y en la miseria o merma de esos posibles salomónicos. En los manuscritos ucranianos de Четви Миней de 1849 en “Discurso sobre el día del juicio” (Pereg 1972: 37) se lee: “A los que obedecen las Sagradas Escrituras, y no otras fés, se les dijo sobre esto también: lo que siembras, hombre, eso recoges” (Слышах бо святом писмени, а не инях вѣры што ж про то рекло – чим челове́че сѣе́шь, то ж и пожнешь). De ahí tal vez que los escribas eslavos seleccionen un

³³ V. en nuestra antología las máximas Sr 188, H, G, Spc 130, Spc Sem 128, S y P.

verso como el analizado, que pida la recolección de recursos apropiada, por tanto en cuanto del esfuerzo conveniente surgen los bienes.

Otro de los lexemas que analizamos en la antología de proverbios menandros grecoeslavos para la designación de las adquisiciones o ganancias es el griego κέρδος, “ganancia, provecho, ventaja”, que se vincula con las búsquedas inapropiadas o inmorales, con el mal y con la injusticia en formas distintas que ahora contemplamos. Geoffrey W. Lampe (1968: s.u.) define este término en el contexto del Nuevo Testamento como *moral and spiritual benefit, advantage; reference to God; of death (Philippians 1:21: For to me, to live is Christ and to die is gain), Gregory of Nacianzus (carmina I.2.30.2); merits; plural, of rewards*. Las ganancias cristianas se relacionan siempre de algún modo con la trayectoria espiritual.

El proverbio griego 98 escribe sobre la moderación, las búsquedas incondicionales o el estoicismo. Éste constituye un tema corriente dentro de la literatura proverbial didáctico religiosa. El pensamiento subyacente habita en que se percibe mejor el dar que el recibir. Los proverbios de Sirac (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 16) recogen según el *Izbornik de 1076* y la compilación *Pčela* la advertencia que sigue: “Que no sea tu mano extendida para coger, y para dar apretada” (Не буди рука твоя простърта на възятие, а на даяние съгъбена):

Βέλτιστε, μη το κερδος ἐν πᾶσι σκόπει. (98)

Querido amigo, no busques en todo la ganancia.

Вѣзирѣши вѣгда на оузете а дати не хоцешъ. (Sr 41)

Вѣзирѣши вѣгда на възѣ а подати не хоцешъ. (H)

Вѣзирѣши вѣгда на възѣтѣ а подати не хоцешъ. (G)

На вѣзѣтѣ вѣгда вѣзирѣши . а подати не хоцешъ :~ (Spc 35)

На възѣтѣ вѣгда вѣзирѣши, а подати не хоцешъ : (Spc Sem 34)

На вѣзѣтѣ вѣгда вѣзирѣши. ꙗ подати не хоцешъ : (Σ)

Los traductores eslavos capturan el sentido estoico griego en sus maneras propias. El vocativo griego irónico, βέλτιστε, está ausente de las versiones eslavas. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), βέλτιστε se traduce al inglés como *my dear friend*, palabras que implican una advertencia irónica. Los traductores eslavos usan la segunda persona del singular вѣзирѣши, “miras”/ хоцешъ, “quieres”, de manera que hay un “tú” como en el texto griego, pero ya no como interlocutor, sino señalado como pecador además. Los traductores eslavos construyen, para denunciarla, la conducta del pecador avaro, y no el pecado en sí de la avaricia. La traducción eslava riñe al malhechor, mientras que el proverbio griego lo advierte sin más. Para el reflejo del verbo вѣзирѣши (Sr, H y G), que se corresponde con el griego del monóstico σκόπει, en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), se registra el infinitivo възирати, en correspondencia con los vocablos griegos: βλέπω, “ver, mirar”, ὁράω, “ver, mirar”. Todos estos lexemas griegos se quedan en el campo de la

visión como forma de búsqueda, en la línea también del griego σκόπειν, “mirar a, mirar por, considerar, prestar atención”. En la misma crónica (*ibid.*), σκόπειν se traduce al antiguo eslavo como разматрѣти, “examinar”, съмотрѣти, “mirar”.

El editor de la crónica (1930: *s.u.*) también atestigua la expresión eslava възирати на сѧ, en correspondencia con el giro griego υποβλεσθαι ἀλλήλους, “mirar, echar una ojeada, mirar con sospecha”. Así las cosas, vemos que tanto los eruditos griegos como los traductores eslavos transmiten el sentido de la búsqueda y su asociación semántica con la vista física. Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*) confirma esta idea, al aportar las correspondencias griegas y latinas de вѣзирати: βλέπω, ἀποβλέπω, “mirar fijamente”, *respicere*. Podríamos incluso ver un matiz peyorativo en el eslavo сѧматрѣти, atestiguado por el mismo autor (Sreznevskij 1989: *s.u.*) en el *Izbornik de 1073*, en la página 106 para la entrada verbal que significa: обращать внимание, “prestar atención”: Прѣвааго члка смотри, или бо мало врѣмѧ поживѣ..., толика зла доиде (“Presta atención al primer hombre, o pues poco tiempo vive..., sólo encuentra mal”). Este uso estigmatizado negativamente se traduce como “mirar por encima del hombro, despreciar”, y se corresponde con el griego σκόπειν.

En torno a la traducción del griego τὸ κέρδος, “ganancia”, como на оузете (Sr), на вѣзѧтїе (resto de los manuscritos), se encuentra información léxica de la que debemos ser conscientes. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*), το κέρδος significa en eslavo присканиѣ, приобрѣтениѣ, “adquisición, compra”. En Franz Miklosich (1862: *s.u.*), el antiguo eslavo вѣзѧтїе tiene distintas correspondencias con el griego: λεμμα, γαμος. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*) el griego λεμμα se atestigua en los usos de: *anything received, -receipt and expense -commission received*. En cuanto al griego γαμος, el mismo autor (*ibid.*) lo define en inglés como: *wedding, -marriage, wedlock, -ritual marriage, -Pythagoras name for three, -name of month at Epidaurus*. El sentido matrimonial del verbo eslavo вѣзѧти no lo sentimos tanto en esta sentencia³⁴, pero sí los usos referidos a todo lo recibido, al ingreso y al gasto, a la comisión económica. De este modo, notamos en los escribas eslavos cuando traducen el griego το κέρδος como вѣзѧтиѣ, una asociación de la adquisición o riqueza griega con algunas realidades similares a las definidas por Liddell y Scott (1996: *s.u.*): transferencias económicas, y un poco más de refilón dote matrimonial o ritual de casamiento.

³⁴ Este uso matrimonial del verbo “tomar” se analiza con más detalle en la sección de esta tesis destinada a la mujer y al matrimonio, en las páginas 146, 158-159, 163-165, 200-204.

Más problemas genera la identificación de la variante serbia на оуџете. Desconocemos hasta qué punto aceptar o rechazar un dialectalismo en potencia, puesto que el sustantivo como tal no se atestigua en los diccionarios de antiguo eslavo que habitualmente consultamos (Ralja M. Cejtin 1999: *s.u.*, Izmail I. Sreznevskij 1989: *s.u.*, Franz Miklosich 1862: *s.u.*, Jozef Kurz 1997: *s.u.*). Tanto Jozef Kurz (1997: *s.u.*) como Franz Miklosich (1862: *s.u.*) recogen un verbo eslavo оуџати, con las equivalencias griega εὕρισκω, “encontrar, descubrir” y latinas *metere*, *invenire*, *demetere*. De todas formas, si examinamos la forma fonética del verbo eslavo en cuestión, nos damos cuenta de que оуџете parece ser de una raíz diferente, y no está atestiguada, por tanto en cuanto no podemos probar un cambio fonético de la índole ж > џ. Se puede también proponer la tesis de un error anticipatorio³⁵ por el que los sonidos вѣџ-, en вѣџириаши, вѣ- en el precedente en la sentencia вѣџаа, se confunden.

En todo caso, y como venimos analizando, la traducción del griego 98 es muy libre y no estamos seguros por completo del vínculo entre el verso griego y las recensiones eslavas, que pueden provenir de un asiento hontanar del entorno cristiano eslavo ortodoxo distinto del menandro. La añadidura de la frase а дати не хощеши/ а подати не хощеши, también apoya la idea de una sustitución más que una traducción. En el caso de que estemos una traslación muy libre, la interpolación de esta frase funciona como énfasis cristiano independiente del pensamiento pagano, lo que podría ser confirmado también por la puntuación en los manuscritos Spc y Sigma: el punto que separa el proverbio en dos frases indica que el traductor las percibe divididos.

Sí podemos constatar con más certeza el contenido del proverbio eslavo en sí como eslabón de una tradición de pensamiento patrístico sobre el tema del desinterés cristiano por la propiedad (lo propio) en virtud del interés por el prójimo; se ve en Clemente de Alejandría (George W. Grube 2005: 137), quien explica las razones para ser generoso, motivaciones que pueden hallarse también en la raíz de la consideración de un proverbio menandro como el que ahora analizamos:

Como una motivación ulterior para dar, recuerda que Jesús dio todo para salvarnos. Por cada uno de nosotros dio su vida. Porque dio su vida por nosotros, nos pide que demos nuestra vida por los otros. Si entregamos nuestras propias vidas a nuestros hermanos, ¿debemos esconder nuestras riquezas y mantenerlas al margen de ellos? ¿Debemos guardar estas cosas de los demás, solo con el fin de que perezcan al final de nuestras vidas? No, no. Si no amamos a nuestros hermanos, somos hijos del Diablo y nos encaminamos nosotros mismos hacia las llamas. El verdadero cristiano, sin embargo, ama a sus hermanos. El amor no se busca a sí mismo, sino que se difunde

³⁵ Daniel Collins, comunicación personal a la autora, 2007.

en el otro hermano. El amor al prójimo es pleno, el amor a sí mismo es soberbiamente loco. Y, como Pablo nos dice, el amor es lo único que permanece.

De esta ideología sobre la generosidad como imitación de Cristo, se desprende que el proverbio analizado convoque a no buscar siempre el beneficio propio. Los Padres de la Iglesia sospechan siempre de la riqueza, al igual que nuestros monjes copistas del Sabio Menandro eslavo. En la misma línea, el *Didacta* (George W. Grube 2005: 136-137) ordena:

No seas uno que siempre extiende la mano para coger, y la cierra cuando se trata de dar. Si tu trabajo trajo ganancias, paga por tus pecados. No dudes en dar y no des con mala gracia; porque descubrirás quién es El que te paga una recompensa con buena gracia. No vuelvas tu espalda al necesitado, comparte, por contra, todo con tu hermano y no llames nada tuyo (propio). ¡Si tenéis lo que es eterno en común, qué más podrías tener que sea transitorio!

El impulso a la dádiva resulta un pilar esencial en la cristiandad, que los versos menandreos eslavos reflejan a la perfección, y con el necesario trabajo de reelaboración ideológica sobre la fuente griega.

El verso griego 288 motiva una traducción más precisa, en lugar de un reemplazo, pero los adaptadores eslavos encuentran aún así asuntos distintos que giran alrededor de la traducción del griego en análisis το κέρδος, “logro, riqueza, adquisición”. El verso contiene otras palabras problemáticas desde el punto de vista de la adaptación al antiguo eslavo: ηθος, “carácter”, πονηρος- κακος, “malo”. De nuevo la perversidad se asocia a las riquezas y al carácter humano. En Marcos 10:23 se obstaculiza a los ricos terrenales la morada divina: “Jesús, mirando a su alrededor, dijo a sus discípulos: ¡Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el reino de Dios!” (*Biblia de Jerusalén* 2009; el correlato ruso escribe: И, посмотрев вокруг, Иисус говорит ученикам Своим: как трудно имеющим богатство войти в Царствие Божие! (*Texto Sinodal* 1876):

Ηθος πονηρον φεῦγε καὶ κέρδος κακον. (288)

Huye del carácter malvado y de la ganancia sórdida.

Наоука зла бѣган (н) шербѣтель злы. (Sr 119)

наѡка зла бѣган ѡ шербѣтели злы. (H)

наоѡка зла бѣган ѡ шрѣтели злы. (G)

Наоука зла бѣган и шербѣтели злы не прнеман :~ (Spc 107)

Наоука зла бѣган ѡ шербѣтели злы не прнеман : (Spc Sem 106)

Наоука зла бѣган ѡ шербѣтели злы не прїймаѡ никако : (S)

Наоука зла бѣган ѡ шербѣтели злы не прннман никако : (P)

El verso eslavo conserva hasta cierto punto la ideología griega de la evitación de la maldad conductual y de las injusticias con las riquezas. La transformación fundamental reside en la transferencia de κέρδος κακόν como *вѣрѣтель злы*. Se trata de una traducción ciertamente libre desde el punto de vista morfosintáctico, puesto que el sustantivo griego κέρδος se reanaliza como un participio pasado en -l-, que contiene la raíz para la riqueza que encontramos en una de las formas que con frecuencia traducen a este vocablo griego: *привѣрѣннѣ* (Izmail I. Sreznevskij 1989: *s.u.*), donde el infijo -*вѣр-* recoge la raíz que reaparece en *ѡвѣрѣтели*. Todos los manuscritos eslavos conservan esta raíz, si bien la deletrean de forma distinta y en H observamos la formación extraña *вѣрѣтели*, que quizás sea un error ortográfico involuntario. En Franz Miklosich (1862), *ѡвѣрѣтели* está atestiguado como *ευρηκα*, “lo encontrado, lo descubierto”, *κέρδος*, e *inventio*, *lucrum*. Así las cosas, los traductores eslavos se mantienen fieles al griego. En cuanto a la traducción eslava del griego *ἥθος πονηρὸν* como *наоукѣ злы*, podemos contemplarla como una interferencia textual del proverbio siguiente:

Ἡθὴ πονηρὰ τὴν φύσιν διαστρέφει. (287)

Las costumbres viles pervierten la naturaleza.

Наоукѣ злыѣ неказитѣ вещь. (Sr 128)

наоукѣ зольѣ неказитѣ вещь. (G).

Esta sentencia habla de la naturaleza corrupta por los malos hábitos que afectan a un carácter. La mencionamos aquí porque aparece en el orden de los proverbios con anterioridad a la sentencia que ahora analizamos e interfiere en el reemplazo del esperable *наоукѣ злыѣ* para el reflejo del singular griego *ἥθος πονηρὸν*, “las costumbres viles”, por *наоукѣ злыѣ*³⁶. Al margen de estos asuntos de interconexiones textuales, nos centramos ahora en la cristianización eslava que del verso griego 288³⁷ llevan a cabo los traductores de los manuscritos Spc, S y P al añadir *не прѣемли*, “no aceptes”, y *не прѣимамъ никако* “no aceptes de ninguna manera”, respectivamente. Más que exhortar simplemente a los lectores a escapar (griego *φεύγε*, eslavo *бѣганъ*, “huye”), parece que llaman a aquellos que sean cristianos a tomar parte responsable, con una hipotética implicación física de rechazo del padecimiento, e incitan a no aceptar en ellos mismos la riqueza malvada. El verbo eslavo *прѣимати* presenta una amplia gama de significados y utilizaciones en Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*): “recibir”, “escoger”, “aceptar con júbilo, amar”, “entregarse, permitir”, “alcanzar,

³⁶ V. más detalles sobre la traducción del griego ἥθος en la sección de la tesis destinada al carácter, en las páginas 41-50.

³⁷ V. las sentencias grecoeslavas de la página anterior de esta misma sección.

encontrar”, “convertirse en monje (hacerse la tonsura)”, “sobrellevar, experimentar, sufrir”.

Se trata de una sentencia sobre las compañías malvadas, que no van a calificarse en antiguo eslavo con el esperable e hipotético adjetivo *лоукавы*, sino con el lexema alternativo *зла*. Asumimos que el texto griego habla de las naturalezas humanas. La degeneración que podemos interpretar como suerte de estatismo o de involución del perverso al estilo menandro de otros proverbios que constatan la dificultad de cambiar una naturaleza malvada³⁸, también se delata en Jeremías 7:24: “Mas ellos no escucharon ni aplicaron el oído, sino que se guiaron por la pertinacia de sus malas intenciones. Se volvieron de espaldas por no darme la cara.” (*Biblia de Jerusalén* 2009), con la correspondencia rusa: Но они не послушали и не приклонили уха своего, и жили по внушению и упорству злого сердца своего, и стали ко Мне спиною, а не лицом (*Texto Sinodal* 1876).

En el entorno cristiano, el carácter (la naturaleza del ser humano) se considera algo externo a la persona, infundido por la divinidad y cuya meta también se sitúa en la exterioridad, en la alteridad del prójimo en concreto. Este hecho determina tal vez que los traductores eslavos elijan *зла* para la calificación del rasgo maligno que también reside fuera de lo caracteriológico. El pecado constituye un desarrollo del ser humano con independencia de la divinidad, mientras que la deidad sí se considera responsable de un mal superior que forma parte de la creación, amoral todavía. La sustitución de la adjetivación más general de la maldad en *зла* (sin contemplar los matices de la corrupción caracterizadora del ser humano, inevitable e invariable, inherente, que habrían sido implicados por un adjetivo como *лоукава*), no permitiría tal vez connotar una metamorfosis espiritual cristiana que corrija el pecado como mal moral o general, más que teológico.

Al respecto de las naturalezas malvadas, recurrimos al estudio de Gerhard Kittel (1976 VI: 555-556), donde se asocia el griego *πονηρός* a las personas, pero también a las cosas o conceptos, según se desprende de su indagación de casos diversos del Nuevo Testamento. El autor discute los modelos de Mateo 6:23 (“pero si tu ojo está malo, todo tu cuerpo estará a oscuras. Y, si la luz que hay en ti es oscuridad, ¡qué oscuridad habrá!”, en *Biblia de Jerusalén* 2009, en ruso se escribe: если же око твое будет худо, то всё тело твое будет темно. Итак, если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма? (*Texto Sinodal* 1876), y de Lucas 11:34 (“Tu ojo es la lámpara de tu cuerpo. Cuando tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará iluminado; pero cuando está malo, también tu cuerpo estará a oscuras”, según la *Biblia de Jerusalén* 2009, que se corresponde con el ruso: Светильник тела есть око; итак, если око твое будет чисто, то и все тело твое будет светло; а если оно будет худо, то и тело твое будет темно. (*Texto Sinodal* 1876). Kittel (1976 VI: 555) señala que la

³⁸ V. sentencias Sr 355, H y G como traducciones del griego 801.

ambigüedad textual en griego nos impide saber si este adjetivo denota “malo” o “enfermo”. En todo caso, la consideración de πονηρός como “enfermo, insano” se construye por contraste con ὁπλοῦς, “sano, físicamente intacto”.

No podemos determinar hasta qué punto en el proverbio en análisis, al hablarse de algo físico como la naturaleza, podría ir implicada esta noción de enfermedad en la malignidad. En Varvara P. Adrianova Perec (1972: 28) se recuerda en compilación de A.I. Bogdanov cómo “Al enfermo nada le gusta” (Бо́льному все не мило), o en registro de Dal’ (ibid.) se precisa cómo: “Al enfermo hasta la miel le es amarga” (Бо́льному и мед горько), en el sentido de que se torna complicado cambiar su condición física; de modo parecido, en el proverbio menandro se asiente que no resulta fácil transformar una costumbre. ¿Hay en la órbita (antiguo) esclava una colocación semántica del tipo злѡу быти que signifique algo así como “estar malo” (=enfermo), en lugar de “ser malo”? En tal caso, podríamos también entender que la maldad como estado (o condicionante) viniese designada por зла, en lugar de una perversidad más confinada a la esencia personal, contenida en лоукава, que no se emplea aquí. ¿El mal como contagio o plaga mundanal?

En cuanto a las riquezas denotadas en la sentencia menandrea en análisis, notamos que pueden aparecer en colocación semántica con un verbo приимати empleado en el sentido de: 1. “acoger, recibir”, “aceptar, tomar”, “admitir”, “tomar”, “abrazar”, acepciones todas que obedecen en ruso a la voz принимать. Anotamos algún ejemplo relevante de este empleo: Ἰησὺς αὖτε πρὶν μετὰ τὸ ροχᾶν αὐτὸν ἐν τῷ ὀνόματι μου • μαλ’ ἀποδέχεται, en Lucas 9:48, en los códigos Zogr., Mar., “y les dijo: ‘El que acoja a este niño en mi nombre, a mí me acoge; (*Biblia de Jerusalén* 2009); en la versión rusa se lee: и сказал им: кто примет сие дитя во имя Мое, тот Меня принимает; *Тексто Sinodal* 1876. Cejtlin (ibid.) refiere también los usos de: 2. “recibir, obtener, cobrar” (en ruso moderno получать, егда примахѹ добро отъ него • скоро забывахѹ, en el código Kloc 66 18, “habiendo obtenido bien de él, enseguida habiéndolo olvidado”) 3. “escoger, coger”, (en ruso moderno взимать, прѣстѣпниша приемаѹщихъ дидрагма • къ петровѣ, en Mateo 17:24, según los códigos Mar, As, “se acercaron a Pedro los que cobraban *el impuesto de dos dracmas*”, *Biblia de Jerusalén* 2009; en la lectura rusa: Когда же пришли они в Капернаум, то подошли к Петру собиратели дидрахм, *Тексто Sinodal* 1876), 4. “aceptar con alegría, amar” (сѣпободн ны • самѣмъ сѣ приимати къ любви, en Evh. 11 a 14, “haznos merecedores de ser aceptados nosotros mismos en amor”), 5. “tener éxito/adelanto/progreso” (en ruso достигать), 6. “adquirir, comprar” (en ruso moderno приобретать), 7. “resolver, solucionar/permitir, autorizar” (en ruso moderno разрешать, яко велика сила естъ • и не приемаѹще никогоже вѣдати безъ ѡмнѣнна, en Supr. 228: 17, “qué gran virtud (poder) es el que no permite juzgar a nadie sin tener algo a su disposición”).

De todos estos significados aquí aportados e ilustrados, podemos inferir que el verbo *приимати* se asocia a las personas físicas o a los objetos (pecunias, por ejemplo) que son recibidos, admitidos, permitidos, amados, aceptados. En el contexto de nuestro proverbio el receptáculo posible de la riqueza sería el interlocutor al que se destina el verso, al que se le recomienda cerrarse (no ser receptivo) al enriquecimiento vil. Al añadir *никакo* a la expresión *не приїман*, los manuscritos S y P dan un paso adelante en la cristianización puesto que la imperfectivización del aspecto verbal y del adverbio “de ninguna manera” conminan a evitar permanentemente la aceptación de la riqueza malvada e incluso impura.

Este pensamiento entronca otra vez con la creencia patrística de que las ganancias sólo pueden obtenerse por medios cuestionables o malignos, en la convicción de que Cristo creía que ser rico significaba ignorar al pobre (George W. Grube 2005: 136). Las indicaciones de Jesucristo al joven rico (Mateo 19:21) consisten en que éste debe vender todo lo que posee y seguirlo a Él (“Jesús le dijo: ‘Si quieres ser perfecto, anda, vende tus bienes y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos. Luego sígueme.’”, *Biblia de Jerusalén* 2009; en el paralelo ruso leemos: Иисус сказал ему: если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною, *Текст Sinodal* 1876). En los Padres de la Iglesia también se encuentra la filosofía que pudo inspirar la incorporación de un proverbio menandro como el que ahora analizamos, es decir, el acuerdo en que no son malos los ricos en sí, sino el mal uso de sus bienes, que se yergue como el que trae daños e infelicidad a la tierra, de ahí que los copistas de Menandro insten a escapar la sordidez de ciertas ganancias y la perversidad de algunos caracteres.

La traducción eslava del proverbio 405 nos reenvía a la traducción de la sentencia griega 98, a través de la palabra *възвѣстити*, “ganancia”, para reflejar el griego *κερδος*. La potencialidad de vileza se asocia una vez más con las riquezas, en una línea muy familiar ya dentro de esta sección. Plutarco llama a la vida sin problemas ni dolores, quizás influido por esta ideología de las abundancias poseídas como perversoras: “Busca el camino recto, la vida sin turbaciones ni penas”, *Пути ищи равна, житья же несмущенна и беспечальна* (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 46). La denuncia de la avidez se hace también presente en otras compilaciones didáctico religiosas como *Pčela*, no sólo a través de sentencias, sino de relatos breves, como el de Diodoro sobre el rey Filipo (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 49). Este rey interroga a un ciudadano que quería conseguir oro de modo violento, porque mediante los impuestos no podía, de la manera que sigue: “¿Acaso no puedes atraerte oro con las recaudaciones? Entonces se prueba cómo no es posible capturar ni con las guerras, entonces las conquistas se dan con oro” (*Аще и злато не можетъ прелести чрес забралы? Тъ искушен бысть, яко их же оружием не възможно пленити, ни воины, то златомъ взята бывають*); la violencia parece una vileza en este caso, y las conquistas recomendables, las

tributarias. En el verso menandro que ahora llevamos a examen, la ganancia vil se desaconseja tal vez desde esta perspectiva pacifista también, aunque tal creencia queda mucho más abierta, no tan delineada:

Κέρδος πονηρὸν μηδεποτε βουλου λαβεῖν. (405)

Nunca quieras conseguir una ganancia vil.

ВЪЗБѢТНА ЗЛА НЕ ПОМЫШЛѢН ННКОЛНЖЕ НМѢТН. (Sr 183)

ВОЗБѢТІА ЗЛА НЕ ПОМЫШЛѢН ННКОГДАЖЕ НМѢТН. (G).

Los traductores eslavos reflejan el concepto de enriquecimiento con adecuación, gracias al vocablo *възбѣтѣ*, si bien reinterpretan el griego singular en un plural, en una voluntad de ampliar la cualidad expansiva de las ganancias malignas y el número de instancias en las que la obtención del tipo que sea puede ser baja. En Ruben I. Avanesov (1990: *s.u.*), el antiguo eslavo *възбѣтѣ* se pone en relación una vez más con el griego *κέρδος*, así como con los eslavos *польза*, *выгода*, *благо*, “ventaja, bien”. El griego *πονηρὸν* viene traducido como *зла*, en lugar de con la variante léxica *лоукавъ*. De nuevo el aforismo griego 405 nos deposita en el examen de la división relativa entre un mal condenado por la moral, y otro tipo de malignidad o perversidad observada por las religiones en tanto que parte del cosmos creado; la traducción del proverbio en análisis complica esta polaridad y nos devuelve a la permeabilidad de las categorías asignadas al mal en la personalidad particular de cada verso. En *Eclesiastés* 6:2 se denuncia la perversidad de la riqueza y la dificultad del goce cuando uno se encadena a los bienes materiales: “supongamos que Dios concede a un hombre riquezas, tesoros y honores; nada le falta de lo que desea, pero Dios no le deja disfrutar de ello, porque un extraño lo disfruta. Esto es vanidad y gran desgracia.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo con el ruso escribe: Бог дает человеку богатство и имущество и славу, и нет для души его недостатка ни в чем, чего не пожелал бы он; но не дает ему Бог пользоваться этим, а пользуется тем чужой человек: это-- суета и тяжкий недуг! (*Texto Sinodal* 1876).

El mismo *πονηρὸν* que se vincula en alguna ocasión, como venimos analizando, con la perversión humana, la naturaleza incorregible del hombre, exenta de educación por manchada en origen, ahora retorna al concepto del mal entendido como bajeza moral cotidiana y enmendable, es decir, se ubica en la órbita práctica, terrena, de las relaciones humanas polares, comprendidas como forma de mercadeo desencadenante de la avaricia o la inmisericordia, y susceptibles de la pecaminosidad implicada por *зла*.

En Gerhard Kittel (1976 VI: 557) se explica cómo, además de lo físico o natural que intuyéramos en el comentario al proverbio precedente, también los impulsos individuales interiores pueden ser considerados malvados, no sólo las obras, las acciones (como aquí las ganancias viles); Kittel (*ibid.*) describe que el decidirse por la oscuridad frente a la luz, en la dialéctica del Nuevo Testamento conduce al hombre a cometer acciones

malignas, como en Juan 3:19, donde se escribe: “Y el juicio consiste en que la luz vino al mundo, pero los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas” (*Biblia de Jerusalén* 2009); si nos fijamos en la versión rusa, hemos de leer: Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы; (*Texto Sinodal* 1876); el contenido de πονηρός se determina por la antítesis de la oscuridad y la luz; en el proverbio menandro eslavo recién comentado la oscuridad sería la vileza de la ganancia.

La elección de la raíz зл- puede gestarse en una intención de generalizar o ampliar el significado de lo malo, o bien en un deseo de librarse de cualquier sentido de la perversión que pueda implicar la raíz лѹкав-. De todos modos, encontramos una suerte de tendencia a transferir la colocación semántica griega κερδος πονηρον como el eslavo вѣзвѣтнѣ злѣ, lo que nos hace pensar en una especie de fórmula construida (a la cristiana y difícil de probar más allá del contexto menandro o del griego bizantino nuevo testamental) donde πονηρον no se percibiría con independencia de κερδος, sino como un conjunto ensamblado, de modo que la variación lexicla πονηρον-κακος jugaría un papel secundario en la semántica del mal en comunión con la riqueza.

El verbo eslavo имѣти refiere ahora la tenencia más que la obtención, y se propone como traducción del griego λάβω, atestiguado como aoristo 2 subjuntivo y participio de λαμβάνω, que en Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) se define como: *handle, haft, -as a pugilistic term, grip, hold, -metaph., handle, occasion, -attack of fever, -taking, accepting, -turn of a bandage, -anatomy, insertions, attachments of muscles, -eye of a needle*. Ruben I. Avanesov (1990: s.u.) identifica este infinitivo con el griego εχω, “tener”, lo que nos conduce a preguntarnos si hay alguna clase de implicación entre los conceptos de “tener” y “coger”. En el mismo autor (1990: s.u.), se atestiguan usos distintos para имѣти: владети, “poseer, dominar”, располагати чем либо, “disponer de, contra con”. Si guardamos en consideración los significados del griego λαβεῖν aportados por Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) en el sentido de “agarrar” (*handle*), y de acuerdo con el Diccionario de Inglés-Ruso (Falla 1984: s.u.), observamos que la entrada *handle* se traduce de modo similar al ruso como: 1. брать руками, держать в руках, делать что-л. руками, перебирать, переключать, 2. обходиться, обращаться с кем либо, чем либо, 3. Управлять, регулировать, 4. Ухаживать (за машиной, стоком, растениями, землей), 5. Трактовать, 6. Сговориться, столкнуться, коммерчески имети делом (с каким либо товаром), торговать. Debemos efectuar la puntualización de que los significados de “agarrar, coger” en los sentidos de “coger con las manos, sostener en las manos, hacer algo con las manos” (1), “volverse, dirigirse a alguien, a algo” (2), “arreglar, regular” (3), “cuidar/cultivar (un coche, las plantas, una tierra) (4), “tratar” (5), “ponerse de acuerdo, tener trato comercial (con cualquier producto),

comerciar” (6), ya que todas estas conceptualizaciones pertenecen al ruso moderno.

En todo caso, tras la observación de la evolución semántica del verbo *to handle* en ruso contemporáneo, podemos pensar que el escriba eslavo de su época escoge **нмѣти**, en lugar de la forma acostumbrada **вѣзнимати**, tal vez para evitar la repetición del formante **вѣз-**, ya presente en el sustantivo **вѣзвѣтѣ** (en Ralja M. Cejtin 1999: *s.u.*, se atestigua esta forma en el significado de “beneficio, ganancia” (прибыль), en correspondencia con el griego κερδος). No obstante, una posibilidad de cierta motivación ideológica se halla siempre presente, de modo que no debemos excluir tampoco una hipotética evitación consciente del traductor de aludir al universo semántico de lo físico (coger con las manos) que implicaría una forma **вѣз-** (λαβω). El infinitivo **вѣзнимати** se refiere en Cejtin (1999: *s.u.*) como: “coger, recibir, aceptar” (брать, получать, принимать), “coger, arrebatar” (брать, отнимать) “alzarse, elevarse” (возвышаться). La alternancia entre **ннколиже**, **ннкогдаже** puede ser recensional, si bien a día de hoy carecemos de pruebas suficientes para confirmar una distribución dialectal.

En el siglo XVI el metropolitano Daniel critica la extravagancia o la presunción de un modo que pudo tener su germen en sentencias como la recién comentada. De acuerdo con Varvara P. Adrianova Percec (1972: 58), el metropolitano Daniel escribe así: “¿Qué necesidad tienes de llevar botas cosidas con seda, y qué necesidad tienes de no lavarte las manos en la medida necesaria, sino engalanar tus dedos con anillos de oro y plata, tu atavío? (Кая же тебе нужна есть сапоги шолком шитыя носить, или каа ти нужна есть не точию выше меры умывати руце, но и перстни златыя и сребренныя на персты твоа налагати). Dentro del entorno patrístico, las traducciones de Juan Crisóstomo (Adrianova Percec 1972: 63) enjuician a su manera las posesiones inmorales, esta vez, con relación a los libros: “no hay ventaja espiritual en virtud de la posesión de los libros, pero tampoco en los que quieren mostrar su riqueza y su orgullo: así se multiplica su vanagloria, y no escuchan al que habla: la fuerza del libro” (не душевныя пользы ради стяжаютъ книги, но хотяще явити богатство свое и гордость: тако преумножися в нихъ тщеславие, а никто же слыша рѣкуща: вемъ книжную силу). El padre de la Iglesia arremete contra la injusta querencia de la posesión de un libro no para su lectura, sino para presumir de la compra. Demócrito en la compilación sentenciosa *Pčela* (*ibid.*) describe cómo alguien, “al haber visto a un joven que compraba muchos libros, dijo: ‘No [los] almacenes en la biblioteca, sino en tu pecho’ (видевъ уношу, много книгъ купяща, и рече: Не у влиофики да клади, но в перси). Este dicho nos recuerda a la necesidad de la buena utilización de la riqueza en la que tanto se insiste en el contexto cristiano ortodoxo medieval, al tiempo que tiende un puente a la calidad de la posesión anhelada que se explora en el verso analizado.

El proverbio griego 422 expresa una ideología de castigo que emerge de las adquisiciones perversas y profundiza en la idea de **вѣзвѣтѣ** como una

expresión idiomática fosilizada en antiguo eslavo: “ganancias malas” (la acumulación buena constituiría un oxímoron que no ha lugar). Se viene a reinterpretar el neutro singular griego en un plural neutro, por lo que el campo de aplicación de la perversidad de la riqueza se expande. La parábola del rico granjero (Lucas 12:16-21) refleja cómo en el Nuevo Testamento no se condena a los ricos o a la posesión privada, si bien se advierte de las falsas prioridades con que engañan las adquisiciones: “Les dijo una parábola: ‘Los campos de cierto hombre rico dieron una abundante cosecha; y pensaba para sus adentros: ‘¿Qué haré ahora, si no tengo dónde almacenar todo el grano?’ Entonces se dijo: ‘Ya sé lo que voy a hacer. Demoleré mis graneros y edificaré otros más grandes; almacenaré allí todo mi trigo y mis bienes, y me diré: Ahora ya tienes abundantes bienes en reserva para muchos años. Descansa, come, bebe y banquetea.’ Pero Dios le dijo: ‘¿Qué necio eres! Esta misma noche te reclamarán la vida. ¿Para quién será entonces todo lo que has preparado?’ Así es el que te atesora riquezas para sí y no se enriquece en orden a Dios.”, *Biblia de Jerusalén* 2009; en el cotejo ruso: И сказал им притчу: у одного богатого человека был хороший урожай в поле; и он рассуждал сам с собою: что мне делать? некуда мне собрать плодов моих? И сказал: вот что сделаю: сломаю житницы мои и построю большие, и соберу туда весь хлеб мой и всё добро мое, и скажу душе моей: душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись. Но Бог сказал ему: безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил? Так [бывает с тем], кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет, *Текст Sinodal* 1876). En esta narración, las riquezas que mueren con el agricultor se convierten en su propio castigo anímico, como se sanciona el lucro alevoso en Menandro:

Κερδος πονηρὸν ζμίαν ἀει φέρει. (422)

Una ganancia vil siempre conlleva un castigo.

Къзвѣтѣнѣ з'ла тѣщетоу пригно приносетъ³⁹. (Sr 187)

възвѣтѣа злѣа тѣет' приносетѣ. (G).

Los traductores eslavos se ajustan bastante al proverbio griego original. Como confirma la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), тѣщетоу resulta una traducción apropiada y usual para el griego ζημίαν, “imagería financiera” (Danker 2009: s.u.). Como venimos analizando, възвѣтѣа en el manuscrito G constituye una traducción adecuada y habitual también para el griego κερδος. En todo caso, podemos comentar algunos asuntos: el serbio къзвѣтѣнѣ parece con mucha probabilidad un error de lectura a partir de къзвѣтѣа. Además G reinterpreta el singular κερδος πονηρὸν en un plural възвѣтѣа злѣа ... приносетѣ. El escriba en G omite

³⁹ (приносетъ) scribitur in mss. apud Vatroslav Jagić (1892a: 11)

(involuntariamente) la traducción del griego ὄει como el esperado y existente en Sr $\pi\rho\eta\eta\sigma\iota\sigma$, quizás debido a la aliteración de fonemas consonánticos similares entre $\pi\rho\eta\eta\sigma\iota\sigma$ y $\pi\rho\eta\eta\sigma\iota\sigma$ - (haplografía). El traductor en G propone la forma adjetival determinada $\beta\lambda\lambda\alpha$ como traducción del griego $\pi\omicron\nu\eta\eta\rho\omicron\nu$, lo que puede verse como una cristianización conducente a situar las adquisiciones pecaminosas en esta tierra, aquí y ahora.

En Miqueas 2:1 se presta atención al castigo en vida del vil: “¡Ay de aquellos que planean injusticias, que traman maldades en sus lechos y al despuntar el día las ejecutan, porque acaparan el poder!” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en ruso se escribe: Горе замышляющим беззаконие и на ложах своих придумывающим злодеяния, которые совершают утром на рассвете, потому что есть в руке их сила! (*Texto Sinodal* 1876). En Proverbios 12:2 se retiene la idea implícita de la sanción tras la muerte: “Yahvé favorece al hombre bueno y condena al intrigante” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa ofrece: Добрый приобретает благоволение от Господа; а человека коварного Он осудит (*Texto Sinodal* 1876).

El castigo anímico vendría encarnado por un esperable griego $\kappa\omicron\lambda\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$, “se castiga”⁴⁰, que en Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.) se define en inglés como: *to prune, retrench, -metaphorically, to hold in check, keep in, confine: then to chastise, correct, punish, passive, to be punished*. En Franz Miklosich (1862: s.u.), el antiguo eslavo $\mathfrak{m}\mathfrak{d}\mathfrak{c}\mathfrak{h}\mathfrak{t}\mathfrak{i}$ $\mathfrak{c}\mathfrak{a}$, “martirizarse”, se corresponde con los griegos $\beta\alpha\sigma\alpha\nu\acute{\iota}\zeta\omega$, “examinar, interrogar, torturar”, $\kappa\omicron\lambda\acute{\alpha}\zeta\omega$, y con el latín *punire, torquere*. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) aparece la forma griega $\kappa\acute{\omicron}\lambda\alpha\chi$, “adulador, servil”, que como norma se traduce al antiguo eslavo como $\mathfrak{m}\mathfrak{o}\mathfrak{u}\mathfrak{c}\mathfrak{h}\mathfrak{i}\mathfrak{t}\mathfrak{e}\mathfrak{l}$, “tirano, poderoso”, “torturador”. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), el infinitivo $\mathfrak{m}\mathfrak{d}\mathfrak{c}\mathfrak{h}\mathfrak{t}\mathfrak{i}$ se utiliza en los sentidos de “atormentar, martirizar”, “castigar”, en tanto que verbo activo. El reflexivo no lo atestigua la autora (*ibid.*).

¿Cómo podemos entender el reproche de la ganancia malvada desde los códigos morales cristianos? Por los dos principios fundamentales que vertebran el mandamiento esencial del cristianismo de amor al prójimo: la justicia de Dios y el reino de Dios. Paul Ramsey (1950: 53-54) analiza los elementos esenciales estipulados por el código de moralidad cristiana, manifestando que la actitud de Jesucristo hacia cualquier forma de ley, oral o escrita, ética o ceremonial, no era ni de aceptación ni de rechazo completo; Jesús no aporta más preceptos para vivir entre reglas, sino que sostiene en Mateo 5: 18-19: “Os aseguro que, mientras duren el cielo y la tierra, no dejará de estar vigente ni una i ni una tilde de la ley hasta que todo suceda. Por tanto, el que no dé importancia a uno de estos mandamientos

⁴⁰ V. las sentencias eslavas Sr 191, H y G como traducciones del griego 413, donde al hombre vil se le castiga mientras vive y cuando ha muerto.

más pequeños y así lo enseñe a los hombres, será el más pequeño en el Reino de los Cielos; en cambio, el que los observe y los enseñe, ése será grande en el Reino de los Cielos” (*Biblia de Jerusalén* 2009). Las redacciones rusas de estos versículos ofrecen: Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все. Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном (*Texto Sinodal* 1876).

El pasar de cielos y tierras puede leerse en el cuando muramos proverbial menandro; las tildes de la ley, los mandamientos pueden verse como la circunstancia de estar en vida en los textos menandros. El hombre mediocre del imperio celestial lo constituiría implícitamente en el Menandro eslavo ortodoxo el que no vive cristianamente, según los preceptos morales asumidos. En opinión de Paul Ramsey (1950: 46), las leyes judías en tiempo de Jesús ayudaban quizás al hombre en la tarea de saber si era bueno, comprender el amor divino, de manera que las barreras morales en torno a lo legal servían para garantizar la justicia en esta vida. Tras esta vida, esperaba el reino de los cielos que proclamado en las enseñanzas de Jesucristo. De acuerdo con el teólogo Paul Ramsey (1950: 25), el reino de Dios y el amor de Dios no están separados en la definición de lo que es correcto para el hombre (es decir, de lo que no debe hacer para no vivir vilmente, como el castigado proverbial). Se dibujan dos exigencias básicas: el amor no preferente y la ausencia de ansiedad. La escatología supone la referencia al fin, ἔσχατον, inevitable de la presente edad humana y del reino de los cielos que adviene. En los proverbios menandros podríamos leer un cierto guiño en la “vida vil” y en la “muerte del vil” hacia la humanidad completa, más allá de un solo hombre. Ramsey (1950: 27) señala también que la decisión y la acción de los hombres en el presente afectan sólo al hecho de que sean benditos o condenados en los días del reino. El tormento tras la muerte que se encierra tras los textos menandros radica en esa condena en el reino.

¿Cuál puede considerarse entonces el elemento punitivo en la visión de Jesucristo que probablemente reflejan aquí los copistas eslavo ortodoxos del Sabio Menandro? En opinión de Paul Ramsey (*ibid.*), el fin de los tiempos ya no se concibe en las enseñanzas crísticas como una lucha mesiánica entre las fuerzas de Satán y las legiones angélicas, sino como un juicio final y la consignación de cizañas de gran conflagración. Según este autor (*ibid.*) Jesús no ve la venida del reino de los cielos organizada en torno a esquemas visionarios a especificar en detalle, sino que enfatiza el advenimiento gradual del reino de los cielos (Ramsey 1950: 28), de ahí que nunca se proponga “evangelizar al mundo en esta generación” (como tampoco hacen ya nuestros monjes eslavos). Jesús espera que el mensaje de Dios proceda por etapas y sobre la base de las limitaciones locales, de manera que ya está llegando el reino de los cielos, incluso; de ahí que los textos menandros analizados incidan en que la maldad se castiga de continuo (siempre).

La noción del adquirir como “tomar, coger, arrebatarse”, nos remite también al término **сѣтлѣннѣ**, “adquisición”, que Vladimir Viktorovič Kolesov (2004: 222-226) estudia en oposición a otras voces eslavas para denotar la riqueza, como por ejemplo la fundamental en la antología menandrea eslava, **богатыство**. En opinión del investigador (*ibid.*), **стяжание** refiere lo que hay que conservar en un lugar reservado. Entre los siglos XI y XIV, el autor advierte cómo esta palabra se alza como el sustantivo colectivo para las obtenciones (**добычи**), pero no trofeos de guerra, sino del mercader o del coleccionista. El término pasa a denotar posesión inmóvil desde finales del siglo XIV, especialmente en un sentido del todo concreto de medios de transporte (**иждививение**). La relación del lexema **стяжание** con las formas **възвѣтѣ** o **възвѣрати**, como vamos analizando en otros lugares del corpus, puede venir a través de la consideración de que no refieren adquisiciones específicamente originadas como botines de guerra, ni como frutos del comercio o de la compra venta, pero sí se pueden considerar como sustantivo colectivo o verbalidad que alude a las rapiñas indeterminadas alcanzadas.

Si continuamos examinando el estudio de Kolesov (2004: 222-226), el autor señala cómo, en efecto, las posesiones **стяжание** e **имѣние** se logran personalmente, como aquello que ganamos vilmente en este proverbio o lo que ambicionamos en otros dichos del corpus. Además se trata de sustantivos de origen verbal, que se enfocan en objetos concretos de la posesión, si bien la tenencia no resulta tan importante como el objeto que se posee. Se oponen a **богатыство** como lo dado y pueden denotar cosas como una casa, un animal o vegetal, una mercancía, un objeto cotidiano, un trasto o cachivache, una renta o beneficio o unos ingresos (**добытокъ**). El estudioso (*ibid.*) nota que el sustantivo **добро** agrupa todas estas nociones, comprendidas como la manifestación material del bien, **благо**. Traza una línea evolutiva, sobre la base de la *Vida de Esteban de Perm'* (*ibid.*), de distintos términos que designan riqueza y van implicándose unos a otros como acciones consecutivas: **иманье**, **користь**, **прибытокъ**, **имѣние**, **стѣжание**. La representación de **иманье** - **имѣние** cambia poco a poco, y parece expresar la idea de lo capturado rudamente con el favor (**пожалование**) de Dios.

La riqueza del alma (**богатыство**) se sustituye por la riqueza de las cosas, temor probable de los monjes menandros eslavos. En los testimonios antiguo rusos del siglo XII se deja sentir este proceso de reemplazo, por oposición a las versiones de ascendencia sudeslava, que todavía diferencian dentro de **богатыство** la riqueza anímica (¿de ahí tal vez que en los manuscritos eslavos menandros de ascendencia serbia (Sr) dedicados a la riqueza, notemos una preferencia por la forma **имѣние**, en lugar de **богатыство**, allí donde se produce esta alternancia por supuesto, en casos en los que se habla, por ejemplo, de la fuerza -presuponemos que física, o del amigo -persona corpórea- como riquezas, como síntoma de percepción arcaica del término **богатыство**?).

De todos modos, aún no solucionamos la negatividad hipotética encerrada en *стяжаніе е имѣніе*, y en conexión con *возвѣтѣти* у *възврати*. Nos pueden ayudar a ello las observaciones de cómo funcionan estos lexemas en la obra de las *Pandectas de Nicón de la Montaña Negra*, donde la palabra *стяжаніе* refiere lo alcanzado en el monasterio por el monje individual, y que en búlgaro se corresponde con sus necesidades personales (*потрѣбы своя*), aquello imprescindible para la vida del monje en el monasterio. El ejemplo extractado es el siguiente: Не помысли стяжати богатства на раздаяніе от себе оубогымъ, “no pienses alcanzar riqueza para apartarte los pobres”.

En cuanto a la palabra *имѣніе* y su uso en este mismo texto hagiográfico, Kolesov (2004: 220) señala que en las dos versiones textuales preservadas (antiguo rusa y antiguo búlgaro), este vocablo designa las cosas como formas concretas de posesión personal, que ya se encuentran dentro de la esfera del dominio. El investigador (*ibid.*) analiza cómo la relación con la riqueza, *имание*, en tanto que atrapada ya no persiste. Lo que en la recensión antiguo rusa de esta hagiografía se concibe como *прибытокъ* (beneficio, ganancia), en la redacción antiguo búlgaro se expresa como *приобрѣтениѣ* у *сѣтяжаниѣ* que ya incluyen el elemento semántico de la acción. La acción se considera fundamental para responsabilizar al ser humano de su culpa en la persecución y atrapamiento de las malas ganancias. Lo que en la traducción antiguo rusa de la misma creación hagiográfica (Kolesov 2004: 221) se concibe como simplemente *добытъкъ*, para el redactor búlgaro se trata de *имѣніе*, *среблолюбие*, pero también *приобретениѣ*, *польза*. La asociación de las posesiones con la avaricia o la codicia las estigmatiza ya negativamente, como así ocurre con *возвѣтѣти* en el texto menandro.

Las Escrituras del monje desconocido (Kolesov 2004: 221) advierten: *лѣнивая житѣя и бес прибытка трудъ* (“vida perezosa y trabajo sin ganancia”), donde en la traducción búlgara leemos en lugar de *бес прибытка*, *не полезни*, “inútil”. El castigo de la pereza radica en la vida sin ganancia, como el castigo de una ganancia vil no se especifica en el proverbio menandro. Las ganancias o adquisiciones, en todo caso, están relacionadas con la utilidad y los resultados, sean expresadas con *възвѣтѣти* o con *прибытъкъ* o con *полезныи*. El monje anónimo sigue expresándose sobre las riquezas en la línea que citamos (Kolesov 2004: 221): *еже с помощью, даною намъ не хотѣти имѣти прибытка, но виде лежаща, писанѣя презрѣти* (“el que con la ayuda que se nos da no quiere tener ganancia, sino que está viendo la manera de tumbarse, pasa por alto la escritura”). En la recensión búlgara de esta frase aparece *пользовати* en lugar de *имѣти*.

En opinión de Kolesov (*ibid.*), el sentido de la inutilidad de la existencia es el mismo, como si la persona no pudiera y no quisiera añadir a lo anterior el conocimiento de lo nuevo. La negatividad de la riqueza viene aquí dada por la indolencia, pero quizás también inspira la elección de estas voces con los formantes: *-льза-*, *-быт-*, que entroncan con el ámbito

práctico o cotidiano de la vida, para denotar la ganancia, frente a aquellas con la raíz бор-. En definitiva, el autor antiguo ruso de *Las Escrituras del Monje Desconocido* ve la palabra польза en tanto que costumbre o hábito, resultados del interés hacia algo y no como ganancia, beneficio o apropiación. La representación personal de las riquezas se asocia a aquello que se estima necesario o útil. De ahí también que el monje anónimo explorado por el medievalista ruso (*ibid.*) nos recuerde: очисти келью свою от брашенъ и от избыток ("limpia tu celda de comilonas y de ganancias sobrantes"), es decir, de basura sobrante, superflúa, excesiva. La ganancia mala del texto menandro bien podría volverse también una forma de избытокъ. De acuerdo con el investigador (*ibid.*), impera aquí una idea de la fidelidad al deber (lo moral), allí donde en la ideología bizantina se prefiere el principio de la utilidad.

La codicia y el egoísmo castigan al ser humano de miles maneras; así lo atestigua San Agustín también (Grube 2005: 139):

Los que deseen hacer espacio para el Señor, deben encontrar placer no en la propiedad privada, sino en la común... Redoblen su caridad. Porque a cuenta de las cosas que cada uno de nosotros posee individualmente, existen las guerras, los odios, las discordias, las luchas entre los seres humanos, los tumultos, las disensiones, los escándalos, los pecados, las injusticias y los asesinatos. ¿A cuenta de qué? A cuenta de las cosas que cada uno de nosotros posee por separado. ¿Luchamos por las cosas en común? Inhalamos este aire común con los otros, vemos el sol todos en común. Benditos de antemano los que hacen espacio al Señor, de modo que no encuentran placer en la propiedad privada.

San Agustín vendría entonces a aceptar ciertos tipos de acopios, los comunitarios, mientras que en el proverbio menandro recién analizado no se especifica si hay o no una obtención que deje de ser vil o no recomendable, aunque la idea de base resulte similar a la agustiniana.

Abundando en la hipótesis de la colocación semántica griega κερδος πονηρος y la fórmula eslava que se yergue como su traducción en el corpus menandro eslavo: возвѣтѣа злѣа, la traslación del griego 729 nos parece muy relevante. Este verso viene a ser el reverso del anterior, es decir, contempla la adquisición, ya no desde el lado de la vileza o injusticia, sino desde la cara de la justicia. Acepta, como hiciera San Agustín (Grube 2005: 139), ciertos tipos de ganancia. En un ámbito patrístico similar, San Basilio el Grande se pregunta por la injusticia en la distribución de las riquezas (en el proverbio menandro que ahora introducimos, leeríamos ganancias): "¿Es Dios injusto por distribuir las necesidades vitales para nosotros sin igualdad? ¿Por qué eres rico, por qué ese otro es pobre? ¿No es que podrías haber recibido la recompensa de la beneficencia y de la distribución fiel?" (Grube 2005: 138):

Το κέρδος ἡγοῦ κέρδος, ἂν δίκαιον ᾖ. (729)

Considera ganancia la ganancia si es justa.

Прибытъкъ любі ѿгда ꙗ правдою боудеть. (Sr 275)

прибытокъ любн ѿгда ꙗ правдою быкѣтъ. (H y G)

Para relativa sorpresa nuestra, en lugar de la fórmula de la riqueza injusta, deleznable moralmente, esta vez el sustantivo griego κέρδος se asocia con la justicia, δίκαιον, que se pone como condición para que el enriquecimiento sea admitido desde el punto de vista moral. Los traductores eslavos proponen un término eslavo diferente a los encontrados hasta ahora para trasladar el griego κέρδος, прибытокъ. En Franz Miklosich (1862: s.u.), este sustantivo está atestiguado en correspondencia con los grecolatinos: κέρδος, *lucrum*. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), la forma прибытъкъ se utiliza en antiguo eslavo en el sentido de “beneficio, ganancia” (прибыль), o de “utilidad, provecho” (польза). El hecho de que esta vez y para este proverbio, a diferencia del resto del corpus, los traductores eslavos propongan una forma como прибытъкъ quizás se halle en relación con una voluntad escribana de diferenciar la ganancia buena (justa) de la adquisición perversa, mala, incorrecta o injusta.

De acuerdo con Vladimir Viktorovič Kolesov (2004: 216-217), subrayamos las voces eslavas избытъкъ, прибытъкъ y también por su sentido излишькъ. Estos sustantivos del ámbito léxico de la costumbre y del hábito se encuentran relacionados con la existencia ya disponible, обилие, que denota la abundancia no recibida y no siempre del todo consciente. Los hábitos se añaden a lo que ya hemos adquirido. De ahí que nuestro escriba elija una palabra para la ganancia vinculada con la costumbre cuando es justa. Kolesov (*ibid.*) refiere cómo el metropolitano Cirilo, en el año 1274 se pregunta: “¿Quién acaso abandona las reglas divinas siguiendo la costumbre?” (Кѡи убо прибытокъ наслѣдовахомъ, остабльше божья правила?). El metropolitano evalúa negativamente lo material y explica por qué motivo: “las obras acostumbradas horriblemente apartan a algunos del templo” (скарѣдно дѣла прибытъка отлучаютъ нѣкѡя отъ церкви).

Lo acostumbrado pasa de riqueza en el texto menandro a la horripilancia o injusticia denunciadas por Cirilo. Así, las costumbres pueden cifrarse como malas o como buenas, igual que las ganancias de la antología sentenciosa de Menandro. El metropolitano Cirilo enjuicia la perversidad en específico, más que la costumbre en sí, de ahí que no veamos ninguna connotación negativa en el mero sustantivo прибытъка de por sí. Como señala Kolesov (2004: 216), прибытъкъ define la complacencia (угодие), el confort (удобное), en una circunstancia temporal cómoda y favorable (удобное), con respecto a la adquisición que se gana. Las ganancias justas aludidas en el texto de Menandro quizás recuerdan a este otro matiz más optimista de la costumbre definido por Kolesov (*ibid.*).

San Juan Crisóstomo en su *Enseñanza sobre la limosna* también diferencia entre la ganancia justa y la injusta a su manera (Adrianova Perec

1972: 18). El teólogo escribe: "A este (al avaro) sólo soborno y daño, pero al otro riqueza y gloria en su casa; aquel sufre miseria, pero con el otro de sus bienes se sacian; a este maldiciones, pero con el otro no se indignan de su nombre; a este quejas, pero al otro estiman por su riqueza" (Тому (сребролюбцу) токмо мятежь и скорбь, а инем богатство и слава дому его; той бо алчет, а инии негуются во имении его; тому стонание, а инии имением его чтятся). San Juan Crisóstomo refiere con esta cita la historia de un acaparador de riquezas que muere sin recibir ningunas alegrías por sus bienes, sino que estos faustos son utilizados y malgastados por otras personas. En la antología proverbial menandrea el cicatero se identifica con el que se procura recursos de lo malo, o el que quiere ganancia vil, por ejemplo. La riqueza del injusto se vuelve contra él, tratándolo injustamente también.

Como venimos observando, la riqueza se estigmatiza negativamente en el ámbito patrístico. La riqueza marcada positivamente resulta una rareza, pero también sucede. El mismo San Juan Crisóstomo (Adrianova Perec 1974: 15) nos dice: "Otra es la riqueza bien acumulada, con buen trabajo, y otra es la riqueza avariciosa, mala e injusta" (Иное бо богатство добре сбрано, добрым трудом, а иное есть златолюбие злое и неправедное богатство). Antes de ser injustos con sus ganancias, el padre de la Iglesia certifica (*ibid.*) que: "Haciendo riquezas los hombres libres trabajan y venden" (Имения деля свободныя человеки порабощают и продают). En todo caso (*ibid.*) siempre se llega a un momento peligroso en que la tenencia u obtención justa puede tornarse injusta: "Los ricos se obnubilan en el pensamiento- deben ver con dolor. Los codiciosos van a juicio a menudo... se mienten unos a otros y rompen las promesas" (Богатии мысляю разтаваются- должнии печалию увядают. Златолюбци на судище часто ходят... друг на друга лжу и клятву скончавают). De este pensamiento pesimista sobre la corruptibilidad de la abundancia, surge el afán menandreo por apelar a la consideración de un lado justo, loable en los lucros.

Así las cosas, en griego leemos un texto como el que sigue: "Considera que el beneficio es beneficioso si es justo", frente a una version eslava que podríamos interpretar como sigue: "Ama/Prefiere el beneficio sólo si es justo". El griego ἡγοῶ, "considera", se transforma en el eslavo лю́би, que implica considerar mejor entre alternativas distintas. El mismo sentido de la preferencia en antiguo eslavo elimina la necesidad de un tautológico κέρδος. Como podemos deducir de los diccionarios, en Geoffrey W. Lampe (1968: s.u.), el verbo ἡγεομαι se define en inglés como: 1. *precede, of prayer, preceding and anticipating experience of future blessings*, 2. *lead, introduce*, 3. *come from*, 4. *rule, metaphorically of reason ruling desire*; en Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), este verbo griego se describe como: *-to go before, lead the way, -to lead an army or fleet, -to suppose, believe, hold*. Los traductores eslavos se centran más que en la esfera semántica griega de la consideración u opinión, en el área léxica perteneciente al amor, que se nos antoja más cristiana, tal como confirma

Ruben I. Avanesov (1990: *s.u.*) en la entrada *любити*, que traduce como: *ἀσπάζομαι*, “saludar, abrazar, dar la bienvenida, celebrar”, *στεργώ*, “amar, estar orgulloso de, gustar, estar contento con”, *ἀγαπάω*, “dar la bienvenida, entretener, amar, estar contento con algo”; Avanesov (*ibid.*) asocia los significados griegos aportados con los usos eslavos *чувствовать* *склонность*, *влечение*, “sentir inclinación, admiración”.

De todos modos, el infinitivo griego *ηγέομαι* (“conducir, abrir el camino, llevar una armada, “comandar, gobernar”, “suponer, creer, mantener”, Liddell y Scott 2007: *s.u.*) está bien ejemplarizado en los diccionarios de antiguo eslavo como equivalente de un sinfín de voces eslavas, por lo que podemos suponer que el traductor está familiarizado con el término. Este vocablo se traduce en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*) como: *мѣнѣти*, *повѣдати*, “opinar, decir, confesar”. También podemos encontrarnos ante un error ortográfico, de modo que el escriba eslavo podría confundir *ηγεσθαι*, “pensar, ser llevado a”, como *ηδεσθην* (aoristo I pasivo de *ἐσθίω*, “comer, devorar, consumir”), que se recoge en los usos eslavos de *нажелаться*, *наслаждаться*, *въ чувствие приѣти*, “recobrar el sentido”, en lo que sería una desviación del sentido originario.

Sobre la variación aspectual *бѹдеѣтъ* (Sr), “sera”, *бываѣтъ* (H y G), “es”, pensamos que Sr permanece más cerca del original griego, si aceptamos que el proverbio griego cuenta con un futuro *ἦ*. En cuanto al reflejo de la conjunción griega *ὅν*, “cuando/si”, con *ѡгда* *г*, observamos que alterna en el corpus con la combinación también esperable aquí *ѡмѣ* *ли*⁴¹. Si consultamos la conjunción eslava *ѡгда* en Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), comprobamos que se corresponde con las griegas *οτε*, “cuando”, “puesto que”, *οταν*, “cuando quiera que”, *εν*, “en”, “entre tanto”, *τω*, “así que, de esta manera”, *επειδη*, “desde que, después de que”, “porque, debido a que”, *ως*, “así, así pues, que”, *επειδαν*, “cuando quiera que, tan pronto como”, *ηνικα*, “cuando, en el tiempo que”, *οποτε*, “cuando”, “porque, ya que”, *οπου*, “donde”, “cuando, en el momento que”, “como”, *που*, “donde, en cualquier parte”, *επει*, “después de, cuando, desde que”, *ὅν* *ὥν*. La palabra *ѡгда* se traduce al ruso como *когда*, “cuando” (Cejtin 1999: *s.u.*). Ninguna de las conjunciones griegas que se corresponden con la eslava *ѡгда* según la información léxica accesible, resulta exactamente igual a la forma que aparece en nuestro proverbio, *ὅν*, “si, cuando”.

⁴¹ Vemos algunos casos de estas variantes, donde *ѡгда* se nos antoja más frecuente que *ѡмѣ* *ли*, como en Sr 114, G, Spc 104, Spc Sem 103, S y P; H, G, Spc 155, Spc Sem 158 como traducciones del griego 503; Sr 319, H y G; Sr 381, Spc 269, Spc Sem 272.

Como contraste, la misma autora (*ibid.*), refiere αἴθε en conexión con las conjunciones griegas εἰ, “en caso de que”, εἰ, “si”, αὖ, “si, cuando”, εἰπερ, “si en todas las situaciones, si de hecho”, οὔποτε, “cuando quiera que”, η, “que (disyuntiva, interrogativa, comparativa)”, y las traduce al ruso con если, “si”. Ambas conjunciones, no obstante, tienen ese matiz de condicionalidad, a juzgar por los ejemplos propuestos por la autora (1999:s.u.): мол<нѣа> ег'да хотѣше винограда садити (“Rezos si quieres plantar uvas”, en Evx. 136: 19), о аште ли бѣдѣтъ • с<ы>новѣ мнѣа • почнетъ на немъ мнѣа вѣшь • аште ли ни • къ вамъ вѣзвратитъ сѣа, “Y si hubiere allí un hijo de paz, vuestra paz reposará sobre él; si no, se volverá a vosotros.”, en Lucas 10:6, Zogr., Mar.).

El término elegido para la riqueza en este proverbio alterna con otra voz frecuente, asociada con lo material adquirido, избытъкъ, que Vladimir Viktorovič Kolesov (2004: 216) define como “abundancia” (изобилие). También nos hace notar que cada имѣние constituye a su manera una изобилие, tal como lo rastrea de la redacción rusa del *Apóstol* del siglo XIII, donde siempre están representadas las palabras изобилие, изобилеть, que se hermanan con los términos de la traducción rusa de las *Pandectas* излише, излишна, изобилуешь (*ibid.*). En esta misma obra, los lexemas antiguo rusos прибытокъ, “ganancia, beneficio”, избытокъ, “abundancia, suficiencia”, добытокъ, “posesión, riqueza” (имущество) se corresponden con los lexemas antiguo búlgaros приобрѣтениѣ, “ganancia”, истѣзаниѣ, “adquisición”, имѣниѣ, “riqueza, posesión”.

El investigador (*ibid.*) quiere demostrar que la coincidencia entre todas estas raíces resulta muy significativa en la comprensión de la adquisición de un matiz de exceso por parte del término избытъкъ, que vendría a diferenciarlo del прибытокъ del proverbio en análisis. Las palabras griegas como περισσόν, “lo desmedido, lo que se sale de la media, lo por encima de lo común”, πλησμονή, “saciedad, plenitud”, se hallan en la base de los vocablos rusos избытокъ, “abundancia, suficiencia”, чрезмерный, “demasiado”, пресыщение, “saciedad”. Kolesov (2004: 216) comenta que dichos términos devuelven órbitas de significado en conexión con избытокъ e изобилие, del mismo modo incluyentes de un componente semántico de la exageración, y se entienden como ganancias “no necesarias, inconvenientes, insanas”. En lugar de estas voces que aportan tales matices, el autor nota que las traducciones antiguo rusas prefieren palabras como обильно- обилие, “abundancia, plenitud”, en lugar de робино, “abundancia”, плодове, “fructificación”, con el fin de subrayar dentro del rasgo común de la cuantía de las riquezas la abundancia de la posesión, имѣние.

En la antología eslava de los proverbios de Menandro, encontramos los lexemas имѣниѣ y прибытокъ. Nos atrevemos a pensar que, como se desprende de las conclusiones extraídas por Kolesov (2004: 217), el primero de los vocablos, имѣние, sería inclusivo del ulterior прибытокъ, de modo que la mera posesión puede llevarnos a una suerte de costumbre o

hábito vulnerable de volverse moralmente inaceptable (прибыток, добыток) o a una abundancia susceptible a su vez de violar la moderación (избыток, чрезмерный, пресыщение). Las traducciones antiguo rusas parecen filtrar con la raíz обил- las palabras búlgaras emparentadas гобзовати - гобзование, con el ánimo de subrayar el sentido general de la cuantía materializada en la cualidad objetual de las riquezas. Se trata de una riqueza que asegure el nivel de vida, que pertenece a todos, y no a una sola persona. Podemos convenir entonces que esta seguridad del nivel de vida comunitario entronca en ciertos niveles, implícitos o metatextuales incluso, con la justicia de la ganancia menandrea прибытокъ, si bien esta última implica adquisición voluntaria, no sólo recursos o materias primas existentes, regaladas por la deidad. Así lo vemos en los ejemplos que el investigador aporta, sacados de la *Vida de Jorge*, entre otras obras (*ibid.*): “La vida de esta ciudad es buena y abundante” (Житие града сего добро и обильно есть).

En última instancia, обилие viene a funcionar como en principio lo hace богатство, que llega de Dios al hombre por sí misma, independientemente de la voluntad humana. En opinión de Kolesov (2004: 218), прибытокъ también surge por la voluntad divina. Determina la tenencia de otra forma. La diferencia de lo alcanzado a la fuerza o con violencia. De ahí que los traductores eslavos elijan прибытокъ para vincular la ganancia con la justicia, distinguiéndola tal vez de un vocablo имение más general, o de los más rayanos en la negatividad de la riqueza, por tanto en cuanto puede engendrar codicia y violencia: стяжание (“bienes, propiedad”, “bienes, patrimonio”), имение, приятие (“toma, recepción”), приобретение (“adquisición, compra”). Kolesov (*ibid.*) traza la línea evolutiva de la noción de simple adquisición o recepción a la conquista (захват o стяжание en el sentido de apropiación).

Otro término para la riqueza que contempla la antología de proverbios grecoeslava de Menandro es οὐσία, “propiedad”, escogido también para conformar la palabra clave bautizada “riqueza”. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*), este vocablo se atestigua en los usos: *that which is one's own, one's substance, property, -in philosophy, φύσις stable being, immutable reality, -substance, essence, -true nature, -the possession of such nature, substantiality, -in the concrete, the primary real, the substratum underlying all change process in nature, applied by Aristotle to the atoms of Democritus, -in Logic, substance as the leading category, -after Plato and Aristotle, in various uses*, entre otros sentidos.

El proverbio 569 hace referencia al estoicismo del sabio, a una suerte de idealismo que caracteriza al pensador o reflexivo, en contraste con el materialismo que suele gobernar al resto de los seres humanos. Los eruditos bizantinos y los monjes eslavos se muestran proclives al análisis de la sabiduría como humildad y sencillez acopiadas, alineándose con las corrientes aforísticas literarias y populares circulantes en la Edad Media. Compilaciones proverbiales posteriores del siglo XVII, por ejemplo, como *Florilegia*, Цветы сельный (Varvara P. Adrianova Perek 1972: 29) aún

algún dicho de índole semejante: “La uva verde no está dulce, y la poca razón no es fuerte, pero en cada sabio hay bastante sencillez”, Зелен виноград не сладок, а мал ум не крепок, а во всяком мудреце довольно простоты. El refranero popular de Dal’ (*ibid.*) recoge una versión similar: “En cada sabio hay suficiente sencillez”, На всякого мудреца довольно простоты. Los bienes o las riquezas externas no le son trascendentes al filósofo, como se expresa en el proverbio griego 569:

Ο σοφός ἐν αὐτῷ περιφέρει τὴν οὐσίαν. (569)

El sabio lleva consigo sus bienes.

Мудры въ себѣ носятъ имѣнне. (Sr 226)

мрын к’ себѣ носи богѣство. (H)

мѣдрын к себѣ нѣсѣтъ богѣство. (G)

Las traducciones eslavas se ajustan al original. Comentamos sólo que esta vez el sabio va expresado en un adjetivo largo o determinado, мѣдрын, "(el) sabio", a diferencia del indeterminado мудръ, "(un) sabio". En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) no se registra la forma larga por separado. En Izmail I. Sreznevskij (1989: s.v.), se atestigua por el contrario sólo la variante adjetival larga en el antiguo ruso мѣдрын, en los sentidos de "inteligente, sensato" (умный, en correspondencia con los griegos φρονιμός, σοφός, pero también con ἐπιτύγχων, "afortunado", en el ejemplo выстѣ мѣдръ, "era un hombre afortunado", extraído de *Byt.* XXXIX, 2 *po.sp.* del siglo XIV, o también en la glosa мѣдръ о себѣ мѣдръ богатъ, "el sabio sobre sí mismo es un hombre afortunado", en las *Pandectas de Antioquía*, de Anfiloquio del siglo XI), "razonable, juicioso" (разумный), y de "sabio, prudente" (мудрецъ). A juzgar por las citas lexicográficas, la reunión de la fortuna y la sabiduría parece un rasgo acostumbrado en antiguo eslavo.

Notamos la oscilación, quizás recensional, pero imposible de certificar⁴², entre имѣнне (Sr) y богѣство (H y G). Como venimos analizando, el lexema contenido en el manuscrito de adscripción serbia para la riqueza, otorga un matiz más específico, terrenal, práctico, físico, material, cotidiano y humano, frente a la vertiente más abstracta, filosófica u ontológica de las fortunas o bienes que podrían estar iluminando los testimonios rusos. Esta escisión puede tener que ver con la voluntad de los escribas de enfatizar la sencillez de recursos vitales palpables para la subsistencia del sabio (имѣнне), o de subrayar junto a la escasez material también la espiritualidad de las posesiones del consciente (богѣство).

De acuerdo con Vladimir Vitkorovič Kolesov (2004: 213-222), la palabra богатство se relaciona con la esfera léxica de благо, "el bien", y confiere las ideas de valor y abundancia, al tiempo que originariamente se relaciona con la raíz бог-, "feliz, exitoso, poseedor de energía vital,

⁴² Consultamos para el asunto recensional en Slavova (1989) sin demasiado éxito.

abundante/copioso”. Además denota más que al “poseedor de recursos”, al “rico”. Este término traduce a los vocablos griegos que venimos estudiando en la traducción eslava de los proverbios de Menandro: πλουτος, “bienes, riquezas” κτήμα, “propiedad, posesión, bienes”, θησαυρος, “tesoro, almacén”. Kolesov (2004: 214) no refiere el griego οὐσία, “propiedad, sustancia”, que recoge la sentencia en análisis. No obstante, el autor se fija en la traducción antiguo rusa de los aforismos de la compilación *Pčela* y de la miscelánea gnómica menandrea. Como posibilidades y variantes de la interpretación de богатство aporta la posesión (griego εχωντος), la felicidad y el éxito (griego ευτυχια), la valía y el tesoro (griego κτήμα). Cita la expresión gnómica: славоу и богатство, “para la gloria, también hay riqueza” (Kolesov 2004: 213), pero asimismo nota que en la versión de *Kormčaja kniga* (Кормчая книга) de Nóvgorod de 1282, en el apartado de *Merilo Pravednyj* (Мерило Праведный), la misma frase se traduce como славоу и вазнь, “gloria y éxito”, en correspondencia con el griego ευτυχια⁴³.

Importa a nuestros fines analíticos, la percepción general de la unidad léxica богатство como éxito. A esta consideración de la riqueza exitosa se une también la voz eslava имѣние, aparecida en algunos de los florilegios *Pčela* (Kolesov 2004: 213): “Mejor poca riqueza con justicia, que mucha riqueza sin justicia” (луче малое имание с правдою, нежели многое богатство бес правды), donde la redacción sudeslava de las sentencias presenta имание en correspondencia con el griego γεννηματα, “engendramiento, naturaleza, carácter” (Liddell y Scott 2007: s.u.). De acuerdo con el investigador Kolesov (2004: 213), el asunto trata esta vez de la riqueza como lo dado o lo regalado. Si volvemos al proverbio de Menandro 569, podríamos aventurarnos a sostener que el traductor serbio quizás elige имѣние influido por la percepción eslava del Sur de имание, de modo que interpreta las riquezas del sabio como “carácter, naturaleza”⁴⁴.

Esta conceptualización de la riqueza se opone a otra de las descripciones de богатство como “espolio, trofeo de guerra, recompensa” (latín *spolium*), y de богатствѣние como “tributo, impuesto”, “la soldada del soldado”. El traductor ruso (H y G) de la sentencia menandrea 569 expresa no tanto la noción de espolio, sino de recompensa. A estos conceptos se suma la utilización del término богатство, en el sentido del disfrute (espiritual y trascendente) de los bienes del paraíso en la expresión latina: *in deliciis paradise*, que se corresponde con la frase antiguo eslava: “en el deleite paradisiaco”, въ богатствѣ рая (Kolesov 2004: 213). El lexema богатствѣние refiere, según el investigador, los bienes o la propiedad

⁴³ V. más detalles sobre esta raíz griega y su traducción al antiguo eslavo en la sección de la tesis destinada a la fortuna, en las páginas 372-383 y 388-396.

⁴⁴ V. también las máximas eslavas Sr 268, H, G, Spc 247, Spc Sem 250, S.

general, no privada, por oposición a la provisión personal espiritual, el don del carácter ideal inferido del богатство en los manuscritos menandros H y G en torno al sabio cuyo bien radica en la sencillez.

Kolesov (2004: 214) indica que en la obra *Patérikon del Monasterio de las Cuevas de Kiev* están representados todos los matices de la riqueza (se incluye, pues, богатство). Ante todo viene descrita como una riqueza espiritual (духовное богатство), según el mismo historiador, quien sobre la base de los ejemplos del *Patérikon* especifica que esta riqueza no se puede robar (окрасти), que de este tipo de opulencia siempre hay mucha (много), que resulta innumerable (бесчисленно). Cada una de estas riquezas constituye abundancia (обилие) y pertenece también a uno mismo (собѣ). Estos rasgos están en la base de la definición de riqueza según el texto antiguo ruso del *Patérikon del Monasterio de las Cuevas de Kiev*, pero también los podemos desgajar de la riqueza que porta consigo el iluminado aludido en los textos menandros en análisis.

Llega un momento en el que esta fortuna puede ser usurpada y robada, sacada de su escondite providencial, lo que Kolesov (*ibid.*) tilda de evolución semántica del vocablo y donde para el autor comienza quizás a agudizarse la franja divisoria entre las nociones designadas por богатство e имѣние, que se especializan en la delimitación de rasgos diferentes de la riqueza y cubren sus aspectos múltiples. La fuente de bonanza providente se trunca entonces por la oposición de la pobreza (нищета) y de la miseria (оубожество). La contraposición de la riqueza ideal como don divino (богатство), con la material adquisitiva o comprada (имѣние) se torna habitual en los textos antiguos rusos que estudia Kolesov, como también subyace en la traducción eslava de los proverbios de Menandro. A partir del *Patérikon del Monasterio de las Cuevas de Kiev*, se extrae la cita: диаволь не възможе того богатства имѣниемъ прельстити, “el diablo no puede alcanzar tal riqueza con riquezas” (Kolesov 2004: 215). Por tanto, se considera que la riqueza moralmente válida no se adquiere, sino que se recibe: некто уязвенъ быбѣ отъ диавола и мнѣ въ приобрѣсти богатство, “alguien fue envenenado por el diablo y cambiado en conseguir riquezas” (*ibid.*)

La demonización de los bienes opera ya sobre el término para riqueza que inicialmente fuera más espiritual, богатство. En el cambio semántico de la palabra, podemos ver cómo su campo léxico de definición resulta más amplio que el de имѣние, por tanto en cuanto pasa a incluir también la tenencia estigmatizada negativamente. Los proverbios eslavos de Menandro que responden al monástico griego 569 no revelan tanto este estado de intercambiabilidad del factor negativo de las riquezas, sino que reflejan más bien la sinonimia creciente entre las posesiones más amplias (de origen divino, terrenales, espirituales o materiales, abundantes, ilimitadas, comunes) y las más estrechas (de origen no especificado, finitas, susceptibles de ser más terrenales, particulares o individuales y demoníacas). Como nota el propio Kolesov (2004: 215-216) en fuentes más tardías, la riqueza enunciada por богатство pasa a comprenderse como

tenencia, como valor material en general del que podemos disfrutar para ventaja propia. En los aforismos menandreos, hay aún un vestigio de la riqueza como propiedad intelectual e inmaterial que bien puede ser expresado ya en *богатство* o en *имѣние*, si rechazamos la hipótesis de una distribución dialectal.

El proverbio griego 739 gira alrededor de la satisfacción del ser humano con quien trata bien a uno, en una posible constatación del intercambio que suponen las relaciones humanas; las traducciones eslavas parecen versar sobre el mantenimiento o la vigilancia de las riquezas propias, versión trastocada y originada en una variante sentenciosa griega recogida en el aparato crítico de la edición de Siegfried Jäkel (1964: 75)⁴⁵. En el Antiguo Testamento, como en Génesis 4:4 parece la divinidad la que mira bien a quien se sacrifica por ella: "También Abel hizo una oblación de los primogénitos de su rebaño y de la grasa de los mismos. Yahvé miró propicio a Abel y su oblación," (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa contempla: и Авель также принес от первородных стада своего и от тука их. И призрел Господь на Авеля и на дар его (*Texto Sinodal* 1876). La vista agradada ante el bienhechor también funciona entre los humanos, en Ester 2:4: "Y la joven que agrade al rey reinará en lugar de Vastí". Le pareció bien al rey y así se hizo" (*Biblia de Jerusalén* 2009); la correspondencia rusa escribe: и девица, которая понравится глазам царя, пусть будет царицею вместо Астинь. И угодно было слово это в глазах царя, и он так и сделал (*Texto Sinodal* 1876). Ahora bien, las traducciones eslavas menandreas aluden tal vez más a la noción del enriquecimiento inapropiado del que todos los seres humanos pueden ser cebo; así nos recuerdan veladamente a Proverbios 28:20: "El hombre sincero abundará en bendiciones, quien se enriquece rápido no quedará impune" (*Biblia de Jerusalén* 2009); en ruso leemos: Верный человек богат благословениями, а кто спешит разбогатеть, тот не останется ненаказанным (*Texto Sinodal* 1876). Aún más, los traductores eslavos podrían constatar una suerte de riqueza peligrosa de inmoralidad, como en 1 Timoteo 6:9: "Los que quieren enriquecerse caen en la tentación, en el lazo y en muchas codicias insensatas y perniciosas que hunden a los hombres en la ruina y en la perdición" (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo con el ruso depara: А желающие обогащаться впадают в искушение и в сеть и во многие безрассудные и вредные похоти, которые погружают людей в бедствие и пагубу; (*Texto Sinodal* 1876). Desde otro punto de vista quizás Памен o convoquen al enriquecimiento moral, como en: Mateo 24:45: "¿Quién es, pues, el siervo fiel y prudente, a quien el señor puso al frente de su servidumbre para darles la comida a su tiempo?" (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa reza: Кто же верный и благоразумный раб, которого господин его поставил над слугами своими, чтобы давать им пищу во время? (*Texto Sinodal* 1876):

⁴⁵ εὐποροῦνθ' *cett.* *apud* Siegfried Jäkel (1964 : 75), Vatroslav Jagić (1892a : 16).

Τον εὖ ποιοῦνθ' ἑκάστος ἡδέως ὀρᾷ. (739)

Cada uno mira con agrado a quien le hace bien.

Всакъ любитъ своего имѣннѣ възирати. (Sr 281)

Всѣмъ любитъ своего имѣннѣ възирати. (H y G)

Всѣмъ любитъ на имѣннѣ свое възирати :~ (Spc 255)

Всѣмъ любитъ на имѣннѣ своё възирати : (Spc Sem 258)

Всѣмъ любитъ на имѣннѣ своё възирати : (S)

Всѣмъ любитъ на имѣннѣ своё възирати : (P)

Las traducciones eslavas, como adelantamos, siguen la variante griega preservada en algunos de los manuscritos grecobizantinos de los proverbios de Menandro (*cetteri*), y no traducen el participio εὖ ποιοῦνθ', "que hace bien" (739). El alternativo εὐποροῦνθ', "que prospera, que tiene suficiencia" (*cett.*), se refleja en los antiguo eslavos **своего имѣннѣ** - **на имѣннѣ свое**. Así se confirma con ligeros matices en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930 : *s.u.*), donde el griego εὐπορος (*easy to pass through or over, -easy, ready, -of persons, well provided with resources, ingenious, inventive, -abounding in, rich in, -of persons : wealthy*, Liddell y Scott 2007: *s.u.*) se vierte con los eslavos **богатъ**, "rico", **имовитъ**, "poseedor", de modo que el traductor menandro estaría escogiendo una forma distinta de nombrar la riqueza que la empleada por los traductores de la crónica mencionada. Aún así, la relación entre el griego εὐποροῦνθ' y los universos semánticos de la riqueza queda perpetuada por sendas prácticas de traducción, *Amartolos* y *Menandro el Sabio*. En todo caso, los traductores eslavos menandreo cambian el participio griego que refiere a la persona a la que se mira, por un nombre que designa el objeto mirado (vigilado, cuidado), interpretando el participio griego como un acusativo neutro plural: "las cosas que prosperan", en lugar de "a quien prospera".

Avanza el proceso de modificación en la tradición manuscrita eslava, y se produce una alternancia gramatical entre el genitivo singular serbio y el acusativo preposicional singular de los manuscritos de adscripción rusa. Así las cosas, la lectura en Sr, H y G puede ser: "Cada uno ama cuidar de sus posesiones". Las propuestas de Spc y Spc Sem podrían trasladarse como : "Todo(s) ama(n) mirar a sus riquezas", mientras que S y P retornan al pronombre atestiguado por los manuscritos mayores, **всѣм** (el testimonio P pierde la velar supraescrita), pero preservan el complemento circunstancial **на имѣннѣ свое** de las variantes menores, de manera que pueden leerse como sigue: "Cada uno ama mirar a sus riquezas". La interpolación pronominal **своего, своё** podría reforzar la idea de propiedad en un entorno geopolítico donde no era fija.

El giro metafórico ἡδέως ὀρᾷ, "mira con agrado", se transfiere con el eslavo **любитъ**, "gusta de, ama". Si consultamos los diccionarios, comprobamos que en Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*), el adverbio

ἡδεως se atestigua en los sentidos de: *sweetly, pleasantly, gladly*. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), no se atestigua el adverbio, sino sólo el infinitivo medio ἡδομαι (to enjoy oneself, take one's pleasure, Liddell y Scott 2007: s.u.), traducido con las voces eslavas: нажелати сѧ, наслаждати сѧ, въ чоуствиѣ приѧти, “recobrar el sentido, volver en sí”. En la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: s.u.), el verbo eslavo (también proverbial) любити se corresponde con el griego ἀγαπάω (*of persons, to welcome, entertain, -of things, to be well pleased, to be contented at or with a thing: c.inf. to be wont to do, like φιλέω*, Liddell y Scott 2007: s.u.).

En Franz Miklosich (1862: s.u.), el antiguo eslavo лѹбѣти se testimonia en correspondencia con los griegos ἀγαπάω, φιλέω, “amar, tratar afectuosa o amablemente”, con infinitivo (como el latín *amo*: estar orgulloso de, querer, estar acostumbrado a”) y ἐπιποθέω, “añorar, anhelar, ansiar”, “lamentar, arrepentirse de” (Liddell y Scott 2007: s.u.). Las nociones del gusto o del amor, del sentimiento, del anhelo se relacionan en alto grado con la opinión satisfactoria sobre alguien. Los traductores eslavos al proponer лѹбѣть, en lugar de una expresión hipotética similar a *вѣзирѣтъ наслаждѣннѹ, quizás evitan el campo léxico del placer como susceptible de hedonismo, centrándose en el amor más genérico. De todos modos, en Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.) se registra un uso de лѹбѣти en tanto que “admirar”, lo que nos lleva a su vez a la idea proverbial de “mirar con agrado”.

El proverbio griego 12 critica la ingratitud del bien tratado; los traductores eslavos transforman la noción del buen trato en el que se enriquece, de una forma similar a la conversión del que hace bien en las riquezas personales que vemos en el proverbio analizado inmediatamente antes. En un ámbito monacal cristiano, la riqueza se tiene en consideración para la ayuda del prójimo más desfavorecido o menos beneficiado por las circunstancias; el que asciende en la escala feudal, adquiere más obligaciones y responsabilidades con los más necesitados que él. Una situación similar de olvido de la hermandad cuando se medra, la refleja 2 Samuel 16:17: “Absalón preguntó a Jusay: ‘¿Es éste el afecto que sientes por tu amigo? ¿Por qué no te has ido con tu amigo?’” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el paralelo ruso inquiere: И сказал Авессалом Хусию: таково-то усердие твое к твоему другу! отчего ты не пошел с другом твоим? (*Texto Sinodal* 1876):

Αχαριστος, ὅστις εὖ παθὼν ἀμνημονεῖ. (12)

Es un ingrato quien ha sido bien tratado y lo olvida.

Хоудоуѣмъ ѣсть нѣже ѡбогатѣвъ забѡудеть дру҃га. (Sr 11)

сѣло хѣѣ ѡмъ ѣ нжѣ ѡбогатѣвъ тѣ забѣдѣ дру҃га. (H)

сѣло хѣѣ ѡмъ ѣсть нѣже ѡбогатѣвъ забѣдетъ дру҃га. (G)

Блоудѣнъ естъ нѣже ѡбѣгатѣвъ · тѣ забѡудѡутъ дру҃га ÷ (Spc 6)

Блоудѣнъ естъ нѣже ѡбѣгатѣвъ тѣ забѡудеть дру҃га ÷ (Spc Sem 6)

БЛОУДЕНЪ ЕСТЬ НЖЕ ѠБѢГѢКЪ ТИ ЗАБОУДОУ ДРОУГА ∴ (S)

БЛОУДЕНЪ ЕСТЬ НЖЕ ѠБѢГѢКЪ ТИ ЗАБѢДѢТЬ ДРОУГА ∴ (P)

Las traducciones eslavas de este proverbio se comentan con detalle en la sección destinada a la amistad⁴⁶. Aquí nos centramos en las construcciones participiales antiguo eslavas *нже Ѡбогатѣкъ, нже Ѡбѣгатѣкъ*, puesto que incluyen la raíz de una de las formas eslavas que incluimos en este capítulo como definitorias de la palabra clave “riqueza”. Estos participios se plantean como respuestas al griego *εὖ παθὼν*, “el bien tratado”, en caso de que aceptemos que los proverbios eslavos son traducciones menandreas y no sustituciones por otra fuente conocida. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) el griego *πάθος* se define como: *that which happens to a person or thing, -what one has experienced, - of the soul, emotion, passion, -state, condition*. En Jozef Kurz (1997: s.u.), los verbos antiguo eslavos *обогаѣти, обогаѣти* se corresponden con los griegos *πλουτέω*, “ser rico, abundante”, *πλουτίζω*, “enriquecerse, acopiar riqueza”, y con los latinos *divitari, divitem fieri, ditare, divitem reddere, locupletare*. En Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.), los lexemas eslavos en análisis *обогаѣти, обогаѣти* se utilizan en los sentidos de: “enriquecerse” (*разбогатѣти*), “enriquecer(se), regalar(se)” (*обогаѣтити*). El mismo autor (*ibid.*) aporta la colocación semántica *приносити богатѣство*, “traer riqueza”, como significado del verbo antiguo eslavo registrado *обогаѣти*. Ante este estado de cosas, podemos sostener que el “bien tratado” griego en tanto que un individuo que experimenta cosas positivas, puede conectar con el tipo eslavo que se enriquece a través de la contemplación de una vertiente anímica de la riqueza.

La ganancia justa nos pone en comunicación con la persona respetuosa o recta (justa también) de cara al suplicante. Las sentencias eslavas que introducimos ahora presentan una problemática atributiva interesante. En todo caso, giran en torno al respeto del pobre por parte del más aventajado. No resulta una temática extraña en el entorno patrístico eslavo ortodoxo. Gregorio de Nisa lo expresa desde la dádiva conjunta: “Da tú mismo una rebanada de pan, alguien puede dar una copa de vino, y otro puede dar ropas. De esta manera, la pobreza del ser humano se alivia por vuestro esfuerzo unido” (George W. Grube 2005: 143):

Ἴσος ἴσθι πᾶσι, καὶ ὑπερβάλλης τύχῃ. (Boissonade I. 155/ δ
apud Siegfried Jäkel 1964: 53, varia lectio in app. crit.)

Ἴσος ἴσθι πᾶσι, καὶ ὑπερέχῃς τῷ βίῳ. (358)⁴⁷

Sé equitativo con todos, aún cuando destagues en la vida.

⁴⁶ Páginas 263-266 de la tesis.

⁴⁷ Esta sentencia griega se nos antoja un origen más adecuado de los proverbios eslavos Sr 156, H, G, Spc 126, Spc Sem 124, S y P, que versa también sobre la igualdad.

Ἰκέτας σέβου, καὶ ὑπερβάλλης τύχη. (22, 1)

Respetar a los suplicantes, aunque les aventajes por tu suerte.

Нѣще ч'ти, аще и прѣнмашѣ нмѣннѣмъ. (Sr 161)

оубо тὰ χτὶ ἄψε ἢ πρεῖν μᾶλλον нмѣннѣмъ. (G).

Los traductores eslavos transmiten la ideología de la comprensión hacia el pobre, reemplazando el adjetivo “igual” griego por el calificativo eslavo “suplicante”, a partir de una reinterpretación del griego τύχη, “fortuna” (antiguo eslavo нмѣннѣмъ), más bien como riqueza que como destino. De este modo, los complementos circunstanciales griegos τύχη y τῷ βίῳ, “en la vida”, se reanalizan en los escribas eslavos, si es que estamos ante una traducción y no una sustitución, en virtud de un miedo a la utilización de la fortuna como deidad o espiritualidad, para librarse de la deificación de lo material, o bien como una concreción de la vida en el recurso vital o la riqueza.

El monóstico griego 22, 1 supone una reconstrucción a partir de la fuente eslava. Si nos centramos en los versos atestiguados por Boissonade o por Jäkel 358, podemos tratar de acercar los testimonios eslavos preservados al contenido de las máximas griegas. En Geoffrey W. Lampe (1968: s.u.) se atestigua la forma ὑπερέχεω, en los sentidos religiosos de: *of God, transcend*, frente al griego ὑπερβάλλω, que no se registra en griego religioso. Creemos entonces que tiene un matiz espiritual menos marcado este último verbo griego que el primero, como confirma Henry Liddell y Robert Scott (1997: s.u.): *-throw over or beyond a mark, overshoot, -intransitive: run beyond, overrun the scent, of hounds, -outstrip or pass, in racing, -in various metaphorically senses: -outdo, excel, surpass, overpower, -go beyond, exceed, -absolute: exceed, exceed all bounds, -overbid or outbid at auction, -pass over, cross mountains, rivers and the like, metaphorically surmount*. Los reflejos eslavos para responder a cualquiera de estos infinitivos griegos descritos, прѣнмашѣ - прεῖν μᾶλλον, parecen confirmarse en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.). En todo caso el griego πᾶσι, “a todos”, no se ha transmitido en los manuscritos eslavos, ni tampoco el griego ἴσος, “igual”, como adelantábamos en la presentación del proverbio.

Los manuscritos eslavos en lugar de πᾶσι, ἴσος, cuentan con нѣще, “pobres, mendicantes” - оубо тὰ, “pues ¿a aquellos?”. Sospechamos que оубо тὰ constituye un error ortográfico generado en un originario оубога. El imperativo antiguo eslavo чти sería una traducción correcta de ἴσθι. оубо тὰ al no definir quiénes son esos merecedores de respeto quizás queda más cercano del más abstracto en contenido πᾶσι. Lo que ya resulta mucho más difícil de rastrear a partir de las sentencias griegas con ἴσος anida en el concepto de “igual”, de ahí que los editores propongan reconstruir un griego ἰκέτας, que en Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) se recoge en los sentidos de: *-one who comes to sep protection, a*

suppliant or fugitive, who lays his ἱκετηρία (=an olive branch which the suppliant held as a symbol of his condition) on the altar or hearth, after which his person was inviolable; esp. one who seeks purification after homicide. Podemos sentir aquí la sacralidad del elemento del pobre. El concepto de piedad o limosna con el inope o apurado en particular, no con todas las personas en general, y por parte del más aventajado (nisiquiera particularmente rico), sino con el desacomodado específicamente.

Conclusiones

En el grueso antológico proverbial menandro, los copistas grecobizantinos y los traductores eslavos preservan parte del acervo cultural clásico en las formas de percibir la riqueza, al recoger proverbios de Menandro que denuncian la querencia avariciosa de las riquezas presumiblemente materiales y encomian el enriquecimiento espiritual.

Para la raíz griega πλουτ-, hallazgamos los étimos alternos БОГАТ-, ИМѢН-. Los monjes ortodoxos compilan versos con la raíz БОГАТ- para la constatación de la avaricia humana y la frustración que provoca (Sr 31, G, Spc 25, Spc Sem 24), o para instar a la generosidad con las riquezas (Sr 68 y G) y llamar a la equidad del ser humano, independientemente de su estatus social de rico o pobre (Sr 166, H y G). En los versos del Menandro cristiano se critican el materialismo y la corrupción económica, en proverbios donde se prefiere la fealdad a la riqueza (Sr 184 y G) o vivir en la pobreza honesta que en la riqueza deshonesto (Sr 197, H y G). De esta crítica se desprende una preferencia por la indigencia moralmente aceptable e incluso loable sobre la opulencia perversa. Hay una decantación similar por la pobreza en tierra firme, frente a la riqueza en alta mar (Sr 106, G, Spc 97, Spc Sem 96).

En la antología proverbial se recuentan para la raíz griega κτημ-, las raíces alternas БОГАТ-/ ИМѢН-, donde el manuscrito de adscripción serbia suele decantarse por ИМѢН-, frente a los traductores rusos que priman БОГАТ-. Las riquezas así nombradas se consideran posesiones humanas, como la amistad (Sr 230, H y G, donde alternan ИМѢНІЕ, БОГАТЫТВО), la educación (Sr 2, H, G, Spc 3, Spc Sem 3, donde todos los manuscritos dan БОГАТЫТВО) y el carácter justo (Sr 277, H, G, Spc 252, Spc Sem 255, donde todos los manuscritos se inclinan por ИМѢНІЕ).

En respuesta al griego θησαυρός los traductores eslavos proponen ИМѢНІЕ o БОГАТЫТВО, pero esta vez sin alternancia dentro de la tradición eslava, sino sólo entre proverbios distintos. Así, se mira como tesoros a los amigos (Sr 143 y G, donde leemos sin excepción ИМѢНІЕ) y a la madre (Sr 362, H y G, con la lectura también única БОГАТЫТВО).

Para reflejo del griego χρήματα, recobramos la alternancia ИМѢНІЕ-БОГАТЫТВО entre el testimonio de origen serbio y el de fuente rusa. La riqueza se ambiciona como virtud o poder (Sr 67 y G). Aunque suceda con poca frecuencia, los eruditos bizantinos y los traductores eslavos muestran proverbios atribuidos a Menandro donde la riqueza se evalúa

positivamente porque puede emanar de lugares buenos. El griego πορίζοῦ se interpreta para ello con la expresión БОГАТЫСТВО БИРАЛИ (Sr 32, G, Spc 26, Spc Sem 25, S y P), donde el aprovisionamiento se vuelve lícito si es moralmente adecuado.

El traslado del griego κέρδος no se realiza curiosamente por la vía de la alternancia acostumbrada, sino con ayuda de otros lexemas eslavos. El más predominante resulta БЪЗБИТИИ. Se trata de proverbios que versan sobre la evitación de las ganancias viles (Sr 183 y G), o sobre el castigo conllevado por la ganancia vil (Sr 187 y G). Para este neutro griego, también se proponen los eslavos ОБРЪТЕЛИ (en un verso sobre el rechazo de las ganancias sórdidas: Sr 119, H, G, Spc 107, Spc Sem 106, S y P), ПРИБИТОКЪ (en un aforismo sobre la ganancia injusta: Sr 275, H y G). La palabra κέρδος resurge en un monástico griego sobre rehuir la pretensión de conseguir una ganancia en todo. La traducción eslava se nos antoja tan libre, que llegamos a perder traza del monástico griego al que se atribuye; de hecho, los eslavos plantean la perífrasis alterna entre la tradición rusa y la serbia НА БЪЗБИТИЕ БИЗНРАЕШИ / НА ОУЗЕТЕ БИЗНРАЕШИ para la simple ganancia griega (Sr 41, H, G, Spc 35, Spc Sem 34).

Hemos indexado bajo la palabra clave “riqueza”, el griego οὐσία, para el que los traductores eslavos recuperan la alternancia léxica habitual que separa al manuscrito serbio de los rusos: ИМѢННІЕ - БОГАТЫСТВО en un contenido sobre el sabio que porta los bienes consigo (Sr 226, H y G).

Dejamos para el final materiales sentenciosos que coinciden en la temática de la riqueza, pero se alejan mucho de la fuente griega en la forma de transmitirla. En griego no existe un término específico para la riqueza, pero sí en la fuente eslava, donde los monjes escriben sobre cómo cada uno mira con agrado coleccionar riqueza (ИМѢННІА en todos los manuscritos, Sr 281, H, G, Spc 255, Spc Sem 258, S y P), allí donde en griego leíamos que se mira con agrado a quien nos hace bien. También bastante alejado de la producción gnómica griega sobre el que fue bien tratado y lo olvida ingratamente, se presenta la reinterpretación eslava del buen trato (Εὖ παθων, “el que ha sufrido”) en la noción del que se ha enriquecido: ОБОГАТѢВЪ (Sr 11, H, G, Spc 6, Spc Sem 6, S y P).

La percepción eslavo ortodoxa de la riqueza que podemos deducir a partir de una observación detallada de los casos de estudio escogidos, puede bien resumirse en la doctrina monástica proclamada por Nilo del Sora en Fedotov (1966 II: 280):

‘En comprar lo necesario y en vender objetos de nuestro trabajo no hay daño a nuestro hermano, más que el asumir nuestro propio daño. De igual modo no debemos privar de la recompensa debida a los laicos que trabajan ocasionalmente con nosotros. No nos es conveniente tener nada superfluo’.

De ahí que los esclavos constaten, como abríamos la sección, que todos queremos enriquecernos pero no podemos, en la voluntad de lidiar con la vida económica de la sociedad a la que es inherente el pecado. Además instan a procurarse recursos de lo bueno, en idéntica ideología de un precio justo por la labor que puede permitirle ejercer la piedad en caso necesario.

Por ello también apremian a las riquezas espirituales, como el propio oro personificado que habla a los hombres en *Izmaragd* (Fedotov 1966 II: 67):

Todo el oro que se acopia y se confina en el rico, hace pensar, exclamar: ‘Oh ricos amantes del oro, ¿por qué me hacéis mal? ¿Por qué me recibís como un amigo honroso, pero después me deshonráis como un criminal, me me encadenáis con hierros, me enterráis en la tierra, me enviáis de oscuridad en oscuridad, en vuestras manos? Si deseáis permitirme ver la luz, dejadme pasar a las manos del pobre, os ruego’.

En el corpus menandro eslavo se puede sentir la connotación negativa de la fortuna material en proverbios que denuncian el utilitarismo, como sucede también en *Izmaragd*, donde ciertas condenas ascéticas se dirigen contra la posesión que implica pecados sociales, como la crueldad, el espolio y la avaricia: “Por las riquezas el hombre se esclaviza y se vende... Los amantes de oro gustan de los juicios frecuentes... dicen mentiras y cometen perjurio unos contra otros” (*ibid.*)

Podemos recurrir una vez más a Kittel (1976 VI: 327-328) para zanjar esta sección. El investigador observa cómo en Mateo

the eschatological and theocentric rather than ethical way of viewing riches is confirmed in Mathew. 27:57 and 26:11. Πλούσιος here is in practice everyman. He is man according to the structure of this world, who gains nothing even if he wins the whole world, since in so doing he destroys his soul. [...] as compared with the total incorporation of the question of riches in the desecularising eschatological proclamation of Jesus in Mathew the problem of wealth seems to have greater independence in Mark. [...] On the whole one may say that for Mark riches are one of the obstacles to true hearing the message of the βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Y resulta que en Mateo las riquezas se interpretan desde una órbita espiritual y divinizante, de modo que las posesiones materiales no implican ganancia alguna, porque destruyen el espíritu, como vemos en 27:57 (“Al atardecer, vino un hombre rico de Arimatea, llamado José, que se había hecho también discípulo de Jesús”, *Biblia de Jerusalén* 2009; en la redacción rusa: Когда же настал вечер, пришел богатый человек из Аримафеи, именем Иосиф, который также учился у Иисуса, *Texto Sinodal* 1876), y en 26:11 (“Porque pobres tendréis siempre con vosotros,

pero a mí no me tendréis siempre.”, *Biblia de Jerusalén* 2009; correlato ruso: ибо нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда имеете, *Texto Sinodal* 1876). Sin embargo, las riquezas no se arrancan del todo del terreno humano, y se conciben como impedimento para llegar a la espiritualización o la divinidad. De nuevo sirve el proverbio menandro de apertura, también la riqueza espiritual cuesta trabajos y sacrificios, en la línea moral apropiada.

“Incluso en los males hay una cierta cantidad de placer.”

Menandro (siglo IV a.C.)

Placer

Los traductores eslavos emplean maneras de traducción diferentes para transmitir el área semántica del placer, la alegría y la felicidad, o lo admirable y lo bendito. Todas estas maneras las englobamos bajo el concepto clave que hemos convenido en llamar placer. A su vez, lo placentero genera subtemas múltiples que también atendemos aquí, arracimados en torno al lexema llave en cuestión. Además del adjetivo γλυκύς, “dulce, delicioso, querido, amable”, en sentido figurado o real (Henry Liddell y Robert Scott 2007: *s.u.*), encontramos las formas también adjetivales griegas ηδύς, “agradable, dulce, bienvenido, encantador” (Liddell y Scott 2007: *s.u.*) y μακάριος, “feliz, alegre, bendito, afortunado” (Liddell y Scott 2007: *s.u.*). Las raíces eslavas *глад-* y *благ-* son las formaciones más frecuentes para responder a estos universos semánticos. De todos los vocablos griegos presentados el más frecuente resulta ηδύς, que los eslavos reflejan como norma con la voz *глагол*, “agradable, gustoso” (Ralja M. Cejtin 1999: *s.u.*). La dulzura, lo agradable o el placer aparecen en colocaciones semánticas con la familia (el padre, los padres), con el sacrificio (esfuerzo y gratitud), o incluso con la racionalidad o habilidad en la gestión de la fortuna. Los lexemas adjetivales: “dulce”, “agradable” y “feliz” se utilizan para la idealización o la evaluación positiva de las conductas cristianas apropiadas, así como para la crítica constructiva de realidades que contribuyen al bienestar cristiano. Existe también en la antología de versos menandreos griegos traducidos al antiguo eslavo una exhortación a la vida placentera, lo que puede sorprendernos a primera vista en el contexto sufriente cristiano, si bien inferimos se trate quizás de un júbilo espiritual. De todos modos, los manuscritos eslavos suelen tender a reelaborar las sentencias donde los tintes epicureístas brillan demasiado, quizás en la voluntad de equilibrar la balanza con respecto a los proverbios conminados al dolor y al sufrimiento, que aún así constituye un área léxica más abundante en el corpus proverbial incorporado de Bizancio.

El proverbio griego 314 expresa un pensamiento de corte racionalista en torno al cabeza de la familia patriarcal. La organización familiar en la ortodoxia eslava queda bien plasmada en las muestras recogidas a partir de obras didácticas, como el *Izmaragd* (Varvara P. Adrianova Perec 1972, 1974) o el *Domostroj* (Adrianova Perec 1972, 1974; Vladimir V. Kolesov 2004), enclaves importantes para estudiar los mecanismos literarios y de traducción que obran en este tipo de creaciones destinadas a la edificación del fiel cristiano. El padre se eleva como el señor de la casa (господин), el dueño, el hombre, claro está. Como nota Varvara

P. Adrianova Perec (1974: 16) y según la información extraída del *Izmaragd*, a este hombre se le exige pedir consejo a la mujer en los asuntos del hogar, y enseñar a los niños el miedo divino (страху божію). En el ámbito doméstico todos deben obedecer al gobernante del hogar (владыке и игумену дому своего), incluso los sirvientes. Se señala la firmeza en el trato y se permiten los castigos físicos en algunas ocasiones (не словом точию, но и ранами). De ahí quizás que en nuestro proverbio el traductor eslavo se deleite en la elección de la razón por encima de la cólera en el padre:

Ἦδὺ γε πατήρ φρονησιν ἀντ' ὀργῆς ἔχων. (314)

Es algo agradable un padre que razona en lugar de encolerizarse.

Сладко ꙗсть ѡт(ъ)ча моудрость въ гнѣва мѣсто нмѣти ю. (Sr 125)

сладко ѣсть якоже ѡца мѣрость. въ гнѣва мѣсто нмѣти. (G).

Сладокъ ꙗсть ѡца мѣдрость въ гнѣва мѣсто нмын :~ (Spc 110)

Сладокъ ꙗсть ѡца, мѣдрость въ гнѣва мѣсто нмын : (Spc Sem 109)

сладокъ ѣ ѡца мѣро в гнѣва мѣсто нмын : (S)

сладо ѣ ѡца мѣдръ естъ гнѣва мѣсто нмын : (P)

Todos los versos eslavos sin excepción trasladan el griego ἦδὺ, “agradable”, con el antiguo eslavo сладокъ, “dulce, gustoso”. Al carecer de alternancias léxicas en la tradición eslava, nos concentramos en el estudio de los sentidos distintos en que el griego ἦδὺ puede utilizarse la lengua antiguo eslava y en este proverbio en particular. La palabra carece de los tintes hedonistas que la caracterizan en otros contextos. De hecho, los traductores eslavos podrían haber escogido una voz distinta, más en específico ligada con el placer o el gozo: наслаждение, “disfrute”, y no lo hacen quizás también debido a que esta acepción eslava corresponde a una raíz griega distinta: ἀπολαύσις, “disfrute, gozo”, que Rajka M. Cejtin (1999: s.u.) ejemplifica con una cita del Evangelio: бѣдѣщаго намъ наслаждение • ѡбѣщава (Evx. 166 18), “habiéndonos prometido el placer de lo que será” (es decir, el placer futuro); en esta cita podemos percibir el sentido venidero o futurible del deleite, por tanto ligado a la espiritualidad de la vida eterna prometida. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.), el adjetivo griego ἡδύς se define en inglés como: *pleasant to the taste, to the smell, to the hearing, feelings or states, -after Homer, of persons, welcome, -well pleased, glad, adverb ἡδέως, -pleasantly, with pleasure*. Los traductores eslavos quizás restringen el placer a la órbita de lo evaluativo, desvinculada de la tonalidad religiosa del júbilo espiritual.

En cuanto a la traducción del griego πατήρ φρονησιν, “un padre que razona”, los eslavos proponen distintas alternativas: en Sr ѡт(ъ)ча моудрость puede traducirse como “sabiduría paterna”, en G ѡца мѣрость equivale a “sabiduría del padre”. Un poco más cercanas al griego quedan las traducciones propuestas en sendos manuscritos Spc ѡца мѣдрость... нмын,

ωῦζ, мудротъ... ѿмыи, “un padre, sabiduría... que tiene” (un padre que tiene sabiduría), aunque quizás estén más lejos de la morfosintaxis eslava y sean casos de rehelenización. Los manuscritos S y P resultan problemáticos en sus lecturas ωῦζ мѡρο, “¿un padre sabiamente?”, ωῦζ мѡρѡ, “¿el padre sabio?”. Las combinaciones sintagmáticas propuestas por S y P transforman el griego φρόνησιν, “propósito, intención”, “sensatez, prudencia”, en мѡро, “sabiamente”, мѡρѡ, “sabio”, respectivamente. El мѡро aparecido en el manuscrito S parece ser un error de lectura emanado de una imbricación entre мѡротъ y мѡρѡ, y quizás concuerda con ωῦζ. Puede ser también una vocalización involuntaria del jer frontal en el timbre pleno que le corresponde, de modo que leeríamos “un padre sabio” también, igual que S.

Todas estas variaciones léxicosintácticas en la traducción eslava se originan en torno al reflejo del participio griego ἔχων, “que tiene”. Notamos que los manuscritos Spc, Spc Sem, S y P conservan la forma participial originaria en ѿмыи, “que tiene/teniendo”. Los traductores de Sr y G cambian la construcción de participio por una de infinitivo: имѣти, “tener”, que fuerza al escriba de Sr a añadir un pronombre en función de objeto directo ю, detrás del verbo. Esta interpolación aclaratoria muestra la inseguridad del escriba con respecto a la sintaxis griega, que le obliga a relacionar la sabiduría con alguna cosa que el padre también posee. Este ajuste contrasta con el sentido de las otras sentencias con имѣти (G), donde lo único que el padre tiene es la sabiduría. En todo caso, la racionalidad (sabiduría) parece el elemento que se prefiere por encima de la cólera.

Los eslavos traducen el griego ὀργῆς, “enfado, ira, cólera”, con el término esperado гнѣва, “enojo, rabia, ira, enfado”. El asunto interesante aquí gira en torno al traslado de la expresión griega ἄντ’ ὀργῆς ἔχων, “en lugar de tener cólera”, donde el griego ἄντ’ se preserva en los manuscritos Sr, H, G y S mediante las preposiciones eslavas въ, къ y к, mientras que en el manuscrito P la preposición ha caído debido al avanzado estado de corrupción textual que presenta esta recensión eslava.

En todo caso, queda patente en todas las versiones, de algún u otro modo, que la sensatez del padre en los momentos de peligro de ira constituye un rasgo agradable para todos los escribas eslavos, que así tratan de transmitirlo. Con todo, nos hallamos ante un uso secular del placer, germinado en la filosofía griega (Kittel 1976 II: 915). Los hedonistas manejan la *frónesis* como un medio correcto para el uso del placer. En el texto menandro analizado la prudencia del padre vence sobre la cólera y eso es precisamente lo que causa un goce moralmente adecuado, émulo de las perspectivas también platónica y aristotélica. El solaz verdadero y la actividad racional, como señala Kittel, se vuelven idénticos en esencia para ambos filósofos. Resulta particularmente esencial y característica la forma de relación del placer con el concepto ético de virtud: el padre racional frente al colérico será un virtuoso que por eso puede inspirar delicia al monje menandro que lo ensalza. Como en Aristóteles, el verdadero regosto

se halla muy ligado con el ser auténtico, como se manifiesta en *Ética a Nicómaco*: ἔχει την ἡδονην ἐν ἑαυτῷ, “tiene el placer en sí mismo” (I 9, página 1099a, 16, *ibid.*). Para los cirenaicos y los epicúreos, la virtud se halla en la raíz de la capacidad de disfrutar y la complacencia se yergue como la norma de todas las cosas, como en Diógenes Laercio X, 129, *ibid.* Como notamos, persiste una imbricación de lo placentero y lo virtuoso que podría dejar alguna suerte de huella en la delectación por el padre de virtud racional y no colérico.

Otro de los puntos agradables de la vida terrenal consiste en la observación de los suplicios pasados desde una posición actual más cómoda o plácida. Así se refleja en la traducción eslava del verso griego de Estobeo 4, 17, 8, donde la superación de las circunstancias difíciles de la vida trae el premio de la estabilidad, comodidad, confort. El mar que aparece en la sentencia simboliza la inestabilidad y la errancia del viajero, del que aún no se ha asentado ni ha formado una familia que asegure la raigambre del feudo y perpetúe los valores de la religión cristiana óbices para garantizar la continuidad de la sociedad. La tierra se asocia con la estabilidad. El mar, por su parte, con lo imprevisible, lo fortuito. En los estados feudales, la guerra resulta una amenaza constante. Los enemigos, muchas veces vienen por mar a atacar¹. Con este tipo de reflexiones, justificamos un proverbio que ensalza la vida en tierra o al menos lejos de la mar traicionera (eslavo *нздалече*). De hecho, la composición didáctica por excelencia de la antigüedad rusa es el *Domostroj*, que, como sugiere Vladimir Viktorovič Kolesov (2004: 21-22), en sus síntesis iniciales transmite la esencia clara de la organización doméstica antigua como expresión de la mentalidad popular: terreno-corpórea, comercial, casero-laboral en su base empresarial, y sólo en lo exterior, algo consciente de la idea de la gratitud. El pavor del mar podría entroncar también con el miedo de la divinidad misteriosa y el caos, como en Génesis 1:2: “La tierra era caos y confusión: oscuridad cubría el abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas” (*Biblia de Jerusalén* 2009), que en el cotejo ruso afirma: Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою (*Texto Sinodal* 1876). Salmos 36:7 refuerza este tipo de ideología temerosa de las aguas por inescrutables: “tu justicia, como las altas montañas, tus sentencias, profundas como el océano.” (*Biblia de Jerusalén* 2009), que en el paralelo ruso percibe: Правда Твоя, как горы Божии, и судьбы Твои-бездна великая! Человеков и скотов хранишь Ты, Господи! (*Texto Sinodal* 1876):

Ὡς ἡδυ την θάλατταν ἀπὸ τῆς γῆς ὁρᾶν. (*Stob.* LIX. 7 *apud* Jagić 1892a: 21 *et Stob.* 4, 17, 860, 4, 17, 8 *apud* Siegfried

¹ Recuerdo aquí, a título ilustrativo, la pintura del artista ruso Nikolaj K. Rerix, *Zamorskie gosti* de 1901, expuesta en la Galería Tret’jakov de Moscú. En la imagen se pinta a unos guerreros ataviados a lo medieval que llegan en un barco de hechura escandinava a una colina cuajada de aldeas. Estos guerreros se llaman los visitantes llegados de tras la mar.

Jäkel, *sent.* 60, *app.* 1, (1964: 126), *Archippus fr.* 43 *apud* Kock (Jäkel 1964:126)

¡Qué agradable es ver el mar desde la tierra! (60 apéndice 1 Mariño y García 1999: 474).

ГЛАДЬКО ЁСТЬ МОРЕ НЗДАЛЕЧЕ ПОЗОРОВАТИ. (Sr 387)

ГЛАДЬКО ЁСТЬ НЗДАЛЕЧА МОРА ЗРѢТИ. (H y G)

ГЛАДЬКО Ё НЗДАЛЕЧА МОРА ПОЗОРОВАТИ :~ (Spc 274)

ГЛАДЬКО Ё НЗДАЛЕЧА МОРА ПОЗОРОВАТИ :~ (Spc Sem 277)

La palabra griega en análisis, ἦδύ, se refleja en el habitual ГЛАДЬКО antiguo eslavo; ambos se aplican a una ideología que hace prevalecer el asentamiento por encima del vagar. El vagabundeo y la errancia se cargan del estigma negativo de lo impredecible y de lo amenazante, miedos que se materializan en el mar. El símbolo del peligro marítimo se utiliza también para describir la naturaleza femenina, como cambiante o tormentosa². La contraposición entre la tierra y el mar queda más clara en el texto griego, al oponerse a τὴν θάλατταν, “el mar”, el sintagma nominal τῆς γῆς, “la tierra”. En antiguo eslavo, en lugar de la tierra, como oponente al mar contamos con el adverbio НЗДАЛЕЧЕ. Aquí reside el principal problema de traducción que afecta a esta sentencia, la reinterpretación de la construcción preposicional griega ἀπὸ τῆς γῆς, “desde la tierra”, en los adverbios eslavos simples НЗДАЛЕЧА, НЗДАЛЕЧЕ, “de lejos”. Por ahora, sugerimos que la elección del vocablo eslavo que denota lejanía (con respecto del mar) como punto de mira y posicionamiento favorito del observador, nos conduce a la idea de lo cercano como lo seco o lo terrestre³, y por ende lo agradable o delicioso. Como precisa Vladimir V. Kolesov (2004: 13), la composición del *Domostroj* presenta un mundo que no se configura de manera vertical (cielos-tierra-infierno), sino de un modo horizontal, a través del alma de la persona, que nutre el contenido significativo de la vida. La mirada del espectador del proverbio en análisis que contempla el mar desde la tierra parece también horizontal.

Precisamente para la traducción del término griego que nombra la forma general de mirar o ver, ὁρᾶν, los traductores eslavos proponen dos variantes léxicas: ПОЗОРОВАТИ, “contemplar, ser testigo”, ЗРѢТИ, “ver, mirar”, “estar interesado”. Franz Miklosich (1862: s.u.) define ПОЗОРОВАТИ en relación con los vocablos griegos: κατασκοπέω, “mirar de cerca,

² V. las sentencias Sr 167 y G como traducciones del griego 371.

³ V. también otra sentencia antológica en que se expresa la preferencia de la tierra a través de la construcción πο τοῦ γῆ: Sr 106, G, Spc 97, Spc Sem 96 como traducciones propuestas para diferentes versos griegos: *Stob.* 59.15 *et* Meineke 664 *apud* Morani (1996: 46); 15, *app.1 et Stobaeus* 4, 7, 15 *apud* Jäkel (1964: 124) *et Antiphanes fr.* 101 Kock; *mon. (Menandri Sententiae) apud* Meineke 664 (Jäkel 1964: 124) y griego 15, apéndice 1 (Jäkel 1964: 124).

espiar, reconocer”, θεωρεω, “mirar, ver, observar”, “considerar, contemplar”, βλέπω, “mirar, ver, mirar en una dirección particular”, “desear algo”, “cuidar de algo”, περιδεῖν, “esperar”, “ignorar, negar”, “dejar pasar, permitir, sufrir” (Liddell y Scott 2007: s.u.), y latinos *spectare*, *speculare*, *sinere*. Para el verbo зрѣти Miklosich (1862: s.u.) da las entradas griegas: βλέπω, θεωρέω, ὁρᾶν, “ver, mirar”, “tener una vista”, “ser consciente”, “percibir, observar”, ατενίζω, “mirar con intención, escrutar” (Liddell y Scott 2007: s.u.), y las latinas *speculari*, *spectare*, *sinere*.

Si tenemos en cuenta que el eslavo зрѣти cubre un panorama algo mayor de equivalencias griegas que el verbo pozorovat, y que a su vez este último parece estar más especializado en lo tocante a las significaciones latinas que en la atención más general de las correspondencias griegas, podríamos intuir que зрѣти en H y G expande o generaliza el significado de mirar o ver, mientras que los manuscritos Spc con pozorovat lo delimitan o especifican. Si consultamos los usos de sendas voces antiguo-eslavas en Rajla M. Cejtin (1999: s.u.), comprobamos que зрѣти se atestigua en los sentidos de видеть, “ver”, o смотреть, “mirar, cuidar”, y también de заботиться, “preocuparse, cuidar”.

El verbo pozorovat lo refiere la misma autora (1999: s.u.) en los sentidos de смотреть y de быть зрителем, “ser observador, espectador”. De acuerdo con esta información, los traductores de Sr y Spc concretan el sentido más amplio de зрѣти, iluminando el matiz de la expectación en el que mira y observa. ¿Espera el traductor de los manuscritos serbio y menores la llegada del enemigo desde ultramar? Como sendas modalidades verbales se recogen en los diccionarios de antiguo eslavo, dudamos que se trate de una variación dialectal. En cuanto a la distribución Oxrid-Preslav en Slavova (1989) no se maneja este par. En lo alusivo al grueso léxico del antiguo eslavo o a las alternancias léxicas y su funcionamiento (L’vov 1966) tampoco obtenemos datos al respecto de esta oscilación concreta.

El proverbio papiráceo griego III. 8 expresa el sentimiento de lo agradable o la dulzura en combinación con los progenitores. La relación entre padres e hijos también se explora con asiduidad en las compilaciones edificantes didácticomedievales. Las obligaciones y los derechos de los miembros familiares se hallan bien analizadas en el *Izmaragd* (Varvara P. Adrianova Perec 1974: 16-17). Se recuerda que el destino del ser humano depende de la educación que recibe de niño. Se insiste en la dureza de la educación para un crecimiento mejor y más feliz de la persona. En las traducciones eslavas a analizar a continuación, no obstante, el foco de atención no se pone en la rigidez educativa, sino en el amor y la obligación de los hijos para con los padres, a los que no hay que hacer de menos o enfadar, a los que se debe ensalzar y calmar, de ahí que los versos grecoeslavos se admiren de la delicia de las conversaciones de los hijos con sus padres. El proverbio que introducimos ahora, bien podría reflejar la necesidad de la disciplina verbal cuando se habla con los superiores en la jerarquía familiar, a imitación de la humildad exigida en oración cuando

uno se dirige al dios cristiano; así por ejemplo, en Job 9:14 se lanza la imprecación angustiada expresión del respeto al superior: “¡Cuánto menos podré yo defenderme, rebuscar argumentos contra él!” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en la versión rusa hallamos: Тем более могу ли я отвечать Ему и приискивать себе слова пред Ним? (*Texto Sinodal* 1876). Esta clase de disquisiciones se manifiesta con mayor claridad aún en Job 37:19: “Enséñanos qué hemos de decirle, no discutiremos a oscuras” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa ofrece: Научи нас, что сказать Ему? Мы в этой тьме ничего не можем сообразить (*Texto Sinodal* 1876). Sean las palabras del hijo espiritual o del hijo real, impera la necesidad de un tanto y un respeto en lo que se le dice al progenitor, que los textos menandreos llevados a análisis ahora reproducen también, en un vínculo de la palabra con la oración bastante probable:

Ως ἡδὺ τῷ φύσαντι πειθεσθαι τεκνα. (Brunck 225 Nr. 107
apud Jagić 1892a:20)

ὥς ἡδὺ γονέων καὶ τεκνῶν ὁμιλία. Pap. III 8 (apud Jäkel
1964: 7 et III 9 apud Moreno Morani 1996: 124)

¡Qué agradables son las palabras de los hijos para quien los ha
engendrado! (58 apéndice 1 Mariño y García 1999: 474).

СЛАД'КО ЁСТЬ БЕСѢДА РОДНѢШНМЪ ДѢТИ СВОИХЪ. (Sr 383)

СЛАКО ЁСТЬ РОДНѢШНЪ БЕСѢДА ДѢТИ СВОИХЪ. (H y G)

СЛАДЪКА ЈЕ БЕСѢДА РОДНѢШЕМОУ ДѢТИ СВОИ ~ (Spc 271)

СЛАДЪКА ЈЕ БЕСѢДА РОДНѢШЕМОУ ДѢТИ СВОИ ÷ (Spc Sem 274)

СЛАДЪКА ЈЕ БЕСѢДА РОДНѢШЕМОУ ДѢТИ СВОИ ÷ (S)

ЕГА СЛАКА І НЗБЫ БЕСѢДА РОДНѢШЕМОУ ДѢТИ СВОИ ÷ (P)

Consideramos diferentes textos griegos para la traducción eslava, puesto que los editores encuentran dificultades en la atribución del proverbio eslavo a una fuente griega única. El verso de Brunck parece estar más alejado de las traducciones esclavas, que el monástico papiráceo, si bien el papiro tiene problemas con la transmisión de la palabra final, ὁμιλία. Los críticos textuales utilizan, con probabilidad, el verso 225 de Brunck para ayudarse en la reconstrucción de dicha voz, que se emparenta, a su vez, con la noción semántica expresada por el verbo griego πείθεσθαι, "ser persuadido, ser ganado", recogido por Brunck (en Jagić 1892a: 20). En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), se registra el griego πείθω, en los siguientes significados: *to prevail upon, win over, -to be persuaded, -listen, comply, -to be persuaded, -to listen to one, obey him, -to believe or trust in a person or a thing, -to trust, relay on, have confidence in a person or a thing*. Los traductores de los manuscritos Sr, H, G, Spc, Spc Sem y S reflejan de algún modo la idea de la prevalecencia, la escucha, la persuasión, la obediencia y la confianza a través del término БЕСѢДА, “palabra, discurso, conversación”, “maneras de hablar, habla”; esta forma eslava sería más exactamente la traducción del vocablo papiráceo dudoso

ὁμιλία, “interacción, conversación, tratos”, “instrucción”, “encuentro, asamblea” (Liddell y Scott 2007: *s.u.*). El término griego πείθεσθαι, “ser persuadido, ser ganado, ser prevalecido”, no tiene cabida literal en la traducción eslava, a no ser que consideremos en exclusiva la expresión extraña reflejada en el manuscrito menor P ι ηζбы.

Estas palabras “misteriosas” podrían verse entonces como la reinterpretación ortográfica del griego πείθεσθαι en περιωθεσθαι, “empujar, repulsar”, que se atestigua en Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*) como *to push or shove about, -to push from its place*, (“expulsar del lugar que le corresponde, empujar”). De estos significados se infiere que no ha lugar vincular ι ηζбы con una supuesta corrupción de πειθεσθαι en περιωθεσθαι. Tiene quizás más sentido analizar ι ηζбы como deformación de un verbo antiguo eslavo bien atestiguado ηζбыти. Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*) da tres acepciones diferentes de este infinitivo: 1. “quedarse”, остаться, 2. “estar sobrado, nadar en la abundancia”, быть в избытке y 3. “liberarse, desembarazarse, salvarse”, избавиться. De acuerdo con esta información léxica, la traducción de P puede quedar semejante a: “Cuando las cosas sean dulces (εγα λλκα) para los padres (родикъшмъ) de sus propios hijos (дѣти ѿкои donde asumimos que la desinencia sobreescrita de genitivo plural ha caído) también sé abundante en (ι ηζбы) conversaciones”. De todos modos, dista de quedar claro si el traductor intenta asignar sentido a un texto corrupto que encuentra o sin más copia de manera mecánica los errores, sin ser consciente de que constituyen equivocaciones. ¿Podría incluso estar transcribiendo el texto al dictado y no reconocer ciertos sonidos, dejando para luego la corrección de lo copiado y olvidándola al final?

La palabra antiguo eslava вѣда deja menos lugar a dudas en los manuscritos eslavos, aunque se trate de un reflejo de una forma griega hipotética, ὁμιλία. Desde la perspectiva conceptual también se hermana con el griego de Brunck πειθεσθαι. La noción de la necesidad de las palabras educativas y de las charlas edificantes en el ámbito cristiano se justifica por sí misma en el entorno de este proverbio que se alegra por la dulzura de las conversaciones entre padres e hijos. La forma plural родикъшмъ, “padres”, de los manuscritos Sr y H/G refleja la variante papirácea griega γονεων, “los padres” mientras que en los manuscritos Spc, S y P a través de la forma singular родикъшмоу sentimos la imbricación morfológica con el verso de Brunck en el sustantivo singular τῷ φύσαντι, “para el que ha engendrado”. La ideología que persiste coincide con aquella de la obligación de los hijos con respecto a los padres, por la que se les motiva con la esperanza de la defensa divina y con la promesa de que en su vejez los cuidarán sus hijos. En *Pčela*, supuestamente Sócrates (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 24) recuerda: “Sé con tus padres como podrían ser tus hijos (contigo)” (Так буди родителям своим, ак бы молил быти детем своим).

La escucha parental se enfatiza. La palabra **слово** en antiguo eslavo, en la forma que tome, por ejemplo aquí se viste de conversación, **беседа** resulta de importancia extrema en la configuración de las relaciones familiares. Vladimir V. Kolesov (2004: 18-19) refiere la fórmula legal de antaño que define la función del esposo y de la esposa en la casa: **слово и дело**, “palabra y trabajo”. La verbalidad tiene gran incidencia en el Medioevo, lo que no excluye que también se recurra al castigo físico como base educativa de toda la Edad Media, como se atestigua en el *Domostroj*. Como contraste, también en el *Domostroj*, (Varvara P. Adrianova Perec 1974: 25) se habla sobre “cómo los hijos deben amar al padre y a la madre, y protegerlos y resignarse a ellos y tranquilizarlos en todo” (**како детям отца и матери любить и беречи и повиноватися им и покоити их во всем**). En el seno del proverbio analizado, se hace hincapié en la consideración de los padres por parte de los hijos en la misma línea de la salvación del alma y con vistas quizás a que en el futuro se alegren los descendientes de estos hijos, como se expresa en el *Izmaragd* (*ibid.*).

El proverbio griego 41 habla de la dulzura, el placer, o lo agradable como emociones inspiradas por el trabajo cumplido con esfuerzo y sacrificio. El regodeo aquí entronca hasta cierto punto con la visión noble que del aplacamiento desarrollan en general las escuelas filosóficas griegas, con mayor o menor reserva adscrita a la significación del ideal de vida humano (Kittel 1976 II: 915). El canto al trabajo en el mundo medieval cristiano expresa un credo relevante. En la compilación proverbial *Pčela* se recuerda en boca de Quilisco (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 40) una idea contraria a la holgazanería y en promoción de las delicias del laborar: “No puedes, estando perdido, dejarte oprimir por la pereza, lo que se logra con el trabajo” (**Не можеш, блудно сы, лености притяжати, еже трудом добыша**). En una línea de similar exaltación del agrado laboral (*ibid.*), Carcino sostiene: “A nadie le oprimen las alabanzas con dulzura, y ningún hombre perezoso es glorificado, sino que el trabajo hace crecer la hombría” (**Никтоже не притяжа хвалы сладостию, и никтоже мужь ленив хвален, но труд раждает мужьство**). En el proverbio que introducimos ahora el trabajo glorifica y crea júbilo:

Πᾶς ὁ πόνος ἡδύς, ὅταν ᾖ μετὰ δοξῆς. (41, 1)

Toda fatiga es agradable cuando lo es con gloria

В'ѣ болѣзнь сладка ѿгда бѹдетъ съ славою. (Sr 321)

Всѣмъ нѣмоушъ сладка быкѣтъ ѿѣ есть со славою. (G)

Всѣмъ болѣзнь сладка есть ѿгда есть съ славою. ∴ (Spc 228)

Всѣмъ болѣзнь сладка есть, ѿгда есть съ славою. ∴ (Spc Sem 231)

Всѣмъ болѣзнь сладка есть съ славою. ∴ (Σ)

El verso griego es una reconstrucción textual efectuada a partir de la las fuentes eslavas. El adjetivo femenino eslavo **сладка**, “dulce, gustosa”, responde al término griego propuesto como originario, **ἡδύς**, “agradable”, lo que no resulta de extrañar para la calificación del esfuerzo como

jubiloso o gustoso. La moderación de los sentidos con seguridad actúa aquí, de modo que intuimos este tipo de placer con el que el erudito bizantino o el traductor eslavo aprecian el empleo enérgico desde un punto de vista más socrático. Kittel (1976 II: 913) se ocupa de la visión del placer en la ética filosófica griega, preguntándose cómo se relaciona la felicidad en tanto que fin verdadero de todo ánimo o valor con el placer. ¿Hace avanzar la virtud? En opinión del autor, las diferentes escuelas postsocráticas ofrecen distintas respuestas. Sócrates considera ἡδὺ un término común en su enseñanza de la virtud. Así la felicidad entraña el presupuesto básico de la virtud, que incluye placer y alegría, pero también recuerda los límites del autocontrol. Estas consideraciones se comunican íntimamente con un verso que considera el empeño gratificante.

La palabra griega ὁ πόνος, “esfuerzo, trabajo”, se reconstruye a partir del cotejo con el eslavo болѣзнь, “enfermedad”, немощь, “invalidez”. Esta alternancia léxica eslava proporciona un ámbito de estudio de las tendencias medievales de la traducción interesante. Los campos semánticos del esfuerzo y de la enfermedad están imbricados aquí⁴. Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) atestigua болѣзнь⁵ en los sentidos diferenciados de “enfermedad, insalubridad”, “dolor, padecimiento”. La misma autora (1999: s.u.) describe немощь como “debilidad, incapacidad, enfermedad”. El grado de sinonimia entre las dos variantes léxicas parece elevado. Ahora nos fijamos en que болѣзнь cubre un espectro más amplio de padecimientos y se da con más frecuencia en el entorno de los manuscritos de los siglos X y XI, mientras que немощь está más localizada en sus usos y resulta menos frecuente.

La diversificación entre los manuscritos con el presente ѿсть, “es”, y el futuro бѹдетъ, “será”, para trasladar el griego η resulta acostumbrada⁶. El griego δόξης, “(con) gloria, esplendor”, se traduce con justeza en el eslavo del manuscrito Sr ѿ славою. La construcción ѿ славою, “si es con gloria”, obedece a una pauta lingüística también típica (en latín *cum*), y quizás se relaciona con la influencia de un proverbio del corpus próximo: и мала тѣбѣ довлѣють б(о)гоу, аще ѿ славою. (Sr 203). El término griego ὅταν, “cuando quiera que”, sólo se preserva hasta cierto punto en las traducciones Sr, H y G a través de la palabra ѿгда, “cuando, si”, que en la

⁴ Para esta interacción entre enfermedad y esfuerzo, v. las sentencias Sr 292, H y G.

⁵ V. cómo el griego νοσος reaparece traducido de diversas maneras en otras sentencias del corpus que indexamos a continuación, para reconocer la importancia del vínculo entre la emoción de la pena con el dolor físico o enfermedad en Sr 196 y G; Sr 212 y G.

⁶ V. por ejemplo Sr 168 (con бѹдетъ) y G (con ѿсть); v. también Sr 246, H y G; Sr 275, H y G, que siguen un patrón similar.

Crónica de Amartolos (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) se torna la traducción de *επει*, “después de que, cuando”, *ηνικα*, “cuando, a la hora que, en el tiempo que”, *οπηνικα*, “cuando, a la hora que”, *οτε*, “cuando”, *ποτε*, “¿cuándo?, ¿a qué hora?”, *πωζ*, “¿cómo?, ¿de qué manera?” (Liddell y Scott 2007: s.u.). En Henry Liddell (2007: s.u.), *οταν* sobresale en su uso adverbial de tiempo, *whenever*, “cuando”. El manuscrito del código Sigma de la traducción eslava ni siquiera incluye la conjunción *ετα*, pero por esta ausencia no podemos asegurar que constituya un punto de partida más certero para la reconstrucción del verso griego que el resto de los manuscritos.

Si dejamos a un lado la problemática de crítica textual y de ajustes lingüísticos, los contenidos del proverbio resultan un ejemplo evidente de uno de los bastiones de la ideología cristiana: la labor sacrificada, devota incluso, que se espera de todo buen cristiano en su trabajo. El gozo o el alivio tienen una dimensión espiritual para la faena quizás más física que anímica. En todo caso, las obras creadas o trabajadas disfrutan de esa faceta suprasensible que las prefigura en la mente antes de plasmarlas en la realidad. Como Vladimir V. Kolesov (2004: 20) constata en su estudio de la antigüedad rusa a través de la compilación didáctica de *Domostroj* y otras creaciones literarias del estilo, la relación entre las cosas o los objetos, (que el ser humano trabaja y da forma) y la vida (que Dios glorifica), resulta imprescindible en la medievalidad. No hay límites entre la individualidad del ser y el estado o la sociedad. La causa pública se torna una inspiración en cada ser humano por separado en el que se espejea. Detrás de cada persona se oculta la divinidad (el protector celestial), de modo que la cosa más nimia del mundo puede convertirse en objeto de culto. El empeño laboral que crea las cosas necesarias para la vida, pone en esos asuntos una impronta que las dignifica. En las existencias corporales o espirituales, reales, abstractas o imaginarias están impresas las huellas del pasado: el objeto trabajado fue necesario en su día porque ayudaba a vivir. Las acciones del trabajo, el esfuerzo, la fatiga y el padecimiento, crean cosas necesarias para el cristiano desde tres puntos de vista: son obras útiles, tienen un símbolo y son auténticas (originales). Su particularidad y su intercambiabilidad ponen en relación el mundo de lo concreto con el reflejo del ser común ideal. De ahí que en opinión del investigador Vladimir V. Kolesov (2004: 20) se ensalce la importancia del trabajo que crea todos esos objetos para alivio o placer del alma que se salva a través de ese esfuerzo.

En efecto, como recuerda Vladimir V. Kolesov (2004 : 20), en *Domostroj* se imprime la estima hacia el trabajo y el carácter porque vienen juntos y por igual de Dios. Y el género de vida se concibe como espejo del ser, no es menos que él, se le juzga también de acuerdo con la encarnación del alma de las cosas. En opinión del autor, desde este punto de vista se educaba al europeo, ruso y también no ruso, es decir, sobre la base de las materias cotidianas. En el tipo de cultura descrita en el *Domostroj*, utilitaria y espiritual, las representaciones de la existencia del ser humano confluyen. Cada acción práctica, cada cosa o pensamiento sirven de signo para la

expresión de algo profundo, misterioso o sorprendente. La fatiga o el esfuerzo (enfermedad o debilidad de nuestros versos esclavos en el sentido del malestar físico que puede causar la tarea) conducen a una maestría en el oficio, a una particularidad irreplicable de cada cosa trabajada, en virtud de la imagen que la crea. Las potencias trabajadas tienen un principio espiritual (puede ser esa gloria aludida en el proverbio menandro analizado), y de ahí se desprende que valgan por sí mismas, a pesar de los pesares.

El proverbio griego 303 coloca el placer o lo agradable alrededor de las nociones de la justicia o la fortuna. No se trata del deleite como hedonismo o epicureísmo siquiera, sino más bien del gozo interno que deben inspirar al cristiano ciertas situaciones en las que se halla un tipo determinado de ser humano: el justo, el correcto (por ende también asumimos que el trabajador). Este pensamiento entronca con la percepción de la persona trazada en *Izmaragd* o en *Domostroj* (Adrianova Perec 1972, 1974; Vladimir V. Kolesov 2004), en la cual relación con la riqueza o la fortuna siempre nos parece dual. En los textos edificantes de esta índole, se analiza sobre todo cuáles son las reglas y obligaciones que conlleva ser rico o afortunado y si los ricos también merecen la vida eterna. En el *Sermón de San Juan Crisóstomo sobre la misericordia* (Varvara P. Adrianova Perec 1974: 14), el teólogo expresa que la riqueza en sí no es mala, “si la construimos con bien” (несть зло, аще е добре строим)⁷. En el mismo sentido patrístico de los bienes compilados con justicia y con trabajo, si en el proverbio Sr 321⁸ se alaba el trabajo glorioso, en la sentencia Sr 134 se glorifica a los seres afortunados que obtienen sus riquezas a través de la justicia, es decir, a través del laborio:

Ἡδὺ γε δίκαιους ἄνδρας εὐτυχεῖν⁹ ὁρᾶν. (303)

Es agradable ver que los hombres justos son afortunados.

СЛАД'КО ЁСТЬ ВІДѢТИ ПРАВДНЫ МОУЖИ Б(О)ГАТЫ. (Sr 134)

СЛАКО ЁСТЬ ВІДѢТИ ПРАВДНЫЯ МЪЖА БОГАТЫ. (G)

El adjetivo neutro СЛАД'КО funciona otra vez como traducción de ἡδύ. En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) se atestigua esta forma en los usos de "dulce", y de "agradable, estimado, querido" ; los dos sentidos responden a la tónica general de traducción del griego ἡδύ en el corpus proverbial del Menandro eslavo. Esta vez la estima se siente ante la visión de un hombre justo que prospera en la vida. El ámbito semántico del griego εὐτυχεῖν, "ser afortunado, tener éxito", "prosperar", se contiene de algún modo en el

⁷ Dada la versatilidad del término de la riqueza y las colocaciones semánticas tan diversas en que aparece en la antología proverbial menandrea greco-eslava, aludimos a esta misma cita polivalente también en la sección destinada a la fortuna en la página 367.

⁸ Página 597 de esta misma sección.

⁹ εὐτυχεῖς *apud* Vatroslav Jagić (1892a: 8)

eslavo в(о)гаты, “ricos, afortunados”¹⁰. Notamos que el griego ἄνδρας, “los hombres (varones)”, restringe la posibilidad de encontrar el enriquecimiento personal agradable al hombre, no al ser humano ni a la persona, lo que excluye del proverbio a la mujer, quizás de un modo un poco tendencioso.

El traductor eslavo plasma este ápice patriarcal en la traducción fiel por мужи, “hombres, varones”. Reseñamos también que el verbo griego que implica el campo semántico del sentido de la vista, ὁρᾶν, “ver, mirar”, se traduce al antiguo eslavo como вѣдѣти; en lugar de escoger entre las variantes léxicas позорѣати-зѣрѣти¹¹, el traductor eslavo prefiere esta vez un término que en Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) se atestigua en los usos distintos de “ver” y de “conocer, saber”. Con esto el copista quizás confiere el matiz de que el agradamiento estriba en conocer a hombres justos prósperos, en vínculo con la ideología cristiana de que el rico, si es justo, ha de ser misericorde y ayudar al necesitado. De ahí que la mera visión o admiración pueda ser interpretada por el escriba como conocimiento, de modo que la misericordia se desarrolle más eficazmente si sabemos de los justos afortunados o si los conocemos que si simplemente los vemos. Somos incapaces de asegurar por las muestras lingüísticas si subyace un enfoque escribano en el uso de вѣдѣти como acción de conocer, más que como el simple acto de mirar.

De lo apacible o ameno que resulta la visión (admiración) o el conocimiento (reconocimiento) del hombre justo en su prosperidad, pasamos a la expresión de la bondad entendida como justicia en su encrucijada con la inteligencia. La interacción de las cualidades de la benignidad y la racionalidad no sorprende demasiado y constituye un hito típico en la ética cristiana feudal. La tarea de la literatura didáctica en este contexto estriba en explicar a través de los distintos géneros edificantes, las causas de la ruptura de las normas morales de la cristiandad, con el fin de suscitar en la persona la enmienda activa de su carácter, sus pensamientos y su conducta. Para probar su comportamiento, el individuo medieval (al menos el monje y copista) tiene a su disposición proverbios como los de la *Pčela* (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 7) bajo los nombres de Sócrates: “Compréndete tú a ti mismo” (Разумей сам себе), o de Platón: “El principio de la razón es la comprensión de la ignorancia propia. Nosotros, que no sabemos nada, nos creemos omniscientes”, Начало разуму – разуменье невежества своего. Мы же не ведуще ничтоже, мнимся всеведуще (*ibid.*). En el entorno bíblico se diluyen también apacibilidad y raciocinio, como en Santiago 3:17: “En cambio, la sabiduría que viene de lo alto es, sobre todo, pura; pero también pacífica, indulgente, dócil, llena de misericordia y buenos frutos, imparcial, sin hipocresía” (*Biblia de Jerusalén*

¹⁰ Para más exhaustividad, v. el análisis de la traducción de τυχη y los vocablos relacionados en las páginas 343-401 de esta tesis.

¹¹ Cf. más arriba en esta sección, páginas 592-594.

2009); la variante rusa se expresa así: Но мудрость, сходящая свыше, во-первых, чиста, потом мирна, скромна, послушлива, полна милосердия и добрых плодов, беспристрастна и нелицемерна (*Texto Sinodal* 1876):

ὥς ἡδὺ συνεσει χρηστότης κεκραμηνή. 64, 1 (*Stob.* 3, 37, 2
apud Moreno Morani 1996: 126, *et apud* Siegfried Jäkel *in*
app. 1, *sent.* 64, 1964:127)

¡Qué agradable es la bondad mezclada con inteligencia! (64
apéndice 1 Mariño y García 1999: 474).

СЛАД'КО ЁСТЬ СМЫСЛА. (Sr 394)¹²

СЛАДКО ЁСТЬ СМЫСЛА С ПОТРЕБОЮ СМЪШЕНО. (G).

СЛАДЗКО ЈЕ СМЫСЛА СЪ ТРЪБОВАНИЊЕ СМЪШЕНО ∴~ (Spс 281)

СЛАДЗКО ЈЕ СМЫСЛА СЪ ТРЪБОВАНИЊЕ СМЪШЕНО ∴ (Spс Sem 284)

СЛАДЗКО ЈЕ СМЫСЛА СЪ ТРЪБОВАНИЊЕ СМЪШЕНО ∴ (S)

СЛАДЗКО ЈЕ СМЫЛА С ТРЕБОВАНИЕ СМЪШНО ∴ (P)

La traducción eslava presenta problemas diversos. El manuscrito Sr se interrumpe a la mitad del verso, por lo que ayuda menos en el desciframiento de los dilemas de traducción. Los manuscritos que preservan el verso al completo lidian con el sentido griego de la mezcla de la bondad y la inteligencia, amalgama que por los ajustes de traducción que emprenden, puede resultar incómoda a los traductores. La reelaboración ideológica se intuye sutil en ciertos aspectos. El antiguo eslavo *смыслъ*, “razón, razonamiento, mente, imagen del pensamiento” se ajusta al griego *συνεσις*, “facultad de aprehensión, juicio, entendimiento, inteligencia”, que equivale según Franz Miklosich (1862: *s.u.*) al latino *ratio*, “razón”, en perfecta conexión con el griego aludido *συνέσις*. Aunque *συνεσις* resulte un término menos frecuente dentro de la antología de proverbios grecoeslavos de Menandro, se contiene en el uso eslavo habitual *смыслъ*, en tanto que cualidad esencial en el buen cristiano para el conocimiento de sí mismo, el autocontrol y las relaciones con los demás.

Dentro del ideario del júbilo por la restricción (comedimiento), la *Enseñanza de San Juan Crisóstomo sobre el autocontrol* postula: “Pues hemos sido creados autocontrolados por Dios - o nos salvamos, o morimos por nuestra voluntad” (Самовластный бо богом сотворены есмы – или спасемся, или погибнем волею нашею). La voluntad como expresión de la razón debe orientarse a la salvación. Las acciones no se determinan por la propia naturaleza, se considere buena o mala. La importancia descansa en la búsqueda de la verdad, ya que según San Juan Crisóstomo en su discurso sobre el autocontrol (Varvara P. Adrianova Percec 1972: 7), las naturalezas buenas o malas cambian y se redefinen de continuo sobre la base de la verdad de nuestras acciones. El teólogo comenta la crítica de la emoción

¹² Este es el proverbio con que Jagić finaliza la edición proverbial menandrea eslava de 1892a: 21.

irrestrita: “Muchos dicen: de nacimiento (por naturaleza) somos iracundos y estamos perdidos, y además no podemos controlarnos en esto” (Μнози бо глаголют: родом есмы гнеливи или блудни, да не можем удержати себе в них). A este comentario opone su pensamiento sobre el camino bendito (o agradable) extraviado y reencontrado: “si robas o creas desviaciones, siempre te llegará alguien que te pida explicaciones y no le vas a decir: ‘somos así por naturaleza’, sino que sin más escaparás y dejarás de hacer el mal”, если ты будешь крадяй или блуд творяй, увидишь кого – то идущего к тебе, ты не объяснишь ему – ‘родом есмь таков’, но убежишь и престанеши злое творя (*ibid.*). La inteligencia funciona aquí como mecanismo de aprendizaje enraizado en el ensayo y error. Y encauza el ser hacia lo bueno, lo correcto, lo verdadero.

El factor controvertido de la traducción llega cuando quizás en la mente de los traductores confluye el griego χρηστοτης, “bondad, excelencia”, con ἡδὺ “placentero, dulce, agradable”, momento en que el escriba eslavo ortodoxo podría ser más sensible que el erudito grecobizantino a las tonalidades paganas que pueden evocar el placer o la dulzura tan cerca de un término que contiene la raíz de Cristo. El traductor eslavo quizás vea en la etimología de χρηστότης la bondad reduplicada, puesto que ya la siente en lo racional, además de que quizás no quiera adherir cualidades ideales al placer susceptible de la pecaminosidad. Existe también la posibilidad de que esos placeres o deleites sean espirituales y no carnales y de que la necesidad subsiguiente ataña a la virtud.

Podemos traer a colación aquí otro verso menandreo donde lo plácido, lo razonable y lo espiritual también confluyen dentro del territorio del bien jubiloso. En este aforismo, quizás como contraste al precedente, se revaloriza la imagen externa (del hombre a imitación de Cristo, como lo concibe también la Iglesia temprana). De acuerdo con Gerhard Kittel (1976 III: 553-556), esta clase de belleza se opone al paradigma examinado en el versículo Isaías 53:2-3 para el comentario del proverbio menandreo precedente. Uno debe considerar aquí una huella de la teoría del helenismo en torno al esplendor o gracia intrínsecos a la deidad. De este modo, en las obras apócrifas, como el Libro de la Sabiduría de Salomón (13:5), se encuentra el que podría haber sido el origen de esta visión de la guapura del Creador: *For by the greatness and beauty of the creatures proportionably the maker of them is seen* (King James Bible):

Ὡς ἡδὺ κάλλος, ὅταν ἔχη νοῦν σωφρονα. (857)

¡Qué agradable es la belleza cuando alberga un espíritu prudente!

Любо есть доброта нѣ ѿгда имать оумъ чистъ. (Sr 319)

люба есть блѣтъ но ѿгда имѣ ктò оумъ чистъ. (H y G)

La afirmación de una lindeza crística sublimada, se transforma en una de las bases del judaísmo helenista y de la teología cristiana y apologética. De acuerdo con Gerhard Kittel (1976 III: 553), los pasajes que tratan de la Creación en la Epístola Primera de Clemente (1Cl. 49, 1), connotan la

redención y santificación al aludir a la preeminente naturaleza de la belleza del lazo del amor divino: τὸ μεγαλεῖον τῆς καλλονῆς αὐτοῦ (δεσμὸς τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ). Leemos: “¿Quién puede describir el [bendito] vínculo del amor de Dios? ¿Qué hombre es capaz de proclamar la excelencia de su belleza, como debería ser expresada?” (*New Advent*, Kevin Knight 2009). La analogía clásica que sirve a estos pasajes de belleza espiritualizada se halla en el *Banquete* platónico (*ibid.*). Esta tendencia filosófica, se alinea con la delectación de la belleza en los textos menandros en análisis. La hermosura emana de la simbiosis de lo bello y lo prudente, en virtud de la cual la literatura patrística niega cualquier especie de representación sensual de un Cristo feo.

En el Salmo 45:3, la Septuaginta dice del Rey Mesías: “Eres la más hermosa de las personas, la gracia se derrama por tus labios, por eso Dios te bendice para siempre” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en la versión rusa se escribe: Ты прекраснее сынов человеческих; благодать излилась из уст Твоих; посему благословил Тебя Бог на веки (*Texto Sinodal* 1876).

Kittel (1976 III: 555) indaga además en la concepción de la belleza de Cristo en los Hechos Apócrifos del Gnosticismo, que refieren la figura “crística” como el Señor Exaltado y concebido en términos plenamente humanos. La belleza eterna y la infinita juventud pertenecen a la imagen del más allá que sostiene los círculos terrenales; en los proverbios de recensión eslava, la alternancia léxica entre ДОБРОТА и БЛ҃ГѢЬ podría reflejar esta fusión entre la belleza humana, preferiblemente interior, ДОБРОТА y la belleza sin sitio externo o interno de la eternidad de Dios, БЛАГОУ҃Ь.

Desde una perspectiva lingüística, ya no tanto ideológica, las traducciones eslavas se adecúan al griego con bastante justeza, si bien puede haber una leve cristianización en el hecho de que los traductores eslavos propongan ДОБРОТА o БЛ҃ГѢЬ, “bondad”, “virtud”, en lugar de servirse de términos más específicos para denotar la belleza y responder con más especificidad al griego ΚΑΛΛΟΣ, como son Л҃ПОТА - ΚΡΑΙΟΤΑ (Rajla M. Cejtin 1999: s.u., Vasilij M. Istrin 1930: s.u.). De todos modos, ya vimos que la forma griega ΚΑΛΛΟΣ puede traducirse también con ДОБРОТА (Cejtin 1999: s.u.); sin embargo БЛАГОУ҃Ь aparece atestiguada como “virtud”, “favor, gracia”, “benevolencia”, y se corresponde con los griegos χρηστότης, ἀγαθωσύνη, “bondad, amabilidad”, ἀγαθότης, χάρις, pero no ΚΑΛΛΟΣ.

Por lo demás, a pesar de este pequeño desfase entre las alternancias léxicas ДОБРОТА - БЛ҃ГѢЬ, intuimos un grado de sinonimia elevada, donde entran en juego nociones muy propias de la moral cristiana como la virtud, la bondad o belleza, la benevolencia, la gratitud, e incluso la dulzura, el gozo o el júbilo, a través de la traducción del griego ἡδύ, “agradable”, con los antiguo eslavos Л҃БКО - Л҃БЛА, “querido, estimado”. Recobramos a Kittel (1976) para el estudio sincrético del placer o regocijo con el espíritu en la pintura de Jesucristo. En Act. Joh., 73, 74 y también en 88, 89 (Kittel 1976 III: 555) Cristo aparece descrito ora como niño, ora como joven, ora como

bello, ora como feo, pero, como puntualiza el investigador (*ibid.*), todas estas descripciones están ausentes de la concisión histórica que tal vez buscan, porque ninguna forma terrenal puede expresar la belleza celestial que reside en la mente de los autores.

Este tipo de orientaciones filosóficas reverberan en la pauta de traducción de los eslavos al alternar *добро́та* y *блѣтъ* como emblemas de la belleza o bondad, en comunión con la razón y la pureza, que podrían hacerse eco de la imposibilidad expresiva en la definición más plástica o detallada de la beldad como rasgo interno; los escribas quizás encuentran el reto del pintor de las catacumbas romanas al que Kittel (1976 III: 555) alude en la representación de la figura ideal del Buen Pastor que se preserva en muchas de ellas, sobre la base de Juan 10:11: “Yo soy el buen pastor. El buen pastor da su vida por las ovejas” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en ruso leemos: Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец (*Texto Sinodal* 1876). De acuerdo con Kittel (1976 III: 555-556), cuando Juan en los Hechos Apócrifos (10:11ff., *ibid.*) menciona ὁ ποιμην ὁ καλός connota la encarnación cristiana del ideal de la salvación. En los textos menandreos la prudencia espiritual (mental) y la venustez interiores con proyección externa suponemos que salvan igualmente.

Podemos estudiar también las referencias teológicas de la guapura aportadas por Geoffrey W. Lampe (1968: *s.u.*), donde el griego κάλλος se traduce al inglés como: *beauty, A. of body; not desired by incarnate Christ; not given to a man to know his beauty, B. spiritual, 1. in gen. 2. of soul, opp. body, 3. revealed by Word, 4. of God, of God as beauty and goodness; imitated by Christian priest, by redeemed man, 5. plur., sights of beauty, in contemplation; signs of spiritual beauty.* La hermosura puede predicarse del cuerpo en que Cristo encarna y no desea, del alma por oposición al cuerpo, de la palabra revelada, de Dios como belleza y bondad, que imitarán los ministros cristianos y los hombres redimidos, o la lindura puede ser espiritual también en el estado contemplativo. En Ruben I. Avanesov (1990: *s.u.*), se presenta el término *благота*, es decir, el que contiene una raíz más conectada quizás con la divinidad, con respecto del más terrenal o humano *добро́та* según presupuestos de Vladimir V. Kolesov (2001: 112-117). El investigador estudia el surgimiento de la forma *благ* comenzando por una revisión de las formas pleofónicas y no pleofónicas en las que se originan significados distintos que se asocian tradicionalmente con tal lexema.

Si recurrimos a las fuentes lexicográficas para abundar en la alternancia léxica *добр(ота) – благ(ость)*, en Ruben I. Avanesov (1990: *s.u.*), descubrimos el lexema *благота* precisamente en los usos eslavos de *добро́та*, “bondad”, *милость- милосердіе*, “misericordia, limosna, compasión”, *блага*, “bienes, el bien” (material o espiritual). En el mismo autor, la formación abstracta *добро́та* cuenta con un número mayor de significados: *добродѣтель*, “virtud”, *блага*, “bien”, *богатыство*, “fortuna”, *достояніе*, “suficiencia”, *красота*, “belleza”, *привлекательность*, “atractivo”, *выгода*, “ventaja”. Para confirmar una suerte de matiz más espiritual en la

belleza evidenciada en los manuscritos H y G con *ελαφота*, consultamos en Franz Miklosich (1862: *s.u.*). El autor (*ibid.*) atestigua *δοξοτα* en correspondencia con los griegos *κάλλος*, *ἀρετή*, *ἡδονή*, “placer, gozo”, y los latinos: *bonitas*, *virtus*, *laetitia*, mientras que asocia el eslavo *ελαφота* con los griegos *τὸ ἀγαθόν*, *χρηστός*, *χρηστότης*.

Tras la consideración de los distintos léxicos, percibimos una mayor susceptibilidad de considerarse conceptos materiales intrincada en las nociones de belleza y de placer, que en las de bien y bondad, que son aquellas en las que se centra en exclusiva *ελαφота*. Así las cosas, los manuscritos de adscripción rusa llevarían a cabo un énfasis cristiano con la espiritualización clara, sin lugar ya a dudas, de la beldad en una mente pura. De hecho el griego *νοῦν σωφρονα*, “mente prudente”, se reanaliza por todos los manuscritos eslavos en *оумь чистъ*, “mente honesta”, que sigue alentando la ideología de la sensatez y el racionalismo como bien ético o venustidad moral.

Esta vez en la construcción griega *ἔχη νοῦν*, “tendrá mente”, el sustantivo para la razón se acompaña de un calificativo, *σωφρονα*, “prudente”. Los traductores eslavos proponen *имать оумь чистъ - ѿмѣ κτὸ οὔμъ чистъ*, “tiene mente honrada”, “quien tiene mente honrada”. En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), la voz *чистъ* se cohesiona con el verbo “ser” en la expresión *чистъ быти*, “estar sano”, pero no atestiguamos ninguna colocación semántica con *оумь чистъ*, “mente, razón pura/honesta”. Se registra, no obstante, la combinación del mismo adjetivo *чистъ*, “puro”, con *смыслъ*, “significado, sentido”, lo que también puede darnos una idea de la correlación habitual de la pureza espiritual, expresada con muchos términos distintos: *нѣ да очисти́мъ себѣ смыслъ • кѣ чистѣ бо • ꙗзѣтъ ꙗже ꙗже ꙗже*, en Kloc., 86:15, “limpiemos nuestros pensamientos, actuemos pues hacia el sacrificio puro”. En el ámbito cristiano la racionalidad se descubre en la prudencia o la moderación, y tiene también que ver con la pureza a la que se accede por el sacrificio. En el proverbio en análisis podemos sólo entamar la relación entre lo bello, lo racional y lo puro (prudente, sensato), si bien el sacrificio no se patentiza, aunque seguramente se lea implícito en la honradez o pureza.

Si volvemos a los complementos eslavos de los proverbios Sr 394, Spc 281 y Spc Sem 284 como respuestas al griego *χρηστότης κεκρομένη*: *ѣ потребу - съ требованнем*, encontramos que resultan aspectos de la hipotética reelaboración levemente ideológica sobre la que estamos escribiendo: la yunta inquebrantable del júbilo espiritual o bendición, la necesidad racional y la bondad o primor. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*), *χρηστότης* se traduce al eslavo como: *благодѣминъ*, *благодѣньи*, “agradecimiento, gratitud”, “grato, agradecido”. En la *Crónica de Amartolos* también (Istrin 1930: *s.u.*) se registra el término *потребованиѣ*, “necesidad”, que parece una mezcla entre *потреба* de Sr y *требованиѣ* del resto de los manuscritos, y que se

corresponde con el griego χρεῖα, “ventaja, servicio, uso”, “ausencia, pobreza, deseo”, “necesidad”, χρησις, “empleo, uso”.

En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), encontramos referida en antiguo eslavo la voz трѣбованіе en los sentidos de: 1. “necesidad, necesidad inmediata” (потребность), 2. “necesidad, menester”, “pobreza, indigencia” (нужда), 3. “falta, necesidad” (надобность), que se corresponden todos ellos con el griego χρεῖα entre otras equivalencias posibles. La misma autora registra también (*ibid.*) la palabra потрѣба, en los mismos usos de трѣбованіе, pero con el añadido de ciertos usos figurados (“pertenencia, filiación”, принадлежность) o fraseológicos (“es necesario, hace falta”, rusos надо y необходимость). Así las cosas, la alternancia léxica puede interpretarse en términos de mayor o menor especificidad, más o menos generalización del vocablo elegido. En ese sentido, потрѣба cubre un espectro más amplio de significados o puede usarse en un número mayor de sentidos que трѣбованіе. En todo caso, cualquiera de las dos palabras nombra un concepto del todo arraigado en la ideología cristiana: la necesidad como padecimiento obligatorio para salvar al otro y salvarse a uno mismo.

Por su parte, los diccionarios griegos como Frederick W. Danker (2000: s.u.) acopian χρησις en tanto que: *the state of being used, use, usage, the state of being useful, usefulness, state of inanimate involvement w. a pers., relations, function, esp. of sexual intercourse*. También en Frederick W. Danker (2000: s.u.), el griego χρηστοτης se atestigua como *uprightness in one's relations with others, uprightness, the quality of being helpful or beneficial, goodness, kindness, generosity, a. of humans, b. of God*. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), el vocablo χρεῖα se transfiere como: *use, advantage, service, -like Lat. opus, need, want, necessity, -as an action, using, use, -of persons, familiarity, intimacy, intercourse, -the result of need, want, poverty, -a needful business, a need, requirement, -generally, a business, employment*.

Si queremos ir más allá de la interpretación de χρηστοτης en el sentido inicial de bondad, excelencia o gratitud predicadas en especial de la divinidad en los entornos bíblicos y evangélicos, podemos ver en el lexema χρεῖα una relación con la bondad o la gratitud que actúa en el sentido de ayuda al “resultado de la necesidad, el deseo, la pobreza”, lo que también está dentro de los límites morales cristianos aplicables al ser humano. Desconocemos si los traductores eslavos confunden de alguna forma conceptual los valores implicados por sendas palabras griegas, pero la información léxica hace converger hasta cierto punto el uso (la utilidad), la necesidad (la pobreza) con la idea de la gratitud o la buena acción (relativa a Cristo tal vez). Todas las nociones indexadas por los lexicógrafos forman parte del proceso moral de la búsqueda cristiana de la verdad y de lo correcto, en oposición a la mentira o lo incorrecto.

La apacibilidad que se mide en las acciones emerge también de la autenticidad moral, la capacidad de utilizar la razón ante acontecimientos

vitales diversos. El padre de la Iglesia Juan Damasceno escribe: “El maestro verdadero es quien razona consigo mismo y se prueba [a sí mismo] y coloca su conciencia como juicio amargo sobre sí mismo, eleva la espada de la ley sobre sí mismo, y perdona a sus subordinados pecadores y es tierno”, То есть властелин истинный, иже себе разсужаетъ и испытаетъ, и свою совесть горькаго судью над собою поставляетъ, мечъ законныи над собою въздвизаетъ, а подручником своимъ съгрешающимъ отпускаетъ и кротокъ бываетъ (Perec 1972: 62), lo que se confirma en el proverbio de Demócrito desde otra óptica: “En verdad hay conquista cuando alguien se conquista a sí mismo. Pero cuando alguien se deja vencer por sí mismo, esto es desgraciado y vergonzoso”, Правда победа се есть, аже кто победит сам себе. А иже побеженъ есть собою, то стыдно и срамно есть (Perec 1972: 8). Estos planteamientos contra la autoindulgencia enlazan con el pensamiento de los traductores eslavos de nuestro Menandro al apremiar a entreverar agrado e inteligencia en la prudencia, el padecimiento, la resignación, la resistencia, la humildad quizás.

En lo alusivo a la traducción del griego κεκραμένη, “mezclado, atemperado, compuesto, diluído”, como ѿмѣшен, “amalgamado, mezclado, conjuntado, combinado”, las fuentes léxicas nos proveen con información diferente. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) съмѣшнь corresponds al griego επιμικτος, mientras que el griego κεκραμένη no ocurre. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.) el verbo griego κεκραμαι es el participio pasivo de κεραιννυμι, que significa *mostly of diluting wine with water, -generally, to mix, compound*. En Franz Miklosich (1862: s.u.), el verbo eslavo ѿмѣшати, “mezclar”, aparece como la traducción del griego μισγω, “mezclar, poner en contacto con”, συμισγεῖν, “mezclar, juntar, unir, poner en conexión” (Liddell y Scott 2007: s.u.), de donde arranca también la forma participial επιμικτος reflejada en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) como traducción de съмѣшнь. Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) describe esta voz antiguo eslava en los usos de “mezclar, unir, componer”, “unirse, mezclarse, desaparecer en una multitud”. El traductor eslavo se ajusta entonces al griego.

Las redacciones más tardías de *Sabiduría en un verso* (Разумения единострочные) de Gregorio de Nacianzo, que configuran una de las redacciones bizantinas de Menandro en opinión de Perec (1972: 7), recogen en boca de Sócrates un dicho sobre la utilidad de la razón o prudencia al hilo de la mezcla de la dulzura vista en la bondad y la inteligencia por el sabio Menandro eslavo: “El que se conoce a sí mismo es necesitado en todas partes” (Еже себе ведати – везде потребно есть). La utilidad de esta comprensión de sí mismo se subraya también en los proverbios de Sirac, como por ejemplo el que reza: “Hijo, en tu vida prueba tu alma y ve que hay mal en ella, y no le des voluntad, porque no todas las cosas son útiles para todos” (Чадѡ, в животѣ своемъ искуси душу свою и вижь, что лукаво в ней есть, и не дай ей воли, не вся бо всемъ пользуют). De un modo

similar a la sentencia menandrea analizada, la maldad pretende ser arrojada del alma con el instrumento de la razón; de este anhelo de expulsión del mal se desprende la admiración de la bondad inteligente.

La expresión de la inteligencia y el altruísmo (necesidad) como bienes placenteros quizás percibe cierta herencia de la consideración platónica del agrado. Platón (Kittel 1976 II: 913) puede considerar el placer junto a aquello que es bueno, si bien esta excelencia sólo se aplica al placer que puede coexistir con otras formas básicas de bien: que es moderado, armonioso, juicioso, dista de ser pasional o desordenado, como lo expresa en el *Philebus*. Aristóteles también distingue, como explora Kittel, entre los placeres falaces y los placeres, sin más diferenciación que emana naturalmente de quien lleva una vida virtuosa. Este placer se yergue como un bien sin el que la felicidad no sería tal, y la deidad en sí, el Bendito en la *Ética* aristotélica a *Nicómaco*, no podría concebirse. El que los traductores eslavos se plazcan en la amalgama de la bondad (inteligencia) con el requerimiento podría emular este tipo de placer respetable clásico, directamente conducente a la divinidad.

El proverbio griego incluido en el apéndice 1 de Siegfried Jäkel (1964: 127) bajo el número 63 constituye una reconstrucción a partir del verso eslavo que se nos ha transmitido. Aunque la sentencia eslava se atribuya a una máxima virtual, el aforismo recupera la idea frecuente de la gratitud cristiana, a través de la raíz *благ-* (la esfera léxica del bien), pero en relación con el morfema *χαρ-* (que denota la gratitud), en lugar del formante aparecido en el verso anterior *χρηστ-* (como expresión de la bondad, la excelencia). En 1 Timoteo 4:4 se apunta un pensamiento similar al menandreo cristianizado sobre el agradecimiento: “Porque todo lo que Dios ha creado es bueno y no se ha de rechazar nada, si se come con acción de gracias;” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa aporta: Ибо всякое творение Божие хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением (*Texto Sinodal* 1876). El placer de la gratitud recuerda a cierta tradición hospitalaria cantada en el Antiguo Testamento, como en Proverbios 17:1, en donde *ἡδὺ* se emplea en un sentido llamativo, por tratarse de un vocablo infrecuente y de rara ocurrencia en la traducción de las escrituras canónicas (Kittel 1976 II: 916): se sitúa próximo a la noción de paz y armonía: “Más vale mendrugo seco en paz que casa llena de banquetes y peleas.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el correlato ruso escribe: Лучше кусок сухого хлеба, и с ним мир, нежели дом, полный заколотого скота, с раздором. (*Texto Sinodal* 1876). Cualquiera de estos versículos nos reenvían a la concepción cristiana de la gratitud por lo humilde, del deleite o amabilidad del agradecer menandreo:

Ὡς ἡδὺ τὴν χάριν λαβεῖν ἐν καιρῷ. (63 *app.* 1, *apud* Jäkel 1964: 127)

Сладко есть благодѣть приѣти въ врѣмѣ (Sr 392)

СЛАДКО ЕСТЬ БЛАГОДѢТЬ ПРИЯТИ ВЪ ВРѢМѢ (Н у G)¹³

¡Qué agradable es recibir el agradecimiento en el momento oportuno!

Este proverbio eslavo presentado como origen de la reconstrucción del verso griego se inserta en la mentalidad cristiana del agradecimiento, que se considera una vez más “agradable, estimable, querida”. El gozo o el júbilo son de índole espiritual, se alejan del hedonismo sensorial. Lo único que nos queda aquí, por toda la problemática de crítica textual que empaña el desentrañamiento del verso griego que pudo existir alguna vez como referente de la traducción eslava, consiste en demostrar que los editores reconocen un cierto patrón en la utilización de *сладко*, “dulce, gustoso”, para responder al griego ἡδύς, “placentero, agradable, gozoso”. La valoración del hacimiento de gracias apto se asemeja a la idea que ya se desarrolla en la versión antiguo rusa del *Discurso de Hilarión* y en otros textos antiguos, según analiza Vladimir Viktorovič Kolesov (2001: 64-65).

El autor (2001:64) asegura que la raíz escondida en la palabra *благодѣть* coincide con la que se halla en *одѣти*, *одежние*, que significa “tocar, rozar, concernir” o “conmover, emocionar, enternecer”. Este mismo sentido del “roce” del bien (*благо*) se halla en el *Cantar de las huestes de Ígor* (*ibid.*) cuando visten a las tropas (la *družina*), las adornan, las llaman. Es entonces cuando estas tropas se realizan. El roce del “bien”, la ocurrencia del “bien” le pertenecen a cada persona que lleve consigo la cualidad expresada en los étimos que forman la voz *добро-дѣ-тель*. Este individuo realiza el bien. La divinidad así lo hace ocurrir, porque el bien constituye su regalo de acuerdo con la concepción cristiana de la existencia. Como se muestra en la sentencia menandrea eslava en análisis, *БЛАГОДѢТЬ* responde al sentido de la palabra griega *χαρις*. Sus significados contemplan semblantes como la belleza, la maravilla, la gloria, la inclinación al bien, la generosidad, el favor o la gracia, la gratitud, el servicio incluso. El vocablo *БЛАГОДѢТЬ* supone también la alegría del disfrute que lleva al monje eslavo a glosar un proverbio donde le sea gustosa o deleitable, celestial incluso, bendita, la gratitud eficaz y ocurrente. En ese sentido, *БЛАГОДѢТЬ* se interpreta como la estima, la preferencia, y por encima de todo, la gratitud y el reconocimiento (bastiones temáticos de nuestro

¹³ Algunos editores como Siegfried Jäkel (1964: 127) proponen relacionar el verso eslavo con sentencias griegas atestiguadas como: *Ἀπαντα καιρῷ χάριν ἔχει τρυγωμενα*. (9), (Todo lo que se cosecha en el momento oportuno es agradecido), si bien parece arriesgado conectar las sentencias griega y eslava sólo a raíz de una palabra en común *χαριν*, *БЛАГОДѢТЬ*. También en Jäkel (*ibid.*) se conecta esta sentencia eslava con otro monástico griego atestiguado y al que se le atribuye una versión eslava también atestiguada (*apud* Vatroslav Jagić 1892a: 21): *Ὡς μεγά τὸ μικρον ἐστιν ἐν καιρῷ δοθεν*. (872), ¡Qué grande es lo pequeño si se da en el momento oportuno!, *сладко юсть бл(а)годѣ(ѣ)ть прияти въ врѣмѣ*. (Sr 392).

proverbio). El voto de gracias se mira desde la conjunción de los sentidos de la recompensa y del premio.

Vladimir V. Kolesov (2001: 64) puntualiza que la variante *благодаръ* sólo tiene incidencia en los textos del Evangelio y de los Apóstoles. Se trata de una voz con un significado general, pero también concreto. La significación abstracta connota todos los matices posibles de los bienes más elevados. Nuestros copistas eslavos de Menandro el Sabio pueden estar pensando en dichas tonalidades de la acción de gratificar, agradecer. En la misma línea, Vladimir V. Kolesov observa que en su discurso Hilarión habla de la palabra *благодети*, “beneficiencias” que ocurren en la tierra de la Rus’ en virtud de las acciones de los príncipes rusos. El obrar modélico en la máxima menandrea eslava en análisis lo emprende un ser humano anónimo, implícito, no expreso. En opinión del medievalista ruso (*ibid.*), por la ley antiguo rusa se enfrentan no sólo todos los tipos de gratitud entre sí, sino también el *tedéum* y la verdad (*истина*), a través de la autenticidad gratificada, del agradecimiento de la verdad.

El lexema alterno que denota la verdad/justicia, *правда*, se interpreta como la forma exterior de *истина* (2001: 64). La noción de *истина* está relacionada con Dios, como también el agradecer, de modo que *правда* se convierte en la contraposición de lo injusto y se utiliza en relación con el ser humano. El agradecimiento se encuentra por naturaleza en *правда*, la verdad o la justicia, pero se prefigura ante el rostro divino. La gratitud como prefiguración de Dios entronca con el idealismo platónico, algunos de cuyos aspectos el cristianismo reinterpreta en los símbolos de la humedad/la luz, la verdad (*истина*), la libertad y la gratitud. Todo ello forma parte de una unidad en Dios, que se expresa en los *Paralelos de Hilarión* (Kolesov 2001: 65). El concepto de la idea en Platón reside en que ésta existe primordialmente y arroja sus sombras a la tierra en forma de “cosas”. En Hilarión, antes que nada existe la ley, después la gratitud, antes que nada existe *сѣнь*, “las sombras” y después la verdad. La gratitud idónea se corresponde con la ley divina, porque la continúa, la prosigue, y esa misma acción de gracias toca también la iluminación espiritual. De ahí que los traductores eslavos la reconozcan con dulzura o placer, *сладко*¹⁴.

El hechizo del cristiano por la gratitud tiene que ver con el tema afín de la misericordia y la justicia en el trato a los demás. Varvara P. Adrianova Perec (1974: 28) observa cómo en una de las redacciones del *Domostroj*, la que consiste en la “Enseñanza de Silvestre a su hijo”, el padre recuerda al aprendiz que es necesario regular las relaciones con el resto más allá del círculo familiar, para que “en el camino” (*в пути*), “cuando hagas estas cosas (el bien), siempre te esperen y te encuentren, y te acompañen en el camino, y te protejan de cualquier mal” (*аще сия твориши, то везде тебя ждут и стречают, а в путь провожают, от всякого лиха берегут*). Trasluce aquí el pensamiento del buen trato a los demás para percibir el

¹⁴ V. también cómo en el verso menandreo Sr 394 funciona esta misma ideología cristiana que considera que la verdad divina es el trabajo por la libertad y la ley, la gratitud.

agradecimiento adecuado en su día. El concepto de la ayuda en el tiempo apropiado como algo querido u honorable se estima también en términos de la grandeza en un proverbio asignado a Demócrito en *Pčela* (*ibid.*): “Una pequeña gracia (un pequeño favor) crea una gran ayuda en tiempos de caída” (Малая багодать велику пользу створить во время напасти); la variante atribuida a Sirac (*ibid.*) tilda la gratitud de pura u honesta, dignificadora, quizás más en proximidad léxica de la adjetivación como “dulce” en el proverbio menandro en análisis: “Es honrosa la misericordia en tiempos de miseria” (Честна милостыня во время скудости).

La compasión se ensalza como refuerzo activo del consejo evangélico de “amar al prójimo”. Así se recoge por ejemplo en Juan 13:34: “Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros, que, como yo os he amado, así os améis también entre vosotros.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la redacción rusa escribe: Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, [так] и вы да любите друг друга (*Texto Sinodal* 1876). Mateo 5:44 abunda en la idea de la compasión con el prójimo por encima de las circunstancias: “Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa reza: А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, (*Texto Sinodal* 1876). Las muestras son, en fin, abundantes. Además, en la antigüedad rusa, tal como describe Vladimir V. Kolesov (2001: 60), la ley correcta radica en agradecer de verdad, emblema con el que titula una de las secciones de su obra: правда закона- в истине благодати, lo que en nuestro proverbio menandro eslavo se reproduce en la variante de la dulzura de la gratitud pertinente, acertada.

Del mismo modo que la misericordia se estima agradable o placentera, así también en el proverbio griego se loa la salvación después de las fatigas. En 1 Samuel 10:19 se expresa un ideario similar, si bien el que salva o libera de los padecimientos es el dios cristiano: “Pero vosotros ahora habéis rechazado a vuestro Dios, a aquel mismo que os salvó de vuestros males y aprietos, y le habéis dicho: ‘No: tú asígnanos un rey’. Ahora, pues, compareced delante de Yahvé distribuidos por tribus y familias” (*Biblia de Jerusalén* 2009). La versión rusa escribe: А вы теперь отвергли Бога вашего, Который спасает вас от всех бедствий ваших и скорбей ваших, и сказали Ему: „царя поставь над нами. Итак предстаньте теперь пред Господом по коленам вашим и по племенам вашим. (*Texto Sinodal* 1876). ¿Querrán los traductores eslavos con la copia de un proverbio de Menandro como el que introducimos ahora efectuar algún tipo de alusión al considerado el salvador único en el mundo cristiano, es decir, la divinidad?:

Ως ἡδὺ τῷ σωθέντι μεμνησθαι πόνων. (859)

¡Qué agradable es para quien se ha salvado acordarse de sus fatigas!

Сладко есть изъбывшѣмоу поминати бѣдоу. (Sr 385)

сладко ѣсть напослѣдокъ поминати изъбывшемѣ бѣды. (H y G)

СЛАДЪКО ѿСТЬ НЗЫЫШЕМОУ ПОНЕСТИ БѢДОУ :~ (Spc 272)

СЛАДЪКО ѿСТЬ НЗЫЫШЕМОУ ПОНЕСТИ БѢДОУ : (Spc Sem 275)

La traducción eslava resulta bastante fiel al original, si bien entraña algunos cambios. El griego ὥς ἤδὺ se traslada con el habitual en el corpus ελλ'κο, y con la usual interpolación de ѿсть¹⁵. Además de la cópula, H y G interpolan el adverbio enfático напоследокъ, atestiguado en Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) en los sentidos de: “fin, al final”. El griego τῷ σωθέντι, “para el que se ha salvado”, se vierte con los antiguo eslavos нз'ыышмоу - нзыышмоу, que emergen del infinitivo нзыыати, atestiguado en Ruben I. Avanesov (1990: s.u.) en los significados de “salvarse” (спасаться, изречеться). En todo caso, podría anidarse un cierto matiz que diferencia la liberación humana de la salvación divina. En Liddell y Scott (2007: s.u.), el griego σωζω se recoge en los usos de: *to save, keep, -especially to keep alive, preserve, passive: to be save, preserved, -of the laws, to keep, observe, -to keep in mind, remember, -is often used with the additional sense of motion to a place, to bring one safe to, -rescue from war*. No parece que los significados de mantener vivo, conservar, salvar (tampoco en pasiva) o de observar la ley, recordar, tener en mente o ser liberado de una guerra sirvan para tratar de testimoniar la inflexión que deseamos estudiar.

En Danker (2009: s.u.) se reflejan ciertas connotaciones espirituales de la salvación: *rescue from hazardous condition or circumstance, -from spiritual peril, frequently of an apocalyptic type*, como en Hechos 2:40: “Con otras muchas palabras les conjuraba y les exhortaba: ‘Poneos a salvo de esta generación perversa’”, en un contexto de gente que se bautiza (*Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa aporta: И другими многими словами он свидетельствовал и увещевал, говоря: спасайтесь от рода сего развращенного. (*Texto Sinodal* 1876). En todo caso, no podemos asegurar que los traductores eslavos hayan pensado precisamente en este significado de “salvar”, por el que la indemnidad de las fatigas conectaría con la entrada en la fe cristiana.

Sí podría, en cambio, el orden de palabras transformado en H, con el uso del genitivo БѢДЫ aportar un matiz ideológico que podemos plantear con más visos de realidad sobre la base de los textos menandreos preservados, ya que БѢДА conectaría con el que se ha salvado, нз'ыышмѹ, frente al resto de los manuscritos eslavos, donde se combina con помнати, “acordarse de”. El caso que sí resulta ya claramente ideológico, aunque podría haberse originado también involuntariamente en un error de lectura a partir de помнати, sería el testimonio conservado en Spc y Spc Sem: понести, “llevar”. Así, planteamos diferentes lecturas para los manuscritos Sr (el más cercano a la fuente griega): “Es dulce al que se ha liberado, recordar la miseria”, “Es dulce recordar al final para el que se ha salvado de

¹⁵ Se comenta este fenómeno a pie de página, en la sección destinada a la injusticia, en la página 328, al pie.

sus fatigas” (H y G), “Es dulce al que se ha salvado llevar la fatiga” (Spc y Spc Sem). Los manuscritos con $\pi\omicron\eta\epsilon\iota\tau\eta$ bendicen, con esta reelaboración, a los que sufren, en las líneas del Nuevo Testamento y de la Patrística.

En cuanto al griego $\pi\acute{o}\nu\omega\nu$, en Geoffrey W. Lampe (1968: *s.u.*) se traduce como: *toil, suffering, of spiritual struggle; of mental labour; of ascetic discipline*. La traducción con $\epsilon\kappa\lambda\alpha$ (“miseria, desgracia, infortunio”, “necesidad”, “peligro”, Cejtlin 1999: *s.u.*) se queda tal vez un poco alejada del griego $\pi\acute{o}\nu\omega\nu$, que en las traducciones del entorno, como la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: *s.u.*) se vierte con los eslavos болѣзнь y тρουѧ . Con esto, los eslavos trasladan la esfera semántica del esfuerzo más físico o somático a un padecimiento más general, donde el sufrir también puede verse físico, pero no conlleva necesariamente una enfermedad¹⁶.

Aparece también en nuestra antología proverbial grecoeslava menandrea la palabra que en sí misma denota el placer, $\eta\delta\omicron\nu\eta$, “deleite, gozo, placer, voluptuosidad” (Liddell y Scott 2007: *s.u.*) que se complementa de manera semántica con el territorio recién explorado de lo agradable o lo dulce y querido, $\eta\delta\upsilon$. Mientras la forma adjetival alude a un gozo de índole más espiritual, aceptado desde la perspectiva moral cristiana, el sustantivo $\eta\delta\omicron\nu\eta$ ocurre en colocaciones semánticas negativas: los males, las cosas dañinas, la maldad. De hecho, Gerhard Kittel (1976 II: 918-919) aclara que el empleo del término para “placer” en griego del Nuevo Testamento se yergue como una de las marcas de orientación definida de vida opuesta al cristiano. Tiene lugar en las antítesis sobre las que el mundo del Nuevo Testamento se basa. Pertenece a la esfera gobernada por las fuerzas impías o irreligiosas y se puede contemplar del mismo modo en que se refiere el tiempo malo de los hombres y la carne. Los placeres pertenecen a esta existencia, en contraste a la otra vida, como en Lucas 8:14: “Lo que cayó entre los abrojos son los que han oído, pero las preocupaciones, las riquezas y los placeres de la vida les van sofocando y no llegan a la madurez.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el paralelo ruso escribe: а упавшее в терние, это те, которые слушают слово, но, отходя, заботами, богатством и наслаждениями житейскими подавляются и не приносят плода; (*Texto Sinodal* 1876).

El proverbio griego 235 expresa el placer hedonista que suscitan los males. El traductor eslavo, en correspondencia con su actitud negativa hacia la ociosidad, puede pensar aquí en las dulzuras emanadas de la fiesta y la diversión desproporcionadas o inoportunas. Según lo expresa Kittel (1976 II: 920), mientras que los griegos afirman el placer por su naturalidad o reniegan de él por su pertenencia al mundo material, el Nuevo Testamento sitúa el disfrute bajo la naturaleza humana caída, de ahí quizás que se imbriquen males y placeres en un verso menandreo como el que introducimos seguidamente. De modo similar en Santiago 4:1 los placeres se convierten en el asiento de las luchas humanas, por su contraste radical

¹⁶ Más detalles en la sección destinada a la pobreza en las páginas 422-425 de la tesis.

con la otra vida: “¿De dónde proceden las guerras y contiendas que hay entre vosotros, sino de los deseos de placer que luchan en vuestros miembros” (*Biblia de Jerusalén* 2009); Откуда у вас вражды и распри? не отсюда ли, от вожделений ваших, воюющих в членах ваших? (*Texto Sinodal* 1876). Si el ser humano vive las pasiones (los placeres proverbiales menandreos) se pone al servicio del pecado, como queda también manifiesto en Romanos 6:13: “Y no convirtáis vuestros miembros en instrumentos de injusticia al servicio del pecado. Ofreceos más bien a Dios como si fuéis muertos que han vuelto a la vida; y vuestros miembros, como instrumentos de justicia al servicio de Dios.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en la variante rusa se escribe: и не предавайте членов ваших греху в орудия неправды, но представьте себя Богу, как оживших из мертвых, и члены ваши Богу в орудия праведности. (*Texto Sinodal* 1876); los placeres, en definitiva se orientan como la carne y las pasiones:

Εστιν τι καὶν κακοῖσιν ἡδονῆς μετρον¹⁷. (235)

Incluso en los males hay una cierta cantidad de placer.

Їсть и въ злобахъ сласть ма(ла?). (Sr 95)

ВЪ ЗЛОБАХЪ СЛАДОСТЬ МАЛА. (G).

ЇСТЬ ВЪ ЗЛОБАХЪ СЛАДОСТЬ МНОГА :~ (Spc 91)

ЇСТЬ ВЪ ЗЛОБАХЪ СЛАДОСТЬ МНОГА : (Spc Sem 90)

Nos parece que el verso griego canta tanto los dulzores como males, κακοῖσιν, “(en) los males”, en una superposición probable del epicureísmo con el estoicismo. Los traductores eslavos se muestran respetuosos con la fuente griega. Los males aludidos no refieren las perversiones morales o pecados, sino otra clase de males, las tentaciones que preceden al vicio. En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), el abstracto зѡлоба, “maldad”, se utiliza en los sentidos de: 1. “malicia”, “marranada”, “todo lo malo”, en correspondencia con una infinidad de vocablos griegos, entre los que destacamos: πονηρία, “maldad, cobardía, bellaquería, enfermedad” (*badness, ill condition, wickedness, knavery, Latin pravitas : also cowardice*), κακία, “maldad, bajeza, cobardía” (*badness, baseness, cowardice*), κακουργία, “fechoría, villanía”, (*the character of an evil doer, wickedness, villany*), μοχθηρία, “desdicha, miseria, infelicidad” (*wretchedness, poor condition : mostly in moral sense, badness, wickedness*). Los significados de la maldad, condición mala/enferma, crueldad, bellaquería, depravación, cobardía, bajeza, miseria/desdicha, bajeza, villanía atestiguados en Liddell y Scott (2007: *s.u.*) ofrecen toda una gradación en los males, diferenciando en ellos también los matices de la miseria o infelicidad y de la cobardía. El traductor eslavo puede intuirse respetuoso con todas estas tonalidades.

¹⁷ ἔστι καὶν κ. ἡ. τι μ. *codd. apud* Jäkel (1964: 46) *et* Jagić (1892a: 6).

La tonalidad escribana iría pues en que los traductores eslavos en lugar de utilizar un adjetivo plural substantivado como sería * *зѡла, зѡа*, se decantan por un nombre abstracto al que es inherente la noción de pluralidad. De este modo, se descarta la confusión con el mal moral o pecado (plural griego τὰ κακά, al que se le asigna el singular neutro substantivado también antiguo eslavo *зло* como norma en el corpus proverbial menandro), y se hace hincapié en las maldades que conllevan, en efecto, "todo lo malo", aunque no esté tipificado como pecado, quizás con un matiz más de desgracia, de mal abstracto o más filosófico, de fatalidad inherente al ser, como venimos analizando.

Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), ejemplifica la entrada *злоба* con la glosa que sigue : *внѣтрѣнѣа вѡша плѣна ѣтъ • хыштѣнѣа ѣа зѡлобы*, en un fragmento de Lucas 11:39, en Zogr., Mar., “mientras por dentro estáis llenos de rapiña y de maldad.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); а внутренность ваша исполнена хищения и лукавства. (*Texto Sinodal* 1876), a través de donde se puede percibir la percepción de la interioridad corrupta del ser humano, tentado. En cualquier caso estamos ante un plural griego masculino, el mal no es gramaticalmente neutro y se yergue además como plural y utilizado como sustantivo por vez primera en el corpus, lo que podría desorientar a los escribas eslavos, que tratan de adaptarse a este fenómeno gramatical, planteando en vez del habitual *зло*, un más característico y menos acostumbrado, si bien también frecuente, *злоба*.

De acuerdo con Vladimir V. Kolesov (2001: 125) el mal incardinado en el adjetivo *зло* desemboca en la malignidad designada por *злоба*, lo que en *Flavio Josefo* se explica porque “conviene ser consciente a la maldad” (подобает чюти злобу), de igual modo que en este mismo autor incorporado de Bizancio se distingue entre “felicidad, valentía, fortuna” (вазнь) y la maldad (*злоба*), entre el éxito y la derrota (*ibid.*); el vínculo de los males con el placer en el proverbio menandro en análisis nos remite también de algún modo al vicio, como norma, un exceso.

En Vladimir V. Kolesov (2001: 18) se sostiene que el confesor eclesiástico (parte del clero, como los monjes traductores de Menandro) relaciona los grupos de vicios y conductas en torno a una fuente común: la causa manifiesta de su intervención (en el proverbio menandro analizado, los placeres mismos se alzan como defectos en sí que generan más vilezas). En ese sentido, Gregorio Belgorodskij (*ibid.*) en el siglo XII se manifiesta sobre los excesos en calidad de nombres comunes, y para la determinación de cada demasía corpórea utiliza la palabra пьянство, precisamente porque el exceso de frutos genera en el ser humano pérdida, ebriedad, mareos, que generan acciones no deseadas; de regreso al texto menandro, los males y los placeres se tornan interdependientes, en la medida que sea. En definitiva, la pluralidad de males griega se respeta a través de un vocablo abstracto para el mal en las traducciones eslavas. La subversión de los contrarios vicios y virtudes se asemeja a Proverbios 21:18, donde se afirma: “El malvado paga por el justo y el traidor por el honrado” (*Biblia de Jerusalén* 2009); aportamos el proverbio ruso: *Выкупом будет за*

праведного нечестивый и за прямодушного—лукавый (*Texto Sinodal* 1876)

Si retornamos al monóstico griego que observa sin más el elemento hasta cierto punto placentero de algunos males, el peligro de involucrar tinturas paganas en el texto incorporado quizás asusta a los traductores eslavos. Subyace en las pautas de traducción reverberantes en el proverbio en análisis, una memoria (pavorosa) de ciertas escuelas filosóficas que cuajan en Atenas entre los años 341 y 207 antes de Cristo. Hablamos en primer lugar de la llamada Escuela del Jardín o epicureísmo. Epicuro parte del hedonismo, la doctrina ética que establece el placer, ἡδονή, como valor supremo¹⁸. Pero el placer tiene una cualidad subjetiva, de ahí que para algunos un tipo de placer conlleve mal, y para otros no; de ahí también que los eruditos greco- bizantinos ocupados en el Menandro aforístico señalen que hay en los males cierto placer. ¿A qué males aluden y a qué tipo de placeres? Tanto los estoicos como los epicureístas sólo admiten la realidad material y sensible, en contra de Platón y de Aristóteles. Prescinden del plano metafísico y se limitan al terreno cosmológico y físico. Como los estoicos, Epicuro también opina que los hombres trabajan y van en pos de cosas que distan de consistir el placer en sí, pero, a diferencia del estoicismo, el filósofo cree que lo que los hombres buscan son sólo medios para mantener la vida o para procurarse fuentes de placer.

El placer indefinido de la variante proverbial griega en análisis, subjetivo, debe ser definido u objetivizado en la filosofía epicureísta y también por el monje eslavo. Epicuro disecciona los tipos de placeres en corporales y espirituales (Rafael Gamba 2005:81), y se pregunta cuáles coconsiderar los placeres superiores y deseables. El filósofo (quizás coetáneo del propio Menandro) opina que habrían de ser los placeres espirituales, porque se pueden convocar por medio de la voluntad y retienen al ser humano en las cosas exteriores y en dependencia de la fortuna cambiante. Sin embargo, los placeres espirituales consisten en recordar, imaginar o proyectar situaciones placenteras (*ibid.*) sobre la base de unas situaciones reales de placer, que son sólo las corporales y no las espirituales, de ahí que después reoriente su pensamiento y establezca dos categorías nuevas de placeres, placeres en reposo (naturales a la actividad del alma) y placeres en movimiento (algo sobreañadido a la naturaleza del alma, buscado en el exterior).

Dentro de esta nueva categorización, Epicuro se inclina hacia los placeres en reposo, ya que no esclavizan el alma al no depender de las cosas exteriores. Y aquí es donde van a tocarse el epicureísmo y el estoicismo, puesto que si los placeres sólo son posibles en la primera instancia corpórea y si sólo admitimos los placeres en reposo (los característicos del alma que los evoca), todo se reduce a la satisfacción de las necesidades más elementales de la naturaleza. El hedonismo alegre inicial se trastoca en austeridad y abstencionismo, debido a que el puro deleite acarrea la

¹⁸ Así lo explica Rafael Gamba (2005: 78-83)

desesperación y la nada. El sabio estoico y el epicureísta llegan a las mismas conclusiones de rigor austero por caminos distintos. Estas ideas yuxtapuestas se dejan sentir en los eruditos grecobizantinos y eslavos que manejan el proverbio menandro en análisis.

El monje cristiano que se ocupa del Sabio Menandro eslavo (quizás en mayor medida que el erudito bizantino) traslada los valores epicúreos de los placeres (espirituales y corporales, en reposo o en movimiento) con las palabras *сладость-сладъ*¹⁹, utilizadas en los sentidos de “dulzura, placer/gusto, delicia/deleite/gozo/placer, bendición” *сладость, удовольствие, наслаждение, блаженство* (Ralja M. Cejtin 1999: *s.u.*). La forma adjetival homónima *сладъ* (*ibid.*) se emplea además en los usos de: “gustoso, sabroso” (para la comida y sin equivalente griego anotado). Para los eruditos bizantinos y para los traductores eslavos del aforismo en análisis, las holganzas, más que conducir a la nada, llevan al mal. El contentamiento epicúreo, como suponemos que el cristiano también se caracteriza por constituir un tono afectivo o una reacción que escolta los actos. Pero dista de ser una realidad en sí misma que podamos perseguir como meta final. De hecho el gusto se manifiesta rara vez que nos lanzamos en su pos. Retornamos entonces a las coordenadas vitales de la austeridad minimalista. Pero si bien el epicúreo no halla en su indagación un objetivo auténtico y que lo ilusione en el sistema de vida al que lo arrastran sus convicciones, los sabios bizantinos y los monjes eslavos (como el estoico) contemplan el mundo como un todo henchido de espíritu divino, que les da esperanza y les incita a ver en los males blandura porque detrás está la mano de Dios, para el vencimiento sobre el mal y la salvación.

La mentalidad cristiana apremiaría entonces al disfrute comedido de los placeres por su contingencia maligna, y urgiría al ser humano a relacionarse con los deleitamientos de manera racional. Los traductores eslavos preservan la ideología epicureísta griega (y su reverso estoico) hasta cierto punto. El manuscrito Sr se nos antoja incierto, ya que el eslavo *ма* se completa en *мала*, “un poco”, como propuesta reconstructiva de Vatroslav Jagić (1892a: 6), si bien no estamos ante un hecho textual seguro. Cuando comparamos con *мала* del manuscrito G, la teoría inicial de reconstruir la sílaba eslava *ма* en la forma *мала*, se refuerza. Esta forma se propone como

¹⁹ Esta es una alternancia típica en el grueso de la antología proverbial menandrea, sin que podamos lanzar la teoría de variación recensional (Oxrid-Preslav, según Slavova 1989) ni dialectal, puesto que sendas formas se hallan atestiguadas en antiguo eslavo (Cejtin 1999: *s.u.*). La frecuencia de aparición en los testimonios o códices manuscritos antiguo eslavos entre los siglos X y XI es de 3 (*сладость*) frente a 28 (*сладъ*). A continuación indexamos las sentencias del resto del corpus que incluyen esta alternancia (y de las que nos ocupamos, por otra parte, en otros lugares de esta misma sección), donde Sr prefiere *сладъ* frente a la decantación rusa por el más infrecuente *сладость*. En estas alternancias lo normal es al revés, es decir, que Sr escoja la forma menos frecuente. Nos centramos ahora en la oscilación *сладъ* - *сладость* en Sr 105, frente a G; Sr 133, Spc 112, Spc Sem 111, S y P, frente a H y G; Sr 340, frente a H y G; Sr 358, frente a H y G.

la traducción del griego μετρον, “una medida”, que se atestigua en Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) como *measure, rule*, y que en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) tiene su reflejo eslavo en las formas мѣра, “medida”, число, “número”. En esta traducción encontramos, no obstante, мала. La *Crónica de Amartolos* (*ibid.*) nos da la colocación semántica мала сладости, “pequeños placeres”, como equivalencia del griego ολιγοδεια. En Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.), se recoge маламъ en conexión con el griego μικρος, que se define en Henry Lidell y Robert Scott (1996: s.u.) como: *small, little, in size; -in quantity, -in amount* o lo que es más relevante para nuestros presupuestos analíticos, como *petty, trivial, slight, -of time, short*. Este último uso de la brevedad puede inducir al traductor eslavo en Sr a una cierta percepción del placer como algo poco duradero, lo que sería un pensamiento de raigambre en el cristianismo.

Los manuscritos del ramo Spc nos sorprenden porque presentan мнѡга, “mucha”, en lugar de мала, “poca”, en conexión quizás con la delimitación del indeterminado griego μετρον, de modo que se preguntan cuál es esa cantidad exacta de placer que habita en los males. Podemos interpretar esta elección de мнѡга como parte de la cristianización, de modo que la percepción tanto de los males como del placer resulta negativa y lo que pretende el traductor de manera indirecta radica en que se eviten los males tentadores. Otra posibilidad reside en que el мнѡга constituya un error de transcripción de un originario немнѡга, “poco”. De este modo, podemos entender que el manuscrito Spc intenta en origen cristianizar como lo hace Sr, mediante la delimitación de la medida griega en “poco”, de modo que insta de forma velada a evitar los males porque producen un júbilo espiritual nimio. Pero мнѡга puede entenderse también como un proceso de cristianización inverso, por el que el monje eslavo identifica de pleno los conceptos de los males (злобахъ) y del dulzor (гласъ - сладостъ), de ahí que no se considere tan importante delimitar la cantidad, mucha o poca, cuáles son muchos o pocos, si los males o los placeres. El mal y el placer se evalúan negativos y abundantes de forma idéntica en el mundo humano corrupto.

Otro ajuste de traducción que podría conllevar una suerte de transformación ideológica reside en la traducción del griego τι como eslavo и. En los manuscritos G y Spc carecemos de esta conjunción coordinada. La supresión, si no accidental, puede encubrir cierta ideología: los traductores no quieren extrapolar el placer a otras áreas diferenciadas del mal o de la perversión incluso, mientras que en Sr el gozo puede existir en lugares diferentes del mal y de la perversión, a través de la conjunción и en función de adición, “también”. En todo caso, en el monástico recién analizado percibimos de una u otra forma una utilización del aplacamiento en el sentido imbuido en 2 Pedro 2:13 de alegría o delicia inapropiadas moralmente, por seculares al máximo: “sufriendo daño en pago del daño que hicieron. Cifran su felicidad en el placer de un día. Son hombres

manchados e infames, que se entregan de lleno a los placeres mientras banquetean con vosotros.” (*Biblia de de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso ofrece: Они получают возмездие за беззаконие, ибо они полагают удовольствие во вседневной роскоши; срамники и осквернители, они наслаждаются обманами своими, пиршествуя с вами. (*Texto Sinodal* 1876). Podemos ligar el proverbio recién comentado al entendimiento del gusto, aunque no se nombre necesariamente el vocablo ἡδονή a la manera asimismo de 2 Timoteo 3:3, donde tratamos con un deseo de felicidad o lujuria por el deleite. Las versiones castellana y rusa escriben: “desnaturalizados, implacables, calumniadores, disolutos, despiadados, enemigos del bien,” (*Biblia de Jerusalén* 2009); непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, (*Texto Sinodal* 1876).

El proverbio griego 302 vincula el placer inapropiado con un mal específico, en lugar de con toda suerte de males, a saber, el daño. Además el placer se vuelve ahora el resultado del mal, en lugar de contenerlo. De este modo, si en el verso anterior asistíamos a la ideología epicúrea que, mediante planteamientos distintos, dejaba idénticas secuelas que la tradición filosófica estoica, en el proverbio actual el pensamiento que permea con más palpabilidad es el estoicismo. Esta vez se niega el placer inconveniente o maligno como matriz del dolor. En Eclesiastés 2:1 se alude también al contento que no tiene lugar, por vacío: “Me dije para mis adentros: ¡Voy a probar con el placer y a disfrutar del bienestar! Pero vi que también esto es vanidad.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa presenta: Сказал я в сердце моем: „дай, испытаю я тебя весельем, и насладись добром”; но и это – суета! (*Texto Sinodal* 1876). En Joel 1:16 nos apercebimos de la contrapartida del placer dañino, un regocijo conveniente en la divinidad: “¿No han sido arrancados ante nuestros ojos la comida, la alegría y el júbilo del templo de nuestro Dios?” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la redacción rusa recoge: Не пред нашими ли глазами отнимается пища, от дома Бога нашего-- веселье и радость? (*Texto Sinodal* 1876):

Η δε²⁰ παρακαίρος ἡδονὴ τικτεῖ βλάβην. (302)

El placer inconveniente engendra daño.

Днѣхъ сласть раждаѣтъ вѣдѣ. (Sr 133)

Злаа сладо ражаѣ вѣ. (H)

Злаа сладоств ражаѣтъ вѣ. ²¹ (G)

Днѣхъ сласть вѣдѣ ражаѣтъ ∴ (Spc 112)

Днѣхъ сласть вѣдѣ ражаѣтъ ∴ (Spc Sem 111)

Днѣхъ сласть вѣдѣ ражаѣтъ злыи ∴ (S)

Днѣхъ сласть вѣдѣ ражаѣтъ злы ∴ (P)

²⁰ γὰρ Vatroslav Jagić (1892a: 8), **Wo** apud Siegfried Jäkel (1964: 49)

²¹ In G Злаа сладоств ражаѣтъ вѣ post землаа евоа дра(га) ѣтъ члѣс scribitur (Semenov 1892: 26)

La sabiduría a la que apelan estos aforismos se plasma en la observación de la inconveniencia del placer en línea con la virtud estoica del sabio que domina las pasiones (placeres) y los reveses del destino (desgracias, dolores, daños). La sabiduría del estoico reside en no desear nada, puesto que las cosas exteriores no dependen de uno mismo ni deben afectar la interioridad humana. La imperturbabilidad y la autarquía son las prácticas estoicas que permiten alcanzar la virtud. En el cristianismo la virtud se relaciona con la práctica del bien, de ahí que nuestras sentencias grecoeslavas desaconsejen de algún modo el disfrute inapropiado/perverso, en tanto que nos alejan del ser verdadero e inmutable, de la salvación divina, y nos arrojan al dolor, a la condena incluso. El sufrimiento forma parte de lo inexorable de la vida, entronca con el discurrir universal, necesario y fatal. El azar y la libertad constituyen sólo apariencia e ilusión. (Rafael Gamba 2005: 75). De acuerdo con el estoicismo, las cosas materiales dejan huella en los sentidos de los seres humanos; en la mente cristiana los placeres impresionan la sensorialidad. Desde su punto de partida materialista, los estoicos tienen que admitir realidades más “irreales” (o menos verosímiles) que las formas y las esencias, de ahí que adjudiquen naturaleza material a la divinidad, al espíritu, a las virtudes y a los sentimientos.

Con todo, conectan con la corporalidad primigenia de la emoción dolorosa estudiada por Vladimir V. Kolesov (2004: 39-45)²². En la ética estoica, la naturaleza se penetra de un aliento divino, por el que Dios es alma y razón del mundo, lo aviva. También en la cristiandad. Pero si en el estoicismo la persona se desentiende de este panteísmo que sólo la divinidad comprende, y se ciñe a la actitud que debe adoptar ante lo insondable, en la forma de pensar cristiana la sabiduría consiste también en la conciencia del destino de uno y de su situación en el mundo (rechazar el placer impertinente o malo, engendrador del daño) y aplicar la ética o doctrina de obrar sabiamente (cristianamente), pero no sólo limitada a lo práctico y lo humano. Los monjes ortodoxos consideran la amenaza infernal o la salvación eterna que esperan más allá de la física.

Ante el panorama poco halagüeño moralmente de un placer maléfico o inadecuado, el estoico piensa que todo lo que sucede consiste en lo que puede ocurrir, de ahí que nada seamos capaces de evitar ni deplorar (el estoico no rehúye ni persigue el placer, lo ignora). La apatía estoica consiste en no desear nada, pero el monje eslavo ortodoxo alimenta la fe y debe actuar según un conjunto de verdades reveladas para salvarse. El escriba grecoeslavo carece del fin estoico de fundirse con el alma del universo por la identificación con la divinidad. Los copistas y traductores ortodoxos creen (confían) en una buena nueva feliz y gratuita, que transforma la situación de los humanos en la tierra, porque les posibilita un medio eficaz

²² V. en más detalle la etimología del sufrimiento como primeramente físico o corporal en las páginas 666-676 de la tesis, en la sección destinada al dolor.

para la redención. Si el monje eslavo ortodoxo conoce su situación en el mundo, lo hace porque le es necesario para la salvación y porque la ley que debe cumplir en esta tierra (por ejemplo, no caer en tentaciones o placeres que harán daño o mal) condiciona su amparo imperecedero, perpetuo (Rafael Gamba 2005: 96). Si hay un tipo de placer benigno, tiene que estar en concordancia sin duda con el nuevo espíritu anunciado, con el espíritu de amor sobrenatural que exceda la mera intención redentora de la divinidad e inunde las relaciones de los seres humanos entre sí mismos y con la deidad encarnada en Jesucristo. En el proverbio en análisis, se condena el placer maldito, diabólico o infernal podríamos decir incluso, pero con ello se deja la puerta abierta a otro tipo de delectación, quizás favorable.

Si retornamos a las cuestiones lingüísticas que afectan a este verso, el placer viene traducido por la alternancia léxica, tal vez recensional y ya acostumbrada como venimos viendo: *гладостъ-глатъ*. El asunto fundamental que afecta a la traducción estriba en el reflejo del griego *παράκαιρος* en los eslavos *лѣха - злѣа*²³. Como se atestigua en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930 : s.u.) para el reflejo del griego *παρακαιρος*, “inconveniente, a destiempo, inapropiado”, esperamos un eslavo *неоудобѣнъ*, pero en su lugar tenemos raíces eslavas que connotan el universo del mal, y no de la inconveniencia. Franz Miklosich (1862: s.u.) refiere que *неудобѣ* es la traducción del griego *δυσκολως*, “incómodo”. Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) también recoge este adjetivo en correspondencia con *δυσκολως* y en los sentidos de “incómodo, dificultoso, difícil”. La reinterpretación de la incomodidad en el mal supone un ajuste de traducción interesante, emanado de la dificultad de trasladar con literalidad el concepto griego de inapropiado o inadecuado que incluye en su raíz el tiempo, *καιρος*. De esta manera, transforman la inconveniencia concreta en una visión más general: la maldad genérica o no específica de *лѣха - злѣа* puede incluir ese momento a destiempo griego. De este modo, los manuscritos eslavos reflejan una lectura del tipo de: “La dulzura mala engendra daño”.

La traducción del griego *τικτει βλαβην*, “causa daño”, como el eslavo *рождаєть вѣдѣ*, “genera daño”, se nos antoja ajustada. Podemos notar aquí la enfatización del daño que tiene lugar en los manuscritos S y P a través de la interpolación del adjetivo *злѣи*, “malo”, en concordancia con el sustantivo *вѣдѣ*, “daño”. La delimitación del tipo de daño o el énfasis en que se trata de un perjuicio, valga la redundancia, malo, nos puede hacer pensar en otras facetas del percance más inevitables puesto que vienen de la vida misma y emanan de una entidad superior a uno mismo. En Vladimir V. Kolesov (2004: 63) se anota que la palabra *вредъ* no suele ocurrir en solitario, sino que se acompaña de otros términos que determinan el tipo de mal. Las recensiones S y P de las sentencias eslavas añaden al “daño”, el

²³ V. también la sección dedicada a la traducción del griego *καιρος* y de términos relacionados en las páginas 463-502 de esta tesis.

adjetivo *злын*, quizás dentro esta intención puntualizadora de la antonomasia de la herida. El investigador da ejemplos (*ibid.*) de colocaciones semánticas con *вред* extraídos de la *Vida de Basilio el Nuevo*: "daño/mal/perjuicio y necesidad, daño y turbación/miedo, sano y salvo/ilesos/indemne, vivo y salvo/ilesos/indemne" (*вред и нужда, вред и туга, здравъ и невредимъ, живъ и невредимъ*).

Como bien asegura Kittel (1976 II: 920), el placer en la relación del hombre con Dios se siente como más que inoportuno (de ahí la sustitución eslava *menandrea* por lo inapropiado). El gozo se vuelve una magnitud opuesta a la divinidad. Se yergue como la otra cara de la alternativa con la que el hombre se enfrenta al cuestionamiento de Dios. Por dicha razón, como enseña Kittel, esta palabra decisiva se instrumentaliza en relación al hombre en 2 Timoteo 3:4: "traidores, temerarios, infatuados, más amantes de los placeres que Dios" (*Biblia de Jerusalén* 2009); la fuente rusa escribe: *предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы*, (*Texto Sinodal* 1876). Los seres humanos perturban la comunidad cristiana temprana con este tipo de amor a los placeres, de ahí que los monjes eslavos recuerden en su entorno el daño engendrado por los disfrutes.

Por su parte Santiago 4:1 muestra cómo el placer se considera una infidelidad a Dios: "¿De dónde proceden las guerras y contiendas que hay entre vosotros, sino de los deseos de placer que luchan en vuestros miembros?" (*Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa confirma estas teorías sobre el placer: "Откуда у вас вражды и распри? не отсюда ли, от вожделений ваших, воюющих в членах ваших?" (*Texto Sinodal* 1876). El dulzor influencia todos los aspectos de las relaciones humanas con Dios, de la actitud del ser humano hacia la voluntad divina, hacia la palabra divina y hacia la oración (Kittel 1976 II: 920).

El estado de ánimo placentero puede expresarse también por medio del adverbio *ἡδeweς*, "agradablemente", como sucede en el proverbio griego 279, donde se escribe sobre el estilo de vida que genera un sentimiento agradable, en una línea reflexiva que entronca con el pensamiento epicúreo. Los traductores eslavos llevan a cabo la reelaboración ideológica pertinente que admita eliminar los tintes paganos del texto evocadores de la falta de productividad, la pereza o el ocio. Estos constituyen males al uso en el seno de la literatura didáctico religiosa eslavo ortodoxa incorporada de Bizancio. Un rasgo característico del *Izmaragd* (Varvara P. Adrianova Percec 1974: 19) consiste en la exaltación del trabajo y el rechazo atroz del ocio, la pereza o la ebriedad. Todo trabajo se considera beneficioso para la salvación espiritual y conlleva una ventaja material. Se glorifica la dicha emanada del trabajo moralmente tolerado también en Salmos 128:2: "Del trabajo de tus manos comerás, ¡dichoso tú, que todo te irá bien!" (*Biblia de Jerusalén* 2009); el correlato ruso reza: Ты будешь есть от трудов рук твоих: блажен ты, и благо тебе! (*Texto Sinodal* 1876):

Ζῆν ἡδέως οὐκ ἔστιν ἄργον καὶ κακόν. (279)

Vivir agradablemente no es infructuoso.

ЖИТИ СЛАДЦѢ НѢС(ТЬ) ЛѢЗЕ НЕТРЕБОУ И ПРАЗНИБОУ. (Sr 116)

ЖИТИ СЛАДЦѢ НѢСТЬ ЛѢЗѢ ПРЕТРЕБѢ И ПРАЗНИБѢ. (G).

ЖИТИ СЛАДЦѢ НѢ ЛѢЗѢ ПРЕТРЕБОУ . НИ ПРАВЕДНО ПРОСЫ ИМѢТИ ∴ (Spc 105)

ЖИТИ СЛАДЦѢ НѢ ЛѢЗѢ ПРЕТРЕБОУ, НИ ПРАВЕДНО ПРОСЫ ИМѢТИ ∴ (Spc Sem 104)

ЖИТИ СЛАДЦѢ НѢ ЛѢЗѢ ПРЕТРЕБОУ НИ ПРѢНО ПРОСЫ ИМѢТИ ∴ (S)

ЖИТИ СЛАДЦѢ НѢ ЛѢЗѢ ПРЕТРЕБѢ НИ ПРѢНО ПРОСЫ ИМѢТИ ∴ (P)

De un modo semejante a nuestro proverbio eslavo ideologizado, Epifanio Premudrij vuelve una y otra vez a la contraposición del trabajo y la pereza en la *Vida de Sergio Radonežskij*, lo que, en opinión de Vladimir V. Kolesov (2004: 269-270) no resulta casual. Supone el desarrollo de un motivo de un dicho evangélico: “Temo el juicio de las palabras de un siervo perezoso, habiendo (que ha) escondido su talento y habiendo (que ha) remoloneado, (pero Sergio) sin pereza siempre se ha elevado con la buena acción y nunca ha holgazaneado, y nosotros mismos nunca nos elevamos así, pero de este Sergio siempre hay preparadas obras maravillosas...” (Боюся осужения притчи оного раба лениваго, скрывшаго талант и обленившагося, [но Сергей] без лености повсегда подвигом добрым подвизаашеся и николи же обленися...а мы не токмо сами неподвизаемъ, но и того [Сергия] готовых чюжих трудов...). Por medio de la autodepreciación, el autor de esta hagiografía repele la pereza en él mismo y en los demás y enaltece la laboriosidad del santo.

En el proverbio eslavo de corte menandrea preservado con menos corruptelas (Sr), el inservible y el ocioso no disfrutan de la dulzura del bien que emana del trabajo, como sí hace Sergio. Teodosio Pečerskij llama al trabajo continuo por el bien común: “no conviene quedarse parado con (por) la pereza”, не лѣпо [не достойно] с ляностію стояти (Vladimir V. Kolesov 2004: 270). En la traducción de *Dioptra* (*ibid.*) se desentraña el sentido de la indolencia como una lacra social (en conexión con el inservible y el ocioso de nuestros proverbios). Al perezoso se le considera inactivo y no emprendedor. No tiene deseos y eso se considera un pecado. El perezoso se vuelve también esclavo, porque trabaja fuera de las labores justas, correctas.

Como vemos en el entorno eclesiástico de observaciones sobre la ociosidad, se trata éste de un mal muy denostado: “Es bueno para el alma librarse del movimiento y del trabajo, como deber y elevación, pero no es ni un don ni una gratitud, el que es irrazonable y un esclavo (trabajador) perezoso” (Добро есть душе спастися от подвигъ и отъ трудов, яко долж и въздаяние [долг и награда], а не даръ и благодать, иже есть неразумѣва и лѣниваго раба), tal como concluye la traducción de *Dioptra* (según Viktor V. Kolesov 2004: 270). En otras citas referenciadas por el mismo investigador (*ibid.*), se asocia la haraganería con la injusticia.

El hecho de que los manuscritos Spc, S y P interpolen un fragmento con la raíz *правд-* refleja que el vínculo está arraigado en la atmósfera cristiana. Nilo del Sora (*ibid.*) expresa que la inacción o gandería en combinación con la injusticia se convierte en la definición exacta del vicio.

En la *Enseñanza a los perezosos, que no hacen (trabajan)*, y *loa a los laboriosos del Gran Basilio de Cesarea*, se escribe (*ibid.*): “Nadie puede salvarse sin trabajo, sino que a cada uno percibe por su trabajo” (Никто же бо без труда спастися может, но всяк кождо по делом приимет). De acuerdo con Vladimir V. Kolesov (2004: 268-270), existen tres tipos de actividad en la antigüedad rusa: дело, труд y работа (“ocupación/asunto, trabajo/labor y trabajo/labor/servicio”), que se contraponen desde el punto de vista social con la envidia, зависть, la desaplicación, лень, y la tontería, дурь. A la vagancia se contrapone el trabajo. Vladimir Monómaco explica en la *Enseñanza a sus hijos* (Kolesov 2004: 269) que la roncería supone el mayor de los pecados del príncipe, porque se comprende como inactividad y desocupación: “al hacer el bien, no podéis ser perezosos ni para lo bueno en sí”, добръ же творяще, не мозите ся лѣнити ни на что же доброе (Vladimir Monómaco, en Kolesov 2004: 269). El verso griego sobre la agradabilidad de la vida, de sus bondades, queda retocado ampliamente en la traducción eslava para responder al signo de los tiempos literarios de la ortodoxia medieval.

Con ayuda de estos antecedentes ideológicos podemos reseñar distintos asuntos de traducción valiosos en el proverbio presente. Proponemos interpretaciones variadas de las recensiones eslavas diferentes; así Sr rezaría algo como: “No es posible (нѣтъ) лѣзе) para el inservible (нетрѣбоу) y el perezoso (празникоу) vivir agradablemente (жнѣтѣ сладкѣ)”. A partir de ahí, el manuscrito eslavo G evoluciona la sentencia en esta dirección: “No es posible para el cotilla (претрѣбоу) y el perezoso vivir dulcemente”, donde un error anticipatorio fuerza al escriba a confundir la combinación morfémica de нетр con претр, sobre la base de la palabra cercana a copiar прѣзѣн, “vacío, ocioso, festivo”. El adjetivo претрѣбъ no está atestiguado como tal en antiguo eslavo, aunque sí se registran las formas претрѣба, “curiosidad” y претрѣба, “curioso” (Izmail I. Sreznevskij 1989: s.u.), прѣтрѣбѣвъ, “inquieto, intranquilo” (Ralja M. Cejtin 1999: s.u.); estos términos se pueden relacionar desde el punto de vista fonético fonológico y conceptual con el innovador претрѣбъ.

Los textos Spc, Spc Sem, S y P interpolan una parte ajena al monástico griego: *ни праведно просы имѣти*, con lo que obtenemos una sentencia como sigue: “No es posible para el curioso (el preguntón) vivir dulcemente ni hacer preguntas correctas”. El eslavo *праведно*, “justo, correcto, honesto”, emana quizás del *прѣзѣн* contenido en el manuscrito G. La vocal final de la desinencia de dativo singular ha caído en el proceso de transmisión. Al margen de esta pérdida, el escriba eslavo está interpretando un dativo *праведноу*, “el justo, el correcto” que concuerda con el elemento anterior *претрѣбоу*, “el preguntón”. En la mente del traductor eslavo ortodoxo chirría conjugar al interpelante con la persona justa o correcta, de

ahí que interpole el término *πρωτι*, “cuestiones, preguntas, súplicas, peticiones”, en conexión con la curiosidad y para exonerar al justo de la imposibilidad de vivir con agradabilidad, negándole sólo el derecho a preguntar o pedir. El escriba en S parece no comprender la interpolación de *πρωτι*, bien desde la perspectiva del error de lectura, bien desde el punto de vista léxico, por lo que cambia *πρωτι* en *πρωτι* (¿tiene esta innovación algo que ver con la raíz eslava para lo simple o sencillo, *прот*-?).

Como sugiere Daniel Collins²⁴, de acuerdo con este estado de las traducciones eslavas, uno puede preguntarse si las reelaboraciones no se deben quizás a una interpretación errónea de la construcción griega de *ζῆν... ἔστιν*, “vivir... es”, como un dativo + ser + infinitivo, en la que sería una construcción del tipo de: “es (para alguien) hacer algo”, de manera que se asume que “alguien tiene que hacer algo”. En todo caso, el núcleo temático de la sentencia, el griego *ἡδέως*, encuentra un reflejo apropiado en el antiguo eslavo *сладуѣ*. Si consultamos en Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.), la forma griega *ἡδός*, “deleite, placer, gozo”, se traduce al inglés como *delight, pleasure, enjoyment* y la forma *ἡδέως* como *pleasant*. Los traductores eslavos cristianizan al sustituir el grado positivo griego por un superlativo, *сладуѣ*, “más dulce”. Con ello desean enfatizar la evolución moral o establecer una comparación con la otra vida (más dulce que algo que no especifican, pero que implican). El grado positivo griego afianza al receptor en el aquí y ahora, en el momento.

¿A qué se refieren los copistas de Menandro con la idea de lo infructuoso, en ligazón con lo agradable? Si seguimos a Kittel (1976 II: 920), el placer en el ser humano se opone a la voluntad divina. El monje eslavo menandro reflexiona sobre el modo en que la persona tiene dos oportunidades en su existencia terrenal: o vive de acuerdo a sus deseos o según la voluntad de Dios, como reverbera en 1 Pedro 4:2: “Así, el tiempo que le quede en la carne podrá vivirlo conforme a la voluntad de Dios, no según las pasiones humanas.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); чтобы остальное во плоти время жить уже не по человеческим похотям, но по воле Божией. (*Texto Sinodal* 1876). Intuimos que la vida agradable y no infructuosa remite a este tipo de pensamientos por los que las pasiones como meta en la vida denotarían un rechazo de la voluntad de Dios en un vano intento de revuelta. En Romanos 1:24 queda claramente manifiesto: “Por eso, Dios los entregó a sus apetencias y deseos, hasta un grado de impureza tal que deshonraron entre sí sus propios cuerpos” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el paralelo ruso ofrece: то и предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так что они сквернили сами свои тела. (*Texto Sinodal* 1876).

Un proverbio como éste recuerda quizás precisamente que si no se toma una decisión contra la divinidad, el goce no puede triunfar sobre

²⁴ Comunicación personal a la autora, 2009.

la verdadera vida agradable y lucha amargamente dentro del hombre contra la palabra de Dios, para intentar trampearla (Kittel 1976 II: 920). Así se deja notar en el ya aludido en esta sección Lucas 8:14 y en Marcos 4:19, donde las pasiones llegan a hundir la palabra: “pero las preocupaciones del mundo, la seducción de las riquezas y demás concupiscencias les invaden y sofocan la palabra, que queda sin fruto.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el paralelo ruso escribe: но в которых заботы века сего, обольщение богатством и другие пожелания, входя в них, заглушают слово, и оно бывает без плода. (*Texto Sinodal* 1876).

El que vive agradablemente y no infructuosamente está quizás en el tipo de cristiano estudiado por Kittel (1976 II: 922) en la reflexión paulina sobre la acción del placer en el hombre: el que pertenece a Cristo, según el padre de la Iglesia, tiene paz, la concordia con la divinidad a la manera de Romanos 5:1: “Así pues, una vez que hemos recibido la justificación mediante la fe, estamos en paz con Dios. Y todo gracias a nuestro Señor Jesucristo,” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en ruso: Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа, (*Texto Sinodal* 1876). El placer auténtico mora en la tranquilidad del espíritu, como en Romanos 15:13: “Que el Dios de la esperanza os colme de gozo y la paz que da la fe, hasta rebosar de esperanza por la fuerza del Espíritu Santo.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso escribe: Бог же надежды да исполнит вас всякой радости и мира в вере, дабы вы, силою Духа Святого, обогатились надеждою. (*Texto Sinodal* 1876). Se trata de una vida en paz en el sentido de la salvación venidera, como en Santiago 3:18: “Los que procuran la paz siembran en paz frutos de justicia.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); Плод же правды в мире сеется у тех, которые хранят мир. (*Texto Sinodal* 1876).

El proverbio griego 290 ensalza la propiedad personal o la fortuna propia. Esta glorificación de los bienes personales quizás obedece a una ideología subyacente en códigos morales como los contenidos en el *Izmaragd* (Adrianova Perec 1972, 1974; Vladimir V. Kolesov 2004) sobre la contraposición cotidiana entre el rico y el pobre, quienes no se constituyen incompatibles en eso, sino en su actitud hacia la riqueza (de ahí que el escriba en G, como veremos a continuación, sustituya el deleite de los bienes por el júbilo de la razón o la habilidad). Los traductores en Sr tal vez convocan aquí el entorno bíblico que se manifiesta sobre la protección del bien, como en Eclesiastés 5:10: “A muchos bienes, muchos que los devoren; ¿de qué otra cosa sirven a su dueño más que de espectáculo para sus ojos” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la redacción rusa ofrece: Умножается имущество, умножаются и потребляющие его; и какое благо для владеющего им: разве только смотреть своими глазами? (*Texto Sinodal* 1876):

Ἡδιστον ἐστὶν²⁵ τῶν ὑπαρχοντων κρατεῖν. (290)

²⁵ ἐστὶ *apud* Vatroslav Jagić (1892a: 8)

Es muy agradable ser dueño de tus bienes.

СЛАДКО ЁСТЬ ИМѢННЮ ХОТѢТИ. (Sr 130)

СЛАКО ЁСТЬ ОУМѢННЮ ХОТѢТИ. (G).

Los versos eslavos constituyen traducciones bastante libres, quizás incluso sustituciones de otro proverbio similar que circula en el entorno cristiano de la época. ¿Podemos ver, por ejemplo en Proverbios 24:4 una semblanza de la reinterpretación antiguo eslava del bien menandro proverbial poseído en la destreza o ciencia adquirida del sabio Menandro de adscripción rusa?: “con conocimiento se llenan las estancias de objetos valiosos y confortables” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en el versículo ruso leemos: и с умъемъ внутренности его наполняются всякимъ драгоценнымъ и прекраснымъ имуществомъ (*Texto Sinodal* 1876). Aunque no podamos identificar con exactitud un proverbio igual al menandro en análisis, sí podemos admitir reminiscencias certeras.

Entonces, si aceptamos que estamos ante traducciones muy libres, la reinterpretación del superlativo ἤδιστον, “lo más placentero”, en un positivo сладко, “dulce, gustoso”, puede ser un mecanismo de moderación por el lenguaje: de lo muy dulce se pasa a lo simplemente dulce. La tendencia a la positivización de los superlativos griegos resulta habitual en los traductores eslavos²⁶; la dirección opuesta es rara en nuestra antología, pero también tiene lugar, como observamos en la traducción eslava del proverbio previo (número 279). La traducción del griego τῶν ὑπαρχοντων, “de las pertenencias”, no causa muchos quebraderos de cabeza al traductor eslavo.

Si consultamos las fuentes lexicográficas, en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el griego τα ὑπαρχοντα se traduce al eslavo como: богатство- имѣниѣ, “riqueza”. El manuscrito Sr contiene una de estas dos variantes léxicas para denotar los bienes o riquezas, si bien en G topamos con la palabra оумѣннѣ, “destreza, habilidad”, que puede constituir un error de lectura a partir de имѣннѣ o una reelaboración ideológica, por la que el escriba quiere quizás transferir la riqueza entendida en un nivel material a la esfera de la intelectualidad o las destrezas²⁷.

El griego κρατέω, “ser fuerte y poderoso, gobernar”, “asegurar, controlar”, se traduce como el inesperado хотѣти, “querer”. En el material léxico consultado en los diccionarios distintos (Izmail I. Sreznevskij 1989: s.u., Rubén I. Avanesov 1990: s.u., Ralja M. Cejtin 1999: s.u., Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el griego κρατεῖν no aparece nunca como equivalencia

²⁶ V. la sección destinada a la justicia, página 299.

²⁷ V. más detalles sobre la alternancia léxica entre богатство e имѣниѣ en la sección dedicada al análisis de la traducción del griego πλουτος y otros términos relacionados, en las páginas 522-525, 527-530, 531-533, 536-538, 539-540, 543-546, 547-553, 575-578, 585-586 de esta tesis.

para el antiguo eslavo $\chi\omicron\tau\acute{\alpha}\tau\eta$. Para el griego $\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$ esperaríamos unos antiguo eslavos $*\text{дрѣжати}$, владѣти . Con respecto a los diccionarios griegos, en Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), $\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$ se define como: *rule, hold sway, -conquer, prevail, get the upper hand, -become master of, get possession of, -lay hold of, -repair, make good*. ¿Podemos pensar en una reinterpretación de $\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$ en el sentido de “gobernar, regir, ser el dueño de algo”, en el sentido de “desear, querer”? ¿Podemos considerar quizás que el escriba eslavo esté evitando utilizar una palabra que alude o connota la dominación o conquista sobre lo material o espiritual? De ser así, estaría reemplazando las implicaciones negativas de $\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\omega$ por las nociones (evaluadas como positivas) del deseo, la querencia o la (buena) voluntad que caracterizan al buen cristiano para inspirarlo a crear el bien, en lugar de a conquistar o gobernar sobre otros (o aludir a unos bienes logrados por la fuerza).

Vladimir V. Kolesov (2004: 219) estudia en detalle toda una gama de posibilidades de referir la fortuna (material o espiritual, terrenal o celestial) y las implicaciones de la misma en la vida cotidiana. El investigador analiza la palabra griega $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha$, “los bienes”, en relación con el antiguo eslavo имѣнне , y a través de textos como *Melissa* (Viktor Semenov 1968), nuestro *Menandro* (Vatroslav Jagić 1892 a y b, Viktor Semenov 1892, Rudolf Führer 1982, Moreno Morani 1996) y el *Izbornik de 1076*. En concreto se asocia $\tau\alpha\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha$, “las pertenencias”, con las tenencias en efectivo de una persona. En cuanto a имѣнне , “riqueza, posesión”, conecta esta palabra con un significado siempre determinado, con aquello que se recibe distinguido de los bienes (¿la propiedad?) que se consiguen por la fuerza. Este resulta el sentido de la posesión que también se desprende de los proverbios grecoeslavos en análisis.

El placer expresado en el adjetivo positivo griego $\eta\delta\upsilon\varsigma$, “dulce, agradable, placentero”, en el superlativo $\eta\delta\iota\sigma\tau\omicron\nu$, “lo más placentero”, o en la forma adverbial $\eta\delta\epsilon\omega\varsigma$, “placenteramente, dulcemente, gozosamente, encantadamente”, puede tener parangón con la alegría o el bienestar del ser humano que se contienen en la palabra $\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\varsigma$, “feliz, bendito, dichoso”, concepto clave que pasa a ser centro de nuestra atención ahora. La felicidad en el ámbito cristiano se yergue como otro de los deberes o virtudes, que podrían ser vistos como bendiciones divinas. La idea de la bendición se imbrica de lleno con la noción de bondad. En los textos antiguo rusos, se pueden rastrear distintos tipos de bien (благѡ)²⁸, que se corresponden con diversas etapas de esta benignidad, en opinión del

²⁸ De hecho la raíz eslava común que se aloja en el antiguo eslavo благѡ se relaciona desde la perspectiva fonético-fonológica con el desarrollo ulterior (tras la segunda palatalización del grupo eslavo), de realización gráfica блѣж- que anida en las formas блѣжениѡ- блѣжѣнѣ de nuestras sentencias eslavas Sr 384, H y G.

medievalista ruso Vladimir V. Kolesov (2001: 283). Todas estas categorías del bien aparecen idealizadas de acuerdo con un vínculo entre la esencia y la representación material de ese bien. La racionalidad y la virtud de un carácter despiertan admiración, felicidad, placer, bendiciones en el ánimo de los copistas y traductores.

Las bendiciones proverbiales menandreas en las traducciones eslavas de los versos griegos reales o virtuales que presentamos a continuación, quizás pueden responder a las categorizaciones de la bonanza en tanto que истина блага (la verdad del bien), красота блага (la belleza del bien), польза блага (la utilidad del bien). La bendición de la virtud y la razón en el texto griego puede remitirnos a espacios bíblicos que encomien la piedad con el prójimo como fundamento esencial del cristianismo; así trasluce en Proverbios 14:21: “Quien desprecia a su prójimo peca, dichoso el que se apiada de los pobres” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso ofrece: Кто презирает ближнего своего, тот грешит; а кто милосерд к бедным, тот блажен (*Тексто Sinodal* 1876). De manera similar, los proverbios griegos que introducimos a continuación podrían remitirnos al credo cristiano en la delicia del temor divino, como en Salmos 112:1: “¡Aleluya! ¡Dichoso el hombre que respeta a Yahvé, que encuentra placer en sus mandatos!” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa redacta: Аллилуия. Блажен муж, боящийся Господа и крепко любящий заповеди Его (*Тексто Sinodal* 1876). Las reinterpretaciones eslavas o las sentencias eslavas menandreas independientes de las fuentes griegas propuestas, encajan mejor con el pensamiento encerrado en Proverbios 3:13: “Feliz el hombre que encuentra sabiduría, el hombre que adquiere prudencia” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el paralelo ruso aporta: Блажен человек, который снискал мудрость, и человек, который приобрел разум, (*Тексто Sinodal* 1876):

Ὡς ἡδὺ συνέσει χρηστότης κεκραμενῇ. (Sternbach *et Menandri fr.* 785 K *apud* Jagić 1892a: 20).

Ὡς μακάριον φρονήσις ἐν χρηστῷ τρόπῳ. (*Diphilus fr.* 114 *et* Pap. III 8 *apud* Moreno Morani 1996: 126).

¡Qué felicidad es la sensatez en un carácter virtuoso! (*Pap. III 8 et sent.* 59 *app.* 1 Mariño y García 1999: 414, 474).

Блажено есть смышление съ изыгла(гола)ньнымъ дѣломъ. (Sr 384)
блѣженъ ѣсть смыслъ неѣзгланныѣ дѣлѣ. (H y G)

El pensamiento cristiano de la felicidad (las bendiciones) en función de la virtud aunada a la sensatez, caracteriza las dos versiones griegas propuestas como orígenes del texto eslavo. Los editores de las sentencias grecoeslavas de Menandro encuentran problemática la atribución del proverbio a un solo monástico griego. Nosotros queremos descartar aquí el verso de Diphilus porque nos parece convenir mucho mejor a una sentencia eslava distinta,

indexada de forma completa con posterioridad a la edición primera del Menandro eslavo por Vatroslav Jagić²⁹. El historiador (1892a: 20) sólo puede atestiguar parcialmente un fragmento de la sentencia referida a pie de página, por lo que propone reconstruir el original griego que se halla en la base de la traducción eslava con ὥς ἡδύ, “qué agradable, qué placentero”, o con ὥς μακάριον, “qué bendito, qué feliz, qué afortunado”. En investigaciones posteriores se descubren los textos griegos completos que podemos asociar no sólo con el verso eslavo maltrecho Sr 394, sino también con el aforismo completo Sr 384 (Vatroslav Jagić 1892a: 20).

Para complicar más las cosas sendos proverbios griegos contienen la raíz χρηστ-, sea en la palabra χρηστοτης, “bondad, excelencia”, sea en χρηστῶ, “en lo bueno, en lo excelente/para lo bueno, para lo excelente”. Las dos sentencias griegas de las que se asume emana la máxima eslava en un principio comparten también la noción de la racionalidad a través de συνεσει, “inteligencia, juicio, entendimiento”, o de φρόνησις, “sensatez, prudencia”. De esta forma, ante la ausencia parcial de alguna de las versiones eslavas, era lógico proponer un “dueto” griego para un “sencillo” eslavo. Una vez que tenemos acceso conjunto al dicho eslavo completo y a otro refrán eslavo diferente, podemos reasignar los versos griegos a dos sentencias eslavas distintas. Las cosas quedan así: El griego ὥς ἡδύ συνεσει χρηστότης κεκραμένη, “¡qué agradable es la bondad mezclada con inteligencia!”, se corresponde con el antiguo eslavo сѣтъ сѣмѣла съ поудѣею сѣмѣше и las variantes recensionales, mientras que el griego ὥς μακάριον φρόνησις ἐν χρηστῶ τρόπῳ, “¡qué felicidad es la sensatez en un carácter virtuoso!”, se plantea como procedencia del eslavo блажено юсть смышлѣннѣ съ нзѣгла(гола)ньнымъ дѣломъ y las variedades de redacción.

La traducción del griego μακάριον por el eslavo блажено, “bendito” se confirma en los textos medievales del entorno (*Crónica de Amartolos*, en la edición de Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) o en los diccionarios de antiguo eslavo (Ralja M. Cejtin 1999: s.u.). El reflejo del griego φρόνησις, “sensatez, prudencia”, con el doblete eslavo смышлѣннѣ-сѣмѣла, “razón, juicio, inteligencia”, parece ajustado, a pesar de la alternancia léxica que venimos estudiando. En lo alusivo a la traslación del griego χρηστῶ como нзѣгла(гола)ньнымъ, “pronunciados, dichos” (Sr) y como неѣзѣланныѣ, “impronunciados” (H y G), encontramos información variada en los diccionarios diversos. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij

²⁹ Las sentencias consecutivas en manuscritos distintos son Sr 394 (en el manuscrito al que accede Jagić 1892a: 21, el verso se corta en el amén), G (El manuscrito transcrito por V. Semenov, 1892, nos facilita el final del verso y aclara quizás cuestiones atributivas para los editores posteriores, por ejemplo, Moreno Morani 1996: 126), Spc 28, Spc Sem 284, S y P.

M. Istrin 1930: *s.u.*), изъглаголати, “pronunciar”, no es la traducción de χρηστος. En Franz Miklosich (1862: *s.u.*), el adjetivo нѣзгланнѣ, “impronunciado”, está atestiguado con las equivalencias griega: αλαλητος, “indecible”, y la latina *ineffabilis*. En Frederick W. Danker (2000: *s.u.*) la forma griega αλαλητος se traduce al inglés como *unexpressed, wordless, or inexpressible*. En Henry Lidell y Robert Scott (2007: *s.u.*) este mismo término se traduce por *unspeakable*. Al estudiar el griego αλαλητος en sus sentidos de “inexpresable, sin palabras, inexpresado”, vemos que la traducción eslava нѣзглаголаннѣ conservada en H y G se ajusta a estos significados. Nos resta comprender el vocablo нзггла(гола)ннннмъ aparecido en Sr.

Con todo, la sustitución del griego χρηστος por un término que emparentaría mejor con la palabra griega (inexistente en el proverbio) αλαλητος (H y G), o el incomprensible reflejo del antónimo hipotético λαλητεος, “lo expresado, lo dicho, lo hablado de” (Sr), nos llevan a reforzar la sospecha de que estamos ante una sustitución más que ante una traducción. A día de hoy desconocemos la ubicación de la sentencia que los eslavos tienen en mente. Podemos, en todo caso rechazar la hipótesis de la sustitución y ver en los manuscritos eslavos una reelaboración con motivaciones distintas: enmiendas lingüísticas, reinterpretaciones ideológicas, corrupciones textuales.

La teoría de que los aforismos en análisis suponen una adaptación muy libre, exige que contemplemos los significados del griego χρηστος, para ver dónde se gesta el malestar eslavo con este término. En Frederick W. Danker (2000: *s.u.*), la palabra significa *pertaining to what which causes no discomfort, easy, -pert. to meeting a relatively high standard of value, fine, -pert. to being morally good and benevolent, a. reputable, b. kind, loving, benevolent, -the quality of beneficence, kindness*. Ante estos usos variopintos, podemos considerar que las cosas expresadas en el proverbial нзггла(гола)ннннмъ se ponen en palabras o en expresiones verbales, de acuerdo con la bondad y la excelencia cristianas (благо), es decir, en atención al hecho de que en la cristiandad ortodoxa, el nacimiento de la religión se basa en la fuerza primordial del verbo que se identifica con Cristo, y a través de Cristo, con los seres humanos mismos.

En ese sentido, la palabra expresada se convierte en una buena obra o acción, en virtud cristiana. Para la virtud o el carácter denotados por el griego τροπω, el traductor eslavo escoge la palabra дѣломъ, que consideramos una delimitación del sentido de “carácter” (eslavo нравъ) en la externalización de ese carácter, “acción, obra” (eslavo дѣло)³⁰. Con la forma нѣзгланнѣ, los manuscritos H y G avanzan en el proceso de cambio lingüístico o cristianizante del texto, puesto que exploran el tópico de la

³⁰ V. más detalles sobre el análisis de la traducción eslava del griego τροπος y sus derivados en las páginas 52-78 de la tesis, en la sección destinada al carácter.

humildad cristiana en la “acción no verbalizada”, es decir en las buenas obras de las que el óptimo cristiano no se vanagloria o presume, aquellas en torno a las que guarda silencio, en definitiva.

La verdad del bien equivale a predicar la justicia de la bondad. Por un lado, existe un aspecto racional del bien, justo y auténtico. Por otro lado, están las normas éticas de la justicia, la corrección. La belleza del bien coincide con la hermosura de la bondad. La utilidad del bien supone el triunfo de la bondad. En opinión de Vladimir V. Kolesov (2001: 283), estas tres categorías del bien se desarrollan en la razón y en la realidad del sentimiento, en los padecimientos del carácter. La interacción del raciocinio y de la forma de ser dentro de valores absolutos como el bien (divino), y en el seno de valores relativos como la bondad (humana) se deja notar en la actitud de bendecir que brota de los escritos de los traductores eslavos. Lo bendito de la máxima en análisis serían la razón y la virtud como carácter, como acciones humildes o como palabras justas.

Se puede estimar y valorar (*ibid.*) cada uno de estos elementos desde la perspectiva idealista (verdad, hermosura, utilidad filosóficas o éticas), o amarlas desde el punto de vista de la realidad (autenticidad, belleza o éxito terrenales). La idealización de la verdad, la hermosura, la utilidad a través de la racionalización o del factor absoluto e ideal (divino) conecta con el constructo de la mentalidad cristiana griega y también de la espiritualidad antiguo rusa, lo que queda manifiesto en la sentencia menandrea en las reelaboraciones del traductor eslavo conducentes a un intento de demostrar la interdependencia del interior humano con respecto a la realidad cotidiana.

El griego μακάριος, “afortunado, bendito”, vertido al eslavo con la ayuda de la raíz БЛАЖЕН-, está presente además en la traducción de una serie de sentencias eslavas no conservadas en la tradición manuscrita Sr (serbia). El término griego se analiza profusamente en Kittel (1976 IV: 363- 364) donde el autor lidia con el género estilístico de la bendición para exaltar la fortuna que corresponde a alguien sobre la base de una condición de buena suerte. De acuerdo con el autor (*ibid.*), existen muchas formas de bendición: una de las más corrientes resulta: μακάριος ὅστις. No obstante, en el conjunto proverbial menandreo alterna con ὡς μακάριος. En todo caso, y puesto que los dichos siempre dan valor al pensamiento como verdad general, la bendición tiende a convertirse en gnómica, de ahí que pensemos que los menandreos μακάριος ὅστις y ὡς μακάριος se gestan en la forma estilística de la bendición explorada por Kittel, aunque le pertenezcan ya al registro literario del proverbio.

Como reseña Kittel (1976 IV: 363), en este tipo de bendiciones (como en las producciones gnómicas atribuidas a Menandro), se evoca por contraste la realidad dolorosa, de ahí que puedan revestirse de un continente emocional fuerte. En todas estas bendiciones de contenido, frecuentes en la poesía y en la prosa griegas a través de los siglos, espejean los dolores, aspiraciones e ideales de los griegos. Como bien asegura el autor, la filosofía práctica griega respira de ellas. En lo que quizás difieran por momentos las bendiciones alojadas en los proverbios menandreos sea en

que, si la bendición griega está más orientada a la tierra, porque la mente griega dibuja la felicidad desde los valores y bienes terrenos, la gnomé cristiana rescata lo terrenal siempre proyectado hacia lo trascendente. Así, los padres son ensalzados por los hijos buenos y las madres por los retoños admirables, como en Lucas 11:27: “Estaba él hablando así, cuando una mujer de entre la gente dijo en voz alta: ‘¡Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te criaron!’” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en ruso leemos: Когда же Он говорил это, одна женщина, возвысив голос из народа, сказала Ему: блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие! (*Texto Sinodal* 1876).

El proverbio griego 480 se alinea con este tipo de bendiciones griegas, y puede recordar el empleo del género en el Antiguo Testamento y en la Septuaginta (Kittel 1976 IV: 365). Como señala el investigador, en el contenido de las bendiciones del Antiguo Testamento, se percibe una preponderancia de los deseos e ideales, y resultan comunes al ámbito sapiencial. Conservan la naturaleza distintiva de la piedad, si bien dejan notar la diferencia entre los ideales seculares y los religiosos. En el Antiguo Testamento la bendición siempre se refiere a una persona, nunca a una cosa o estado, como sucede en el verso menandro que vamos a analizar ahora. La bienaventuranza del servicio emula tal vez citas bíblicas como Lucas 12:37: “Dichosos los siervos a quienes el señor, al venir, encuentre velando. Os aseguro que se ceñirá, los hará ponerse a la mesa e irá sirviéndolos unos a otros.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso dice así: Блаженны рабы те, которых господин, придя, найдёт бодрствующими; истинно говорю вам, он препояшется и посадит их, и, подходя, станет служить им (*Texto Sinodal* 1876):

μακαριος οστις μακαριοις υπηρετει. (480)

Dichoso quien sirve a hombres dichosos

БЛЖНЪ Е НЖ ДОБРЫ́ СЛДЖИ́. (H)

БЛЖЕНЪ ЁСТЬ НЖЕ ДОБРЫ́ СЛДЖИ́ТН. (G)

БЛЖНЪ НЕ НЖЕ ДОБРЫМЪ СЛОУЖИТЬ ∷ (Spс 153)

БЛЖНЪ ЕСН, НЖЕ ДОБРЫМЪ СЛОУЖИТЬ ∷ (Spс Sem 156)

БЛЖНЪ ІЕ, НЖЕ ДОБРЫМЪ СЛОУЖИТЬ ∷ (S)

БЛЖНЪ ІЕ, НЖЕ ДОБРЫМЪ СЛОУЖИТЬ ∷ (P)

La traducción eslava no presenta problemas graves. Comentamos sólo la traducción del segundo término griego que incluye la raíz μακαρ-, μακαριος (*mostly of men, blessed, happy, -prosperous, -of states, qualities*, entre otros significados en Henry Liddell y Robert Scott 1996: *s.u.*) En antiguo eslavo encontramos para esta palabra griega la forma ДОБРЫ́, que atribuimos a una cuestión de estilo: el traductor quiere evitar la redundancia en “dichoso” y convierte uno de los dos “dichosos” del verso griego en “bueno”. Se puede leer también un matiz ideológico, si pensamos que el dueño al que ha de servir el buen cristiano, por encima de feliz, debe ser bondadoso, cualidad que le permitirá quizás más generosidad con el

prójimo que su propia felicidad como individuo. De todos modos, la dicha está muy hermanada con las nociones de bien-bondad y beatitud. Este bienestar aporta una diferencia con respecto a la alegría de vivir o la venturanza, que creemos más humanas. Se trata de una dicha más vinculada con el bien de Dios, que opera sobre el servidor. Al dueño se le llama bueno (también en conexión con el bien divino, pero perteneciente ya a esta tierra).

En la traducción eslava el bendito es el siervo, frente al amo al que se considera simplemente bondadoso. Ambas figuras, amo y siervo, filtran el hálito de la divinidad de modos distintos, en virtud de la bifurcación de una escisión semántica entre благо y добро, “bien”. La bienandanza del dichoso que se entraña en el proverbio griego 480 y se vierte al antiguo eslavo como блаженъ... добрымъ, “bendito... a los buenos”, alude de algún modo a una participación disciplinada de las alegrías del vivir humano, pero de un modo diferente al mero hedonista, como un cristiano preferente para el que, de acuerdo con Paul Ramsey (1950: 202), las virtudes se unen todas al servicio de algún otro fin distinto del placer en sí. El autor (*ibid.*) sostiene que precisamente aquel cuya virtud está conformada por otro amor distinto que el amor del placer disfrutará más goce (será más dichoso) que el hedonista en sí. El servicio, con connotaciones de fe, se honra también en entornos bíblicos como Malaquías 3:18: “Entonces volveréis a distinguir entre el justo y el malvado, entre quien sirve a Dios y quien no le sirve” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa reza: И тогда снова увидите различие между праведником и нечестивым, между служащим Богу и не служащим Ему (*Texto Sinodal* 1876). 1 Pedro 4: 11 puede ayudarnos asimismo a desentrañar en qué clase de dicha piensan los copistas menandros al expresarse sobre la diligencia: “Si alguno habla, que sean palabras de Dios; si alguno presta un servicio, hágalo en virtud del poder recibido de Dios” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en ruso este pensamiento queda reflejado así: Говорит ли кто, [говори] как слова Божии; служит ли кто, [служи] по силе, какую дает Бог, дабы во всем прославлялся Бог через Иисуса Христа, Которому слава и держава во веки веков. Аминь (*Texto Sinodal* 1876). Podemos plantear que a los eslavos les suena redundante repetir raíz, pero también podemos sentir ciertos tintes ideológicos en la voluntad de no conservar una sola raíz para los griegos de única raíz: μακαριος–μακαριοις. Cabe la posibilidad de considerar igualmente que los traductores eslavos no llevan a cabo una mera traducción, sino un reemplazamiento por otro proverbio no menandro que les resulta más familiar. En todo caso, la dicha, la bondad, la virtud, que deben caracterizar al que sirve y al que manda se hallan en la línea de las aspiraciones cristianas habituales de bien.

Nos detenemos en el caso curioso de Spc Sem 156, donde la tercera persona del singular їтъ se reinterpreta en una segunda persona del singular, quizás en virtud de una lectura errónea del signo supraescrito. Los eslavos служити - слѣжити constituyen una traducción fiel desde la perspectiva léxica al griego υπηρετεῖ, “sirve”; se confirma en el glosario de la *Crónica de Amartolos*, Vasilij M. Istrin (1930: s.u.), donde el infinitivo

υπηρετειν se transfiere normalmente al antiguo eslavo con los vocablos посложити-сложити, “servir, obedecer”, работати, “trabajar”. La cuestión diferencial reside en la tercera persona del singular слоужитѣ (Sr, S, P, Spc Sem 156, Spc 153), o el infinitivo слоужити (G) y las dudosas formas con desinencia ambigua por abreviada en la supraescritura слѹжн (H). El caso reflejado en P podría ser una reconversión sintáctica, donde la tercera persona del singular, al ir vinculada de alguna forma con el verbo copulativo de la primera parte de la sentencia ѹ, se ha transformado en la construcción que indica deber con Ѹстѹ + infinitivo, de modo que P ofrece una lectura del tipo de: “el bueno /virtuoso/ bondadoso es el que tiene que servir (ѹжѣ, “quien”, donde se sobrentiende Ѹтъ, слѹжнѣти) a los buenos/virtuosos/bondadosos”.

De retorno a las cuestiones de la ideología, nos parece útil abrochar el comentario a esta sentencia, con una nueva alusión a Paul Ramsey (1950: 113). El teórico de la religión (*ibid.*) juzga necesario cuestionarse el concepto de felicidad en el cristianismo: cuando una persona se vuelve cristiana, debe también cesar en su hedonismo y adoptar alguna otra teoría de los valores (la dicha sería un valor moral), pero aún así no se convierte sólo por esto en un cristiano mejor, de ahí que los copistas grecoeslavos cristianos de Menandro ligen la dicha al servicio o trabajo para los otros, si aceptamos que en la moral cristiana se exige la responsabilidad de contemplar la necesidad del prójimo y derrocar el egoísmo que cegaba al ser humano.

A este respecto, Paul Ramsey (1950: 114) se pregunta si el placer se considera homogéneo o heterogéneo y si hay diferencias cualitativas entre los placeres. La dicha proverbial entraría dentro de este cuestionamiento. Ramsey (1950:115) traza una suerte de respuesta sobre el amor por los valores supremos en el cristiano: el amor debe ser sobre todo estratégico, no táctico, pleno, no pobre, no deseoso, sino inversor del deseo, no erótico que se busca a sí mismo, sino ágape. Este tipo de amor cristiano resulta el que se engloba tal vez bajo la etiqueta de la dicha, ineludiblemente inseparable del deber. En ese sentido, al adoptar la distinción entre el bien y lo correcto, el deber y la obligación, tenemos que reconocer también que el amor al prójimo no conforma un bien, sino un deber; el bien se desea naturalmente, y el no obtenerlo emana de la ignorancia, no del incumplimiento de los deberes propios. La dicha comprende esa obligación en el servicio a otros que también tienen el mandato de ser felices. Ramsey (1950: 116) refuerza esta teoría planteando que la ética cristiana posee un carácter deontológico, a la Rousseau y a la Kant, no se trata de una ética del bien, porque no se integra en el significado o en la intención del amor al prójimo (o del servicio proverbial), obtener bien (dicha) para mí, sino proveer de bien al prójimo, aunque de esta acción también pueda emanar la felicidad propia como resulta no buscada.

Distinto sería que el escriba se alegrara o se pusiera feliz por el siervo. Lo bendice o lo glorifica, con lo que intensifica esa dicha y la eleva más hacia dominios divinizados quizás. Vladimir V. Kolesov (2004: 238-

243) testimonia la distinción entre dos tipos de alegrías más mundanas en los textos de la antigüedad rusa: веселье y радость, que constituyen dos formas sinónimas que denotan “diversión”, “gozo/alegría”. Estos términos tienen origen literario y a ellos se oponen los antónimos de “la vergüenza, el daño, la pena, la enemistad y el trabajo incluso”. Los tintes semipaganos de la веселье originaria se deslizan pronto hacia la ventura ruidosa, al banquete de la fuente común, a la búsqueda de la jaja vital inmediata, y no hacia el sentimiento tranquilo y equilibrado de satisfacción. La alegría del ser humano (радость) puede ser también una vivencia de buena fortuna y éxito, peligrosos y dañinos para los demás. En este razonamiento podríamos hallar quizás un motivo por el que el traductor eslavo opta por dos vías de delimitación de los contenidos griegos: trabaja con el lexema que denota lo agradable o lo placentero, aquí “gloriosos”, “espiritualmente gozosos”, y se enfoca también sobre la cualidad del alma del dueño, ya no bendita, sino buena.

El bendito servidor obtiene la beatitud de la divinidad. Dios se convierte en el dador de todas las bendiciones, como observa Kittel (1976 IV: 365) en el entorno del Antiguo Testamento; así pues, la voluntad divina se da a conocer a su pueblo de Israel, lo que supone un privilegio y la base de su bendición, como en Malaquías 3:12: “Todas las naciones os felicitarán entonces, porque seréis una tierra deliciosa, dice Yahvé Sebaot.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso ofrece: И блаженными называть будут вас все народы, потому что вы будете землею вожделенною, говорит Господь Саваоф. (*Texto Sinodal* 1876). En el caso del criado que atiende a amos dichosos, como también en la instancia de los seres humanos que obedecen al dios cristiano, la sabiduría y la piedad constituyen regalos divinos, y los presupuestos de la bendición de la divinidad. Según matiza Kittel (1976 IV: 365), no se debe introducir aquí la idea “eudaimonista” de la recompensa, incluso, como en el caso del proverbio, el mantenimiento de las peticiones legales o de la estructura jurídica, parece hallarse en la base del “macarismo”, al estilo de Proverbios 8:32: “Así pues, hijos, escuchadme; dichosos los que siguen mis caminos.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa escribe: Итак, дети, послушайте меня; и блаженны те, которые хранят пути мои! (*Texto Sinodal* 1876).

Este proverbio quizás muestra el anverso de una situación feudal de injusticia de los gobernantes y de los poderosos y también del maltrato a los sirvientes. La expectativa cristiana reflejada en distintos sermones eclesiásticos resulta la contraria, ya que el señor de la casa debe responder por los sirvientes ante Dios y el príncipe debe hacer lo propio ante la divinidad por sus súbditos. De acuerdo por ejemplo, con el “Discurso sobre cómo tener criados”, el amo, el dueño de la casa, tiene que convertir a los sirvientes en bienhechores y no deshonorar a los esclavos, para que “marchen según tu voluntad (del dueño)” (во твоей (хозяина) воли ходили), y sean educados en el “temor de Dios” (страху божию) y “calmen” (покои́ли) al “señor de la casa” (владыку дома), tal como se expresa en el *Izmaragd*, según Varvara P. Adrianova Perec (1974: 18).

Si consideramos la servidumbre del pueblo judío con respecto de la divinidad, podemos retomar la pauta de bendiciones del Antiguo Testamento, las cuales de acuerdo con Kittel (1976 IV: 366) característicamente refieren sólo al que tiene fe en Dios, espera y lo aguarda (lo sirve), como en Proverbios 16:20: “Al que cuida cualquier cosa le irá bien, dichoso el que confía en Yahvé.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa ofrece: Кто ведет дело разумно, тот найдет благо, и кто надеется на Господа, тот блажен. (*Texto Sinodal* 1876). El servicio pasa también por la honra que señala Salmos 2:12 conducente a la bendición: “temblando besad sus pies; no sea que se irrite y os perdáis, pues su cólera se inflama en un instante. ¡Dichoso quien se acoge a él!” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso aporta: Почтите Сына, чтобы Он не прогневался, и чтобы вам не погибнуть в пути [вашем], ибо гнев Его возгорится вскоре. Блаженны все, уповающие на Него. (*Texto Sinodal* 1876).

Varvara Adrianova Perec (1974) examina las circunstancias sociohistóricas que se hallarían en la base de un texto proverbial menandro sobre el servilismo; de acuerdo con la compilación edificante sobre organización doméstica incorporada por los esclavos desde Bizancio (*Izmaragd*), los dueños pueden reprender al sirviente, en caso de que no se comporte, pero será “sin maldad, pero con firmeza” (не злобою, а усердием), “reflexivamente” (по размотрению), además de con moderación. Hay que castigar al criado, incluso pegarlo sin mucha fuerza (не чрез силу): “hasta 6 o 9 heridas; pero si la culpa del mal es mucha, entonces 30, pero mejor no muchas” (до 6 или 9 ран, а лише не велми). En medio del castigo físico, se recomienda al dueño que “si lo malogras mucho (al criado), entonces déjalo escapar” (аще ли его (раба) озлобиши, то встав бежит от тебе).

Como bien nota Perec (1974:18) la falta de humanidad caracteriza esta mentalidad. De ahí que nuestros copistas proverbiales insistan en la dicha del amo. El señor se define como dichoso en el mismo entorno del *Izmaragd* cuando los criados cumplen con el trabajo y no están ociosos. Esto explica la glorificación del dueño dichoso. El hecho de que el siervo sea alegre o no se pone en función del amo (en un código eclesiástico el monje detenta el papel del siervo de Dios): “Si no les dais suficiente comida y ropa, ellos, al no aguantar la desnudez y el hambre, roban y destruyen”, Аще ли им доволная пища и одежда не подаваете, они, не терпяще наготы и глада, крадут и разбивают (*ibid.*).

Lo mismo sucede con la organización supradoméstica, con el gobernante o el príncipe en el “Discurso sobre cómo conviene supeditarse al gobernante, y darle honra y servirlo en todo”; en este texto compilado en el *Izmaragd* se cita (*ibid.*) que “hay que agradar al príncipe, no pensar mal de él. Porque quien se opone al poder, es culpable del juicio de Dios” (Князю приянство имейте, не мысли нань зла. Аще кто власти противится, суду божию повинен есть). Ante el panorama de desventuras ante el poder del amo o del gobernante, los esclavos conjuran la suerte de que a una persona le toque un hacendado feliz, bendito, bueno, a la manera del

aforismo (Perec 1974: 19) de Juan Crisóstomo: “Es una persona grande ante Dios la que no cambia en el poder por el miedo de Dios” (Велик человек есть пред богом, иже во власти не изменится страхом божим).

La humanidad puede perder fácilmente el juicio y volverse abusiva, como en Isaías 3:12: “A mi pueblo le oprime un mozalbeta, mujeres lo dominan. Pueblo mío, tus regidores vacilan y tus derroteros confunden” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa escribe: Притеснители народа Моего – дети, и женщины господствуют над ним. Народ Мой! вожди твои вводят тебя в заблуждение и путь стезей твоих испортили. (*Тексто Sinodal* 1876); los seres humanos caen también en la pena de discurrir sólo por el éxito externo, como en Malaquías 3:15: “Más bien hemos de felicitar a los arrogantes, que aun haciendo el mal prosperan, y aun tentando a Dios escapan impunes.” (*Biblia de Jerusalén* 2009), donde en ruso leemos: И ныне мы считаем надменных счастливыми: лучше устраивают себя делающие беззакония, и хотя искушают Бога, но остаются целы”. (*Тексто Sinodal* 1876); por eso tal vez se impone un dicho que bendiga (otorgue la dicha) a los humildes. Así se estudia en Kittel (1976 IV: 365).

Las traducciones eslavas que introducimos a continuación, sin la tradición serbia tampoco, redunda en la bendición o glorificación de la amistad digna, noble. Este tópico de la nobleza en la amistad se halla muy extendido en el contexto de la literatura sapiencial o didáctica que se trae de Bizancio a los territorios eslavos durante la Edad Media. En el *Izbornik de 1076* (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 10) se aconseja al ser humano elegir amigos que miren a uno de acuerdo con la justicia (podemos llamarlos nobles, a la guisa del proverbio a examen): “Ten tales amigos y consejeros que no te digan todo para halagarte, sino que se encaminen a responderte con juicios justos” (Таки убо себе другы и съветники имени, иже не вся глаголемая тобою хвалят, но судъми правьдныимъ тыштыть ся отвештати ти). En la compilación *Pčela* (*ibid.*) se recurre a la autoridad de los filósofos antiguos como Isócrates, para instar al ser humano a que busque “un amigo que no te haga carantoñas, que no rece por ti, sino que te busque con pensamiento fuerte y útil y que se oponga a tus palabras improcedentes” (Друга ищи не мила тебе деющася, ни по тебе молвяща, но крепкого думцю и полезнаго тебе ищуща и противящася непоставным твоим словом). Vemos cómo la palabra cuenta aquí con una fuerza relevante en la confraternidad y forma parte también de la calidad noble en un amigo a la que aluden los textos siguientes:

μακαριος οστις ετυχε γενναιου φιλου. (471)

Dichoso quien ha encontrado un amigo noble

блѣнь є єєн ємѣжє єлѣчн дрѣѣ нзѣѣ. (H)

блѣєнѣ єєтѣ єєн ємѣжє єл єлѣчн дрѣѣ нзѣѣєтѣ. (G)

La traducción del adjetivo μακάριος como блажен resulta esperable en el contexto del corpus de sentencias esclavas de Menandro. La interpolación del verbo ѣтъ también ocurre a menudo en el Menandro eslavo³¹. La dignidad y la nobleza del amigo también se reflejan con justicia a través del adjetivo нзѣтитъ, que según Ralja M. Cejtin (1999: s.u.) se atestigua en usos que podrían corresponder a la idea griega de nobleza contenida en γενναίου: “famoso, conocido” (sin equivalente griego), o “intachable, fiel” (que equivale al griego βεβαίος). La diferencia entre los vocablos griegos γενναίος y βεβαίος podemos investigarla en Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.). El lexema γενναίος se atestigua en los sentidos de: *true to one's birth or descent, -hence, of persons, high-born, noble, -noble in mind, high-minded, -of actions, noble, -so of animals, well-bred, -of things, good of their kind, excellent*, entre otras definiciones. En cuanto a la voz βεβαίος también viene definida en Liddell y Scott (1996: s.u.) como: *steadfast, durable, -firmness, resolution, -sure, certain*.

Intuimos que el escriba eslavo evita el enfoque en el matiz nobiliario como símbolo de poderío social que está más presente quizás en el término γενναίος. Rechaza el clasismo probable que podría subyacer en el vocablo griego. La igualdad en la amistad podría constituir un matiz añadido por el traductor eslavo al verso griego, aunque también podemos documentar en otros compendios de literatura edificante la estudiada fidelidad amistosa en forma de comparación entre las viejas y las nuevas amistades. En *Pčela*, en atribución a Sirac se deposita el siguiente proverbio: “No dejes al amigo antiguo, pues el nuevo no se le parecerá”, Не остави друга древняго, новый бо не будетъ ему подобен (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 13). Del mismo modo, en *Sacra Parallela* se nos recomienda: “No cambies al amigo, no dejes al amigo primero” (Не изменяи друга, ни оставяи друга прѣваго). En el *Relato de Ahikar* (Perec 1972: 14) el mismo consejo cobra una motivación nueva: “No abandones al amigo primero, para que el nuevo no te huya a ti” (Перваго друга не отганяй..., да и новый не отбегнет от тебе).

En todos estos aforismos, como en el proverbio en análisis, la hidalguéz amistosa parece construirse en términos de la tolerancia, la aceptación y el sostenimiento de todo amigo que llega a la existencia de uno, porque quizás, al hilo del proverbio menandro en análisis, ese compañero resulta una bendición divina o simboliza un emisario de Dios, de ahí que también abundan los proverbios en donde duele la partida del amigo: “El fuego no hiere tanto al cuerpo, como al alma la despedida del amigo”, Не тако огнь жьнетъ тело, яко же душу разлученье от друга). Se trata de un aforismo de San Juan Crisóstomo compilado en *Pčela* (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 13).

³¹ V. las anotaciones al respecto en la sección de la tesis destinada a la palabra clave “injusticia”, en la página 328.

Además la dicha de encontrar ese amigo noble se relaciona también con el destino a través de los aoristos ετυχε – ελθει, donde la felicidad en la amistad más que construirse, diríamos que está allí de antemano, regalada por la fortuna o la divinidad. De hecho, la nobleza del amigo entronca con su fidelidad en otros aforismos didácticoreligiosos, donde se nos recuerda que encontrar un amigo fiel se parece a encontrar una riqueza o un tesoro. La dicha retratada en el proverbio en análisis connota también una dicha que está dentro del destino del ser humano. Entronca aquí con el término счастье estudiado por Vladimir V. Kolesov (2004: 329), en tanto que co-частье, “con el tiempo”. Por tanto en cuanto, asegura el autor, co-частье es también с-луч-аи, “con el destino”, la dependencia que se establece entre la amistad noble y lo que viene al encuentro de uno sin la intervención de uno se refuerza. De hecho en Dal’ (*ibid.*) la palabra счастье, “dicha, felicidad, fortuna” se describe como la casualidad, el deseo de lo inesperado, el talante, el éxito, el acierto, cualidades muy imbricadas con el canto a la amistad del proverbio analizado.

La bendición de la infanzonía de la amistad puede retrotraernos a la concepción aristotélica del bendito en Kittel (1976 IV: 362), en la *Ética a Nicómaco*. El filósofo griego diferencia entre el feliz y el bendito. Adscribe la bendición plena sólo a los dioses, que viven en “teoría”, mientras que deja a los mortales sólo una felicidad menor, puesto que, de acuerdo con su naturaleza terrenal viven en la actividad mundana. La amistad menandrea generaría este tipo de dicha o bendición más inmanente tal vez. Precisamente en virtud de la vanidad de las cosas terrenales (Kittel 1976 IV: 364), incluso a un muerto se le puede llamar bendito, o al comparar a un ser humano con un animal, que no se encuentra envalentonado con los cuidados humanos. Al hombre noble, correcto o justo se le alaba por la ventaja exterior e interior que concede la piedad, en continuidad con el ser humano sabio, bendito por la dicha del conocimiento que acumula.

El proverbio griego 465 también encumbra la dicha, esta vez no en combinación con la amistad noble (fiel, nobiliaria, primitiva), sino con la sensatez en la administración de los bienes. La férrea organización doméstica de los estados medievales eslavos exige de la racionalidad del administrador, como se pone de manifiesto en algunas muestras de literatura didácticoreligiosa compendiada a partir de Bizancio. Al examinar el verso griego sentimos con más claridad tal vez que en el proverbio eslavo, el vínculo de la riqueza con la propiedad, con la finca casera. En Eclesiastés 2:21 se responsabiliza al patriarca del cuidado de la finca mediante su raciocinio, de modo que los elementos de la vivienda y la razón confluyen: “pues puede que un hombre se fatigue con sabiduría, ciencia y destreza, y tenga que dejar su paga a otro que en nada se fatigó. También esto es vanidad y mal grave.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa muestra: потому что иной человек трудится мудро, с знанием и успехом, и должен отдать всё человеку, не трудившемуся в том, как бы часть его. И это-- суета и зло великое! (*Texto Sinodal* 1876):

μακάριος οστις ουσίαν και νοῦν εχει. (465)

Dichoso quien tiene hacienda e inteligencia

сѣн бл҃жнѣ ѣнж ѣ богѣтѣко ѣ ѣмѣ ѣмѣ. (H)

сѣн бл҃жнѣ ѣсть ѣже ѣ богѣтѣко і оумѣ ѣмѣтъ. (G)

La escasez hontanar esclava no entorpece el análisis de una traducción bastante ajustada al texto griego. Los términos *богѣтѣко*, “riqueza”, y *ѣмѣ*, “razón, mente, pensamiento”, sirven a los griegos *ουσίαν*, “lo que es de uno, propiedad, sustancia”, y *νοῦν*, “mente”, iluminando facetas múltiples de la riqueza y de la inteligencia. La dicha califica al ser humano que razona y posee, sea en la dimensión material, sea en la espiritual. La forma cristiana de relacionarse con la riqueza aflora aquí una vez más. La fortuna aceptable emana del trabajo y de la justicia, valores esenciales en la vida del cristiano medieval.

Las bendiciones del Antiguo Testamento expresan la plenitud de la vida, denotan en primer lugar bendiciones terrenales, como una esposa o hijos, la belleza, el bienestar terrenal, los bienes, el honor o la sabiduría, como por ejemplo en Job 29:10,11: “cesaba la voz de los jefes, se pegaba su lengua al paladar. Quien me oía, me daba la enhorabuena, quien me veía, se ponía de mi parte” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa escribe: *голос знатных умолкал, и язык их прилипал к гортани их. Ухо, слышавшее меня, ублажало меня; око видевшее восхваляло меня*, (*Texto Sinodal* 1876). El bendito proverbial que tiene hacienda e inteligencia recuerda a la concepción griega clásica del dichoso, con ciertas reservas, no obstante. En Homero el bendito describe primero el estado feliz de los dioses que se hallan por encima de los sufrimientos y trabajos de la tierra, es decir, va más allá del mero feliz y se utiliza para los que han alcanzado la vida supraterrrenal de los dioses. En Platón, el bendito connota el estrato social del rico que en virtud de sus riquezas se halla por encima de los cuidados y preocupaciones de la gente más baja (Kittel 1976 IV: 362).

Así pues, el próspero proverbial menandro también será bendito si se ocupa de aplicar inteligencia (bondad-piedad) a sus posesiones, posicionándose de algún modo por encima de ellas. De este modo, como se refleja en la literatura cristiana epistolar (Kittel 1976 IV: 369), el bendito se utiliza en un sentido más griego o helenista para describir la trascendencia divina y bendita de Dios sobre la tierra, sufriente y corrupta, falta de dueños racionales o píos, como en 1 Timoteo 1:11: “según el Evangelio de la gloria de Dios bienaventurado, que se me ha confiado.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa ofrece: *по славному благовестию блаженного Бога, которое мне вверено*. (*Texto Sinodal* 1876). También se nota esta línea de pensamiento sobre la divinidad como la verdadera bendita, superando cualquier bien terrenal en 1 Timoteo 6:15: “que a su debido tiempo hará ostensible el Bienaventurado y único Soberano, el Rey de los reyes y el Señor de los señores,” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa enseña: *которое в свое время откроет блаженный и единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих*, (*Texto Sinodal* 1876).

En línea similar, el Nuevo Testamento utiliza también la fórmula μακάριος ὅστις para la bendición, si bien se encuentran beatitudes raramente y se convierten en un símbolo de la independencia de esta suerte de bendiciones con respecto del mundo circundante, como en Mateo 11:6: “¡Y dichoso aquel a quien yo no le sirva de escándalo!” (*Biblia de Jerusalén* 2009), la cita rusa reza: и блажен, кто не соблазнится о Мне. (*Texto Sinodal* 1876); también se nota este tipo de bendición en Lucas 14:15: “Al oír esto, uno de los comensales le dijo: ‘¡Dichoso el que pueda comer en el Reino de Dios!’” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el paralelo ruso aporta: Услышав это, некто из возлежащих с Ним сказал Ему: блажен, кто вкусит хлеба в Царствии Божиим! (*Texto Sinodal* 1876). En general, las bendiciones del Nuevo Testamento (“macarismos”) se dan en tercera persona. A diferencia de los “macarismos” del Antiguo Testamento, sin embargo, no forman parte de la sabiduría práctica sino de la proclamación escatológica (Kittel 1976 IV: 366), de ahí que podamos sentir este proverbio menandro que bendice la administración de las riquezas con inteligencia como una suerte de anticipación de la verdadera bendición y como posible desasosiego ante el fin de lo terrenal.

Pero obviamente también podemos postular que el texto menandro remite a una bendición más vinculada con la órbita del Antiguo Testamento, la que aplica al pueblo elegido de Dios, el correcto, el honesto, y por tanto, bendito, como en Deuteronomio 33:29: “Dichoso tú, Israel, ¿quién como tú, pueblo salvado por Yahvé, cuyo escudo es auxilio, cuya espada es esplendor? Tus enemigos tratarán de engañarte, pero tú hollarás sus espaldas.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la redacción rusa escribe: Блажен ты, Израиль! кто подобен тебе, народ, хранимый Господом, Который есть щит, охраняющий тебя, и меч славы твоей? Враги твои раболепствуют тебе, и ты попираешь выи их. (*Texto Sinodal* 1876). A su vez los felices o benditos son aquellos cuyos pecados se han perdonado o redimido, o los que están protegidos contra faltas específicas (como podría ser el abuso de las riquezas en el tipo afortunado del proverbio menandro). Además, como en el Nuevo Testamento, en el Antiguo algunas de las fórmulas beatíficas guardan una conexión escatológica al estilo de Isaías 31:9: “Aterrada, abandonará su tropa, y sus jefes, espantados, abandonarán su estandarte. Oráculo de Yahvé, que tiene una hoguera en Sión, y dispone de un horno en Jerusalén.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en el texto griego sí aparece el término μακάριος y la variante rusa ofrece: И от страха пробежит мимо крепости своей; и князья его будут пугаться знамени, говорит Господь, Которого огонь на Сионе и горнило в Иерусалиме. (*Texto Sinodal* 1876). La “maldición” de la riqueza (terrenal e inmoral) se atiende en la literatura proverbial traducida de la época, como *Pčela*, donde se juzga la riqueza mezquina o avara de la siguiente manera: “La posesión excesiva no le conviene a muchos hijos irrazonables” (Имения многа детям безумным не пользуют); este proverbio se atribuye a Clitarco (Perec 1972: 19). En los dichos de *Barnabas* (*ibid.*), se sostiene que “Para el avaricioso una casa es como una noche nubosa, luz solar cubriendo el ojo de muchos” (Скупяго дом аки ноць облачна, крыючи солнечный свет от

очию многих). La metáfora de la nocturnidad y de las nubes simboliza la falta de visión racional de un (posible dueño) avaro. En el proverbio en análisis se aplaude quizás al dueño o al hacendado, que sí goza de esa mirada sensata y la ejerce sobre sus fortunas. La sensatez administrativa como dispositivo de la ética económica medieval queda impresa de un modo semejante en el *Domostroj*. El título de esta obra en un guiño etimológico curioso o en un juego de palabras divertido, puede interpretarse en un sentido similar al griego οἰκονομία, “la organización doméstica o familiar”, “administración, gobierno de un estado”, donde se unen los formantes οἶκος, “casa” y νόμος, “ley” (Vladimir V. Kolesov 2004: 7).

Sin embargo, Kolesov (*ibid.*) matiza que los antiguos rusos cubren con los lexemas домъ и рѣшѣ, la conformación y la ruptura de la unidad de los postulados de utilidad, bien y justicia, en relación con la significación económica del hogar. Aquí entran en juego la espiritualidad de la casa y el cálculo de los objetos (caseros y más), lo que, en opinión del pensador ruso Vladimir Solov’ev (Kolesov 2004:7) emerge del sentimiento más simple con el que nace el ser humano, la vergüenza. Esta vergüenza se refleja en el contenido esencial del *Domostroj*. El proverbio eslavo menandro en análisis no se enfoca tanto en la vergüenza del dueño, que formaría parte de su lado irracional, sino en la racionalización de la casa física y espiritual, contable e incontable.

Por lo tanto, la persona a la que se apela en la sentencia del Menandro eslavo en análisis se encuentra en la fase posterior a la vergüenza: el deber como principio que irradia de la misma vergüenza. Estas ideas del filósofo Vladimir Solov’ev sobre la vergüenza como motor social del individuo (Vladimir V. Kolesov 2004: 7) lo llevan a plantear que sólo el cumplimiento del deber conduce al bien, ya que en la bondad hay un fin, que funda la meta de la persona (en eso consiste la sabiduría). El personaje ideal al que se dirige nuestro proverbio es un cristiano cuyo deber reside en utilizar su inteligencia para gestionar sus bienes. La preservación de esa finalidad de la persona (el bien) constituye la norma de la ética medieval, la que delimita la frontera con lo no debido o el pecado. Nuestro individuo proverbial menandro eslavo pecaría si no obrase sensatamente en la gerencia o tutela de sus fortunas.

El dueño razonable debe actuar desde el convencimiento de un origen común de las reglas morales, en las cuales la economía se halla en el centro (así se deja sentir en obras como el *Domostroj*, según Vladimir V. Kolesov 2004: 8). Pero junto con esta economía, se atiende también al carácter. El autor opina que existe una economía del carácter y un carácter más importante o fundamental para cada economía. Si adeudamos esta conceptualización, el tipo aludido en nuestro proverbio tiene hacienda, que enlaza con la economía, y tiene inteligencia, que se articula desde el carácter. El amo racionalista del *Domostroj*, благоразудный хозяин (Varvara P. Adrianova Perec 1974: 27), se encierra en un círculo de cuidados personales, pero no debe olvidar al prójimo ni abusar de aquel al que quizás le compró barato.

En el *Domostroj* se da mucha importancia a la propiedad en el sentido moderno del inmueble y lo que le pertenece. Se dan consejos sobre cómo proteger la casa y el jardín: “fuertemente cercado o en penumbra, las puertas siempre cerradas, y por la noche aherrajadas, y los perros que sean vigilantes, y los sirvientes que vigilen también, y el propio dueño o la dueña estén atentos en vigilia incluso”, крепко горожен или тынен, а ворота всегда приперты, а к ночи замкнуты, а собаки бы сторожливы, а слуги бы стерегли же, а сам государь или государыня послушивают ночи (Adrianova Perec 1974: 26). Durante un banquete en las inmediaciones de la propiedad también se clama al “hombre cuidadoso con la vajilla (los enseres), que cuente todo y recorra todo el utillaje doméstico, para que no le roben nada”, (*ibid.*). Por doquier se le exige al dueño en sí no “descuidarse” (самому неотступно), “vigilar, contar, incluir y anotar” (пересмотрити...исчести и сметити и записати), es decir, llevar un inventario (*ibid.*). Toda la parte número 58 del *Domostroj* (*ibid.*) se dedica a advertencias sobre la necesidad de “los sótanos y las escaleras en las viviendas y en los cuartos de servicio y en los terrenos señoriales a caballo repasar” (на погребех и на ледниках и в житиницах и в сушилах и онбарех, в конюшнях часто государю смотрити). Nos parecía relevante evidenciar todas estas prescripciones sobre la seguridad hogareña, puesto que se trata de buenas muestras de la feudalización de la sociedad en la que habita el monje eslavo copia un proverbio donde se bendice al poseedor, cuando uno de los votos monásticos principales radica en la desposesión de todo aquello que devuelve a esta tierra. Por otro lado, el escriba obedece la ley terrenal como espejo de la ley sagrada, y parece como si el miedo a la divinidad se traspusiera en una prudencia en los acechos de la vida.

Todas estas recomendaciones para el cuidado extremo y meticuloso de la finca y de sus alrededores nos devuelven al casero dichoso, por afortunado e inteligente, de nuestra antología proverbial. En los consejos a los dueños de la propiedad, el *Domostroj* llega a describir en detalle la cerrajería que defiende la hacienda de la amenaza externa y cómo se debe operar. Cada día, “desde por la mañana levantados”, los dueños o el amo de llaves deben “por cada puerta y templo (estancia) vigilar los cerrojos, y donde hay un sello, sellad otra vez... y donde se ha cerrado mal, o el candado está roto, o no cerrado, o el sello está defectuoso, o está mal sellado, también entre en ese templo (estancia), controlar todo”, всего прежде по всему двору у всех хоромов замков пересмотрити, и где есть печати, ино печатеи...а где худо замкнуто, или замок испорчен, или не замкнуто, или печать испорчена, или худо запечатано, и в ту хоромину влезши, всего пересмотрити” (Varvara Adrianova Perec 1974: 26).

Del tipo social del afortunado sensato pasamos al espécimen (implícito de alguna forma) del agricultor esforzado. En el proverbio griego 262 los sentimientos de la dicha, la dulzura, la agradabilidad, lo placentero, son infundidos y estimulados por las amarguras de la agricultura. Los traductores eslavos encuentran formas de expresión sinónimas para el

griego γλυκὺς, “dulce, delicioso, querido, amable”, en la alternancia léxica *сладость* - *сладость*, “dulzura, sabrosura”³². La percepción del trabajo como algo amargo resulta habitual en las compilaciones de literatura sapiencial. En el proverbio menandro a analizar se contempla la hiel de un trabajo específico, el cultivo de la tierra, desde unas ciertas dosis de júbilo. En Éxodo 23:10,11 se incluyen referencias al respeto de los periodos de labranza para beneficio de todos en la sociedad: “Durante seis años sembrarás tu tierra y recogerás la cosecha; pero el séptimo la dejarás descansar, en barbecho, para que coman los pobres de tu pueblo, y lo que sobre lo comerán los animales del campo. Harás lo mismo con tu viña y tu olivar” (*Biblia de Jerusalén* 2009); los versículos rusos escriben: Шесть лет засевай землю твою и собирай произведения ее, а в седьмой оставляй ее в покое, чтобы питались убогие из твоего народа, а остатками после них питались звери полевые; так же поступай с виноградником твоим и с маслиною твоею (*Texto Sinodal* 1876):

Ἐχει το πικρὸν τῆς γεωργίας γλυκὺ³³. (262)

Las amarguras del cultivo de la tierra tienen alguna dulzura.

Имать горькая малодѣлаѣма сладость. (Sr 105)

имати грысавыѣти мало творѣмаѣмъ сладость. (G).

Resulta interesante estudiar cómo los copistas griegos y eslavos colocan la dulzura y la alegría en comunión con las durezas de los trabajos agrícolas. El esfuerzo y la felicidad se unen de manera estrecha en la mentalidad cristiana. Dentro de esta atmósfera parece curiosa la traducción de γεωργίας, “agricultura” (Liddell y Scott 1996, γεωργία: *tillage, -agriculture, farming, -in plural, farms, tilled land, -metaph., source of income*), como малодѣлаѣма, “poco/pequeño hacedora”, мало творѣмаѣмъ, “poco/pequeño creativa”. Si consultamos los materiales lexicográficos, en el glosario de la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), encontramos que el griego γεωργία se traduce al antiguo eslavo como полиа, “agricultura”, “pasto”. El traductor eslavo quizás se equivoca al leer en el griego γεωργίας, εργώδης, “difícil, problemático”, influido por toda una suerte de preocupaciones monásticas diversas (Morani 1996: 45).

³² Este mismo tipo de alternancia ocurre en múltiples sentencias del corpus, que se reflejan más arriba en esta sección de la tesis, en la página 620. A día de hoy no podemos determinar si la diferencia es recensional o no. Slavova (1989) no da pistas de ello. En cuanto a la oscilación dialectal, podemos decir que las dos formas se hallan atestiguadas en antiguo eslavo (Cejtlin 1999: s.u.). Podemos limitarnos a escudriñar en la frecuencia, donde *сладость* aparece 28 veces en códices como Zogr., Mar., As., Sav., En., Evx., Supr., frente a *сладость* que ocurre tres veces en Supr.

³³ ἔχει τι το π. fr. 795 apud Jagić (1892a: 6)

Incluso podemos aceptar que no se trate de una confusión ortográfica sino de una adaptación libre de γεωργία entendida en el sentido descrito por Liddell y Scott (1996: *s.u.*) de “fuente de ingresos”, que explicaría hasta cierto punto una forma eslava con la raíz тѡр-³⁴. En Henry Liddell (1996: *s.u.*) se define el término εργωδης como *difficult, troublesome*, “difícil, costoso”, que lleva a la reinterpretación de los traductores eslavos en el término мѧло тѡрѧмаѧ (G). En cuanto a la forma мѧлодѧл'нѧя atestiguada en el manuscrito Sr, podemos esbozar un trazado hipotético de las fases de la gestación del error³⁵:

ИМАТЬ ГОРЬКАЯ МАЛОДѧЛ'НАЯ СЛАСТЬ.

1a. Easy (?) pleasure has bitter(ness).

El placer fácil tiene amargura.

ИМАТЬ ГОРЬКАЯ МАЛОЛѧП'НАЯ (?) СЛАСТЬ.

1b. Trivial (?) pleasure has bitter(ness).

El placer trivial tiene amargura.

ИМАТЬ ГОРЬКАЯ МАЛОЛѧТ'НАЯ (?) СЛАСТЬ.

ИМАТЬ ГОРЬКАЯ МАЛОДѧН'НАЯ (?) СЛАСТЬ.

1c. Brief (?) pleasure has bitter (consequences).

El placer breve tiene amargas (consecuencias)

ИМАТЬ ГОРЬКАЯ МАЛОЛѧП'НЮ СЛАСТЬ.

2. Bitter things ha(ve) easy (?) pleasure.

Las cosas amargas tienen un placer fácil.

En cuanto al manuscrito G, también podemos plantear una confusión de traducción en грьсѧбыти a partir de una lectura incorrecta del término existente en Sr горькая, y de una interpolación subsiguiente emanada del intento de dar sentido a un fragmento quizás incomprensible para el traductor. Proponemos como estado anterior al fallo interpretativo la siguiente frase:

ИМАТЬ ГРЪКА БЫТИ МАЛО ТѡРѧМАѧ СЛАДОСТЬ.

Pleasure being done (only) a little will be bitter.

El placer que se ha hecho solo un poco será amargo.

En todo caso, la forma грьсѧбыти resulta problemática, ya que no se encuentra atestiguada en los léxicos de antiguo eslavo o de antiguo ruso que hemos consultado. En Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*) se recoge una palabra similar грьсѧти, que se traduce al eslavo como жалить, “picar, morder”. También se referencia el verbo грьсѧти en el uso de иже грьсѧть зелениноу, “el que muerde/pica (escarba) la verdura (el campo, el pasto)”. El ejemplo está tomado del *Izbornik de 1076*. Asimismo se registra la forma

³⁴ V. más abajo en las páginas siguiente y 649 de esta misma sección.

³⁵ Daniel Collins, comunicación personal a la autora, 2008.

грыжы (¿¿¿de грыжоу, грысти???, el signo de interrogación es de Sreznevskij 1989: s.u.), en la *Vida de Andrej Jurodivij* LXIV, conectada con el dolor y la enfermedad: сеи миръ имѣеть печали, грыжию болѣзнь (“Este mundo tiene penas, enfermedad que muerde”). El escriba en G podría entonces estar mezclando los dos usos infrecuentes y poco testimoniados de una forma verbal extraña *грысти*: el agrícola y el de dolor. Además el copista introduce en esta forma el infijo –аб– no registrado en los diccionarios.

Queda también por esclarecer el sentido en que se utilizan los términos *малодѣл'наѣ* y *мáло творѣмаѣ*, o qué tipo de conceptualización implican. Sólo la variante *малодѣл'наѣ* puede ligarse de alguna manera con la noción de “agricultura” expresada en el verso griego. En Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.), se recoge un uso de *дѣльнь* que podría emparentarse con la agricultura (en el *Yarl. Uzb.*, *ibid.*), pero creemos que refiere los utillajes de trabajo, que pueden verse como aperos de labranza, si bien carecemos de seguridad. En todo caso, la raíz *дѣл-* (Sr) se sustituye por la esfera léxica de *твор-* (G), que se aleja aún un poco más de la fuente griega. Si podemos interpretar *дѣльна* como una evolución a partir de *дѣлат*, como aseguran Vatroslav Jagić (1892a: 6) y Moreno Morani (1996: 45-46), permanece en la sombra de la duda, como también hasta cierto punto la elección rusa de la raíz *творит-* para referir lo agrícola. El análisis elaborado por Vladimir V. Kolesov (2004: 193-202) en torno a las diferencias y similitudes semánticas en la antigüedad rusa de las palabras *дело*, “asunto, ocupación, oficio, arte, empresa, negocio, pleito”, *труд*, “trabajo, labor, dificultad, esfuerzo, obra” y *работа*, “trabajo, labor, servicio, obra”, puede arrojar cierta luz sobre la cuestión.

El investigador observa que en los textos antiguo rusos se hallan muy extendidos dos verbos para denotar la actividad laboral: *дѣлати*, *творити*. El autor plantea que *дѣлати* se asocia no con la creación de lo ideal (la similar a la creación del artista), sino con la actividad práctica de la persona. En el entorno de nuestra sentencia podemos reenviar el griego *γεωργία*, vista la agricultura como actividad, al griego *πρᾶξις*, que en Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) se define como *doing, transaction, business, -doing, moral action, -action, exercise, -magical operation, spell, -action, act*. Esta forma griega sería tal vez más parecida a la alternancia léxica eslava *дѣлати - творити*³⁶.

De hecho, Vladimir V. Kolesov (2004: 193) asegura que la diferencia entre las dos versiones eslavas que denotan actividad reside en la etimología. El verbo *творити* se entiende como “agarrar, coger” y, al haber agarrado o cogido, “mantener”, utilizando los pensamientos en todo ello. Se

³⁶ V. en otros lugares del corpus como Sr 282, Spc 256, Spc Sem 259, S y P (*дѣл-*), frente a H y G (*твор-*); en la sentencia Sr 351 tendemos a creer que el serbio *съдѣлаємь* puede encubrir un error de lectura a partir de un hipotético *съдѣлаємь*, donde en H y G encontramos *сотворѣмо*.

puede atrapar una idea en el momento de su nacimiento, y también las cosas del mundo de los objetos que podemos tocar con las manos (el sentido de la raíz se extiende a la palabra *рукодѣлие*, donde el morfema *dě- significa “poner, colocar”. Pero en general el término *дѣлати* quiere decir sobre todo “actuar, hacer, proceder, obrar” -por ejemplo en Hilarión de Kiev, en el siglo XI, *ibid.*- o “hacer, ejecutar, realizar” (por ejemplo en la *Vida de Teodosio Pečerskij* se escribe “y con sus manos hacían todo el día”, и рукама же своима дѣлати по вся дни). El significado último de *дѣлати* como “producir algo significativo”, sobre todo trabajar la tierra y construir sería el relevante para el marco de nuestros proverbios menandros eslavos. El investigador ejemplifica con una cita de la *Crónica de los años pasados*³⁷ que data después del 946: “Todas las ciudades vuestras trabajan sus trigales/campos”, Все гради ваши дѣлають нивы своя (*ibid.*). El sentido del verbo consiste en fundar, hacer bien con las manos, y no por una dirección de poder o por una fuerza impuesta. Así las cosas, la variante *мало творима* rusa que incluye la raíz *творити* obedece a una voluntad posible del escriba de abstracción o idealización del contenido de “hacer”.

Vladimir V. Kolesov (2004: 198-202) puntualiza que durante la Edad Media, el término *дѣло*, vinculado de algún modo con nuestro *мало дѣлания* proverbial, se interpreta en el sentido conceptual de “acción necesaria que se refiere a la actividad”, a la práctica, y a lo que se debe hacer (Kolesov 2004: 198-199). El autor relaciona estos cambios con la influencia de la cultura cristiana y menciona la cristiandad como fenómeno que suscita la aparición de dos niveles semánticos en la palabra *дѣло*. Por un lado *дело* conforma la “acción productiva”, *производительное действие* (“la acción de hacer”, *дѣло дѣлати*). Esta acción desemboca en una ocupación, *занятие* (“sin hacer que no esté (el ama de casa)”, *безъ дѣла бы не была* (хозяйка дома) reza el *Domostroj* (*ibid.*). La actividad conlleva a su vez una tarea, *задание*. La tarea conduce a un servicio. Por último, el servicio llega al área de la actividad, de toda actividad en general.

En el proverbio de recensión serbia en análisis (Sr) toda la gama de acciones concretas implicadas por *дѣло* que Kolesov estipula, se puede rastrear de una u otra manera en la misteriosa actividad (¿agrícola?), si aceptamos ver en *дѣлания* algún residuo de este *дѣло*. El hacer poco o el obrar breve traen consigo un placer que desembarca en amargura. Los versos eslavos ideologizan el texto griego, que canta la vida agrícola o campestre como agridulce, y repudian implícitamente la pereza a través del enjuiciamiento negativo del poco o del breve hacer, dulce al inicio, amargo al final. No se nombra la vaguería, pero se critica subrepticamente. La recensión rusa permanece mucho más en sombra, si bien podría conducir por igual a una crítica velada al haragán que deniega el trabajo.

El quehacer aparece calificado por adjetivos como penoso, amargo, malo, incluso grandioso (*Pčela*, en Vladimir V. Kolesov 2004: 194):

³⁷ Inés García de la Puente ofrece una traducción especialmente valiosa de este pasaje en su tesis doctoral (2006, inédita).

великая работа, “un trabajo enorme”, lo que en griego corresponde al término δουλοπρεπεια, “espíritu esclavo” (en Liddell y Scott 2007: *s.u.*, se atestigua la forma adjetival δουλοπρεπής, “digno de un esclavo, rastrero, desagradable”). Nos hallamos en el área semántica del “trabajo tosco y rudo” del esclavo. La literatura hagiográfica antiguo rusa reincide en las alusiones al trabajo manual. En la *Vida de San Esteban* se escribe que el santo “con ambas sus manos, repara sus aperos, que son los aperos de trabajo suyos”, своим руками... трудолюбнѣ счинив, яже суть трудове его (Vladimir V. Kolesov 2004: 197). El lado corpóreo de la faena, que incluye también la manualidad aludida, se comprende incluso como una actividad incesante y diaria, es decir, hay una apelación a trabajar “con muchas tribulaciones y sudores”, многими труды и поты. De esta dureza se desprende quizás la evaluación “amarga” de lo laboral. Sin embargo, el laborar conlleva otro punto: la espiritualidad. No parecen pocas las ocasiones en las compilaciones proverbiales como las *Pčela* (Vladimir V. Kolesov 2004: 194) en que el trabajo fluye hacia el padecimiento en la intranquilidad, hacia la realización no con las manos, sino con el corazón. Esta dimensión simbólica del trabajo se aprecia en el verso: “La mujer mala es como un trabajo en el hielo”, Злая жена, аки трудъ въ лядвѣхъ (*ibid.*). Vladimir Monómaco escribe: “convén los trabajos por la fe”, сподоби ся труды (трусами) за вѣру (*ibid.*). En virtud del pilar espiritual sobre el que también descansa el esfuerzo, los escribas grecoeslavos de Menandro inciden en la dulzura del trabajo. Se evalúa el laborío desde una perspectiva mixta, “agradulce”, que combina las dimensiones física y psíquica o moral.

La persona trabajadora se presenta como un ser estimado y preferido al vago en la cristiandad. El reflejo inverso de la laboriosidad se expresa también en la figura abyecta o rechazable del perezoso contenida en los proverbios menandros griegos hallazgados en Estobeo o en reconstrucciones; aquí la cualidad de la dulzura se le niega al perezoso en algunas de las versiones eslavas conservadas. Por esta valoración sumamente negativa del perezoso, en compilaciones proverbiales como *Pčela* se urge a huir al perezoso: “Escapa del perezoso como del mal amigo”, Лениость бегаи аки зла друга (dicho compilado por Rozanov, aparecido en Varvara P. Adrianova Perec 1972: 40). Hasta tal punto corrompe la pereza, que los escribas llegan a preferir que el perezoso muera o que no viva ni un día bien, con dulzura, júbilo o bendición. El entorno bíblico resulta también prolijo en el vituperio del perezoso, como en Proverbios 21:25: “Los deseos matan al perezoso, porque sus manos no quieren trabajar.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso escribe: Алчба ленивца убьет его, потому что руки его отказываются работать; (*Texto Sinodal* 1876). El libro de los Proverbios ofrece no pocas muestras de la reprobación del holgar, como Proverbios 20:4: “El perezoso no ara cuando llega el otoño, y en la siega busca, pero no hay nada”; (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa ofrece: Ленивец зимою не пашет: поищет летом-- и нет ничего (*Texto Sinodal* 1876), o como en Proverbios 6:6: “Acércate a la hormiga, perezoso, observa su conducta y aprende.” (*Biblia de Jerusalén*

2009), que en la versión rusa escribe: Пойди к муравью, ленивец, посмотри на действия его, и будь мудрым (*Texto Sinodal* 1876):

Χρονος δὲ φευγέτω σε μηδὲ εἰς ἄργος. (*Stobaei flor.* XXIX 42 *apud* Jagić 1892a: 1)³⁸

Ἀργον τοῦ δεῖ ζῆν οὐδὲ μιαν ἡμέραν. (1 *app.* 1 *apud* Jäkel 1964: 123)

El perezoso no debe vivir ni un solo día. (sentencia 1 apéndice 1 Mariño y García 1999: 471).

ЛѢННѢОУ НЕЛЪЗѢ ЖИТИ НИ СЪ ЮДИНЬ Д(Ь)НЬ. (Sr 13)

ЛЕННѢУ НЕЛЪЗѢ ЖИТИ НИ СЪ ЕДИНЪ ДНЬ. (G).

Я ЛѢННѢОУ НѢСТЬ ЛЪЗѢ ЖИТИ СЛАЦѢ НИ ОДИНЪ ДНЬ ∷ (Spc 7)

[Я] ЛѢННѢОУ НѢСТЬ ЛЪЗѢ ЖИТИ СЛАЦѢ НИ || ОДИНЪ ДНЬ ∷ (Spc Sem 7)

ЛѢННѢОУ НѢСТЬ ЛЪЗѢ ЖИТИ СЛАДЦѢ. (Σ)

Aunque los aforismos eslavos arrastran un cúmulo de problemas de traducción y de crítica textual, sí preservan de algún modo la noción originaria griega de la oposición de la pereza y el trabajo, y la decantación por el trabajo. El verso griego que se recoge en el apéndice del aparato crítico de Siegfried Jäkel (1964: 123) constituye una reconstrucción griega a partir de la fuente eslava. El dicho griego identificado con el florilegio de Estobeo interesa más a los eslavistas porque se presenta como verso real, y no hipotético, con el que poder cotejar la traducción eslava. De todos modos, el único término en común entre el refrán de Estobeo y la traducción eslava es ἄργος, “vago, ocioso, holgazán”, ЛѢННѢОУ, “perezoso, vago”. El resto de la traducción puede coincidir desde el punto de vista del sentido general nada más. Los diccionarios pueden prestarnos algunas de esas trazas comunes a los dos proverbios en lo conceptual: φευγω se atestigua en Frederick W. Danker (2000: s.u.) como: *to sep safety in flight, flee, -to become safe from danger by eluding or avoiding it, escape, -to keep from doing someth. by avoiding it because of its potential damage, flee from, avoid, shun, -to cease being visible, vanish, disappear*. Estos usos pueden asociarse con el eslavo жити, “vivir”, en el sentido de que vivir (sobrevivir casi) implica salvarse de los peligros, hacer algo evitando el daño potencial de la acción, esquivar algo. El sentido de “desaparecer” está un poco más lejos de la noción de vivir, pero aceptamos que también se puede desaparecer de un modo figurado en la vida (perderse en la multitud, ser uno más, ser humilde).

El término griego ἄργος se describe en Frederick W. Danker (2000: s.u.) como: *pert. to being without anything to do, unemployed, idle, -pertaining to being unwilling to work, idle, lazy, -pert. to being*

³⁸ Ἀργὸν οὐ δεῖ ζῆν οὐδὲ μιαν ἡμέραν. (1 e *codice* Σ *apud* Siegfried Jäkel 1964: 123), ЛѢННѢОУ НѢСТЬ ЛЪЗѢ ЖИТИ СЛАДЦѢ (*ibid.*)

unproductive, useless, worthless. La *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.) confirma estos usos a través del eslavo празднь, “ocioso”. En la misma obra, el eslavo лѣнивъ se recoge como traducción de las voces griegas: οκνηρος, “vago, temible, problemático”, ραθυμος, “fácil, frívolo, descuidado”, νωθρος, “adormecido”. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) se atestigua la forma οκνηρος en los usos de: *shrinking, timid, -idle, sluggish, -of things, causing fear, vexatious, troublesome*. El griego ραθυμος en Liddell y Scott (1996: s.u.) se traduce al inglés como: *light hearted, easy-tempered, frivolous, careless, -mostly in bad sense, taking things easy, indifferent, -of things, care-free, easy*. Por su parte νωθρος, se recoge como: *falling into a heavy sleep, -making sluggish*.

Aunque los diccionarios glosados en la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: s.u.) no atestiguan лѣнивъ como equivalente directo del griego ἄργος, el grado de sinonimia entre todas estas palabras griegas parece elevado. En lo alusivo al griego σε μηδὲ εἷς, “ni un”, podría reflejarse en нн съ ѱдннь д(ъ)ннь, pero el griego χρονος, “momento”, nos hace retomar el pensamiento de que quizás estemos ante una sustitución y no ante una traducción palabra por palabra. En todo caso, el griego χρόνος podría vincularse con el reconstruido ἡμέραν, porque los dos términos expresan nociones temporales: el tiempo como concepto más general, el día como específico. La expresión griega σε μηδὲ εἷς puede también conectarse con la propuesta reconstructiva οὐδε μίαν, “ni un solo”. Como se atestigua en Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), el acusativo μίαν, “una”, es la forma femenina de εἷς, “uno, un”. Además, los vocablos griegos μηδε, οὐδε, “no, ni” (Estobeo o reconstrucción) pueden traducirse quizás por el eslavo нѣзѣ. Con respecto al adverbio eslavo ллѡцѣ, que sólo aparece en los proverbios eslavos, ausente de la tradición o de la reconstrucción griega (esperaríamos un γλυκυ, “dulce”, o ηδν, “placentero”, con más probabilidad, o un μακαριος, “afortunado, bendito”, incluso, aunque quedase más alejado del eslavo ллѡцѣ). Este adverbio sólo aparece en los manuscritos menores: Spc y código Sigma, de ahí que deduzcamos que se trata de una interpolación enfática cristiana, donde al perezoso se le castiga excluyéndolo de toda alegría, gozo, júbilo, placer. De la misma manera, podrían estar suavizando el contenido del deseo de la muerte de alguien, de ahí que añadan dulcemente, para especificar que no se trata de que el perezoso deba no vivir ni un solo día (morir), sino que no debe pasar ninguna de esas jornadas con dulzura, disfrutando.

La pigricia se denosta por doquier, ámbito sacro o profano; en el refranero popular acopiado por Dal’, carecemos de sentencias que recomienden ayudar al perezoso o alimentar al vago: “Duermes, duermes, pero no nos dejan descansar”, Спишь, спишь, а отдохнуть не дадут; “En casa del perezoso lo que haya a la puerta, eso es lo que hay en la mesa”, Y

ленивого что на дворе, то и на столе (Perec 1972: 41). Un proverbio curioso compara al indolente con el enfermo, y aparece en los aforismos asignados al *Incomparable Barnabas*: “El perezoso es más amargo que el enfermo: el enfermo, si yace, no come, pero el perezoso yace y come”, Ленивыи горей есть болнаго: болныи бо, аще лежить, то не ясть; а ленивыи и лежить и ясть (Perec 1972: 40). La poltronería se considera una podredumbre que malversa el trabajo: “La pereza estropea al hombre, el levantarse lo alimenta”, Лень мужа портит, а встан ево кормит (como transcribe el compilador Pavel Simoni, *ibid.*).

Conclusiones

En los proverbios grecoeslavos de Menandro comentados, nos fijamos en que las raíces griegas ηδ-, μακαρ-, y los equivalentes eslavos elegidos con más frecuencia por los traductores слад-, блаж- respectivamente. Ocurre también la raíz γλυκ-, pero sólo en una sentencia de atribución dudosa. Sucede además una alternancia léxica fundamental entre сласть-сладость que podría dividir las recensiones eslavas en práctica de traducción del escriba serbio, decantado por сласть y los rusos inclinados por сладость. Así, los étimos agrupados bajo el concepto clave de “placer”, pueden desempeñar diversos tipos de funciones: constituyen términos evaluativos (con una polarización negativa-positiva de reafirmación o denegación de la dicha o bendición) de una situación o condición humana determinada (la superación de los males, como en Sr 385, H, G, Spc 272, Spc Sem 275, la conversación del hijo con el padre, como en Sr 383, H, G, Spc 271, Spc Sem 274, S y P, o el establecimiento en tierra firme frente a la navegación, como en Sr 387, H, G, Spc 274, Spc Sem 277); se yerguen como palabras afirmadas o negadas que enjuician a un tipo social concreto (el afortunado inteligente, como en H y G para el griego 465, o el perezoso, como en Sr 13, G, Spc 7, Spc Sem 7, donde la sentencia se ve eminentemente cristiana y la adverbialización para el placer no se halla más que en los manuscritos menores con сладиѣ); incluso se vuelven vocablos que valoran un rasgo del carácter (la bondad mezclada con la inteligencia, que en los eslavos vira en lo razonable y lo humilde tal vez, en Sr 384, H y G). Para respuesta del adverbio griego ἡδewς se plantea el antiguo eslavo сладиѣ en una sentencia bastante reelaborada sobre el vivir agradablemente en las distintas recensiones eslavas, si puede tratarse de una traducción, lo que es cuestionable: Sr 116, G, Spc 105, Spc Sem 104, S y P). En cuanto al superlativo griego ἡδιστον se transforma en un grado positivo eslavo сладо в проverbs sobre la gozada de controlar los bienes personales, como en Sr 130 y G. De nuevo los traductores eslavos moderan a través de mecanismos gramaticales incluso, ya no meramente léxicos.

Otra propiedad que caracteriza a los lexemas сласть, сладость constituye la de intervenir en calidad de núcleos semánticos y temáticos del proverbio (el placer inconveniente, como en Sr 133, H, G, Spc 112, Spc Sem 111, S y P, el placer nimio o cuantioso según recensiones que anida en los males, como en Sr 95, G, Spc 91, Spc Sem 90, el placer agri dulce de la

agricultura, reelaborada por los esclavos en la poca o la breve actividad, donde además se responde con la alternancia léxica habitual *сладеть - сладость* al griego *γλυκύ*). En todo caso, sí parece que el placer evaluativo (*сладко, блажено есть*) entraña quizás una vertiente más espiritual de lo placentero, frente al caso del placer como núcleo temático (*сладеть, сладость*), donde atisbamos con más fuerza una carga material o corpórea o mundana del placer, que obedece tal vez al patrón ideológico de la educación cristiana o monástica.

El placer como fin en sí se diaboliza, pero como medio de aproximación a circunstancias loables o deseables en la vida del cristiano bien instruido (así el siervo que sirve a dueños dichosos, como en H, G, Spc 153, Spc Sem 156, S y P, o la dicha del amigo noble, como en H y G para el griego 471, o el padre que razona en lugar de encolerizarse, como en Sr 125, G, Spc 110, Spc Sem 109, S y P), se espiritualiza y se tolera (así también ocurre en la fatiga agradable con gloria de los ejemplos Sr 321, G, Spc 228, Spc Sem 231, para la que sólo hay reconstrucción griega, o en el placer de ver a afortunados justos, como en Sr 134 y G, o en el deleite de la suma de bondad e inteligencia como en Sr 394, G, Spc 281, Spc Sem 284, S y P o en el gozo de la gratitud en el momento oportuno, como en Sr 392, H y G). Los versos grecobizantinos no resultan muy disímiles de los esclavos en esta modalidad dual de la utilización de los términos que refieren la esfera del placer. La diferencia estriba una vez más en la filtración notable de pervivencias paganas por parte del traductor eslavo. Se puede concluir esta sección con una sentencia platónica copiada en *Melissa* (Semenov 1968: 284), que se reafirma en la dulzura de la práctica de la verdad en tanto que pensamiento permeado por el monje cristiano: Es agradable escuchar (servir a) la verdad, decir la verdad es mejor que escucharla (*Сладко слышати правды, гл҃ати же право л҃уче, неже слышати*).

Para una comprensión más certera y sintética de la conceptualización del placer en el monje menandro eslavo, aludimos a las palabras de Gerhard Kittel (1976 II: 925):

Happiness and enjoyment have always been a goal of human desire and striving, whether in the noble form of Socratic *eudaimonia* or the cruder form of heretical tryfh. The New Testament, too, can speak of joy as the final and supreme thing both in this life and the next. But New Testament joy shares in the transvaluation of all concepts and values and thus comes to have in this world a paradoxical content.

En opinión del investigador (*ibid.*), no se trata de los placeres multiformes, como en 1 Timoteo 3:3 (“ni bebedor ni violento, sino moderado, enemigo de pendencias, desprendido del dinero”, *Biblia de Jerusalén* 2009; en ruso se lee: не пьяница, не бийца, не сварлив, не корыстолюбив, но тих, миролюбив, не сребролюбив, *Texto Sinodal* 1876), sino de las tentaciones versátiles como los males que engendran placer en el Menandro eslavo, para

las que hay una contrapartida a 2 Pedro 2:13 (ya citado en esta sección, página 632), en Santiago 1:2: “Hermanos míos, sentíos realmente dichosos cuando os veáis rodeados por toda clase de pruebas,” (*Biblia de Jerusalén* 2009), en la lectura rusa: С великою радостью принимайте, братия мои, когда впадаете в различные искушения (*Texto Sinodal* 1876), como por ejemplo la fatiga agradable con gloria menandrea o las dulzuras de la recolección agrícola. El sufrimiento y el martirio en el seguimiento de Cristo y en el compañerismo con Él se vuelven bendición suprema para el discípulo, o para el escriba menandreo esclavo, ya que las pruebas se constituyen en una vía hacia el fin, y hacia la gratitud eterna en la que no hay más paradoja (a la que podría tender un puente el proverbio menandreo sobre lo placentero de la gratitud en el momento oportuno).

No obstante, Kittel (1976 IV: 368) recuerda que la bendición del Nuevo Testamento contiene a menudo paradojas sagradas como en 1 Pedro 3:14: “En cualquier caso, aunque sufrierais a causa de la justicia, dichosos vosotros. *No les tengáis ningún miedo ni os turbéis.*” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo con el ruso ofrece: Но если и страдаете за правду, то вы блаженны; а страха их не бойтесь и не смущайтесь. (*Texto Sinodal* 1876). De esta forma, también en Lucas, como en parte de la tradición proverbial menandrea, las bendiciones se destinan a los píos (los siervos dichosos bajo los amos dichosos), como los humildes y oprimidos (el amigo noble, el hijo atento con su padre), o los que se encuentran llenos de nostalgia, como en Lucas 6:21: “Bienaventurados los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados. Bienaventurados los que lloráis ahora, porque reiréis.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa aporta: Блаженны алчущие ныне, ибо насытитесь. Блаженны плачущие ныне, ибо воссмеетесь. (*Texto Sinodal* 1876). En cuanto al rico egoísta o impenitente (el contrario al hacendado menandreo con posesión e inteligencia) o el orgulloso, se constituyen como antítesis de los modelos de piedad: Lucas 18:9: “Dijo la siguiente parábola a algunos que se tenían por justos y despreciaban a los demás”, *Biblia de Jerusalén* 2009 (se introduce la parábola del fariseo y del recaudador de impuestos, que en ruso empieza así: Сказал также к некоторым, которые уверены были о себе, что они праведны, и уничижали других, следующую притчу:, *Texto Sinodal* 1876).

Las bendiciones en Mateo se vuelven también hacia a aquellos que Lucas había bautizado bajo una mente común que corresponde en contenido con la Ley más elevada del Reino de Dios (Kittel 1976 IV: 368), donde subsiste un contraste con la actitud del justo entre los judíos. Lo que tiene validez ante la divinidad estriba en la simple piedad, como se manifiesta en Mateo 25:31-34: “Cuando el hijo del hombre venga en su gloria, acompañado de todos sus ángeles, se sentará en su trono glorioso. Entonces serán congregadas delante de él todas las naciones, y él irá separando a unos de otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos. Pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda. Entonces dirá el Rey a los de su derecha: ‘Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo’” (*Biblia de Jerusalén*

2009); el cotejo con el ruso aporta: Когда же приидет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей, и соберутся пред Ним все народы; и разделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов-- по левую. Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира: (*Texto Sinodal* 1876).

Como en los monjes menandreos eslavos, se trata, más que del frío conocimiento de la ley, de la pureza de corazón, y más que de la pureza externa del ser justo, de la buena disposición no egoísta para asistir la causa de la paz (como el amigo bueno o el hijo orante que nos bendicen). Así pues, la bendición gnómica se extiende al que encuentra recompensa divina por la vigilancia u observación firme (el que cuida de su hacienda, por ejemplo, y la reparte adecuadamente), por la fidelidad (en la amistad), o por el cumplimiento general de los requisitos cristianos (como la huída del placer que después causa daño); así se refleja en Juan 13:17: “Sabiendo esto, dichosos seréis si lo cumplís.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa reza: Если это знаете, блаженны вы, когда исполняете. (*Texto Sinodal* 1876).

George Fedotov (1966 II: 101) rescata bendiciones expresas del *Izmaragd* con respecto al comedido en la bebida; el que bebe vino es bendito, lo que, como asegura el historiador ruso no podría ser de otra forma en una Iglesia católica cuyas raíces brotan en el mundo Mediterráneo, donde el vino se considera una fuerza nutricia y un símbolo religioso. La norma se fija en las *Pandectas de Antioquía*, donde se registran las siguientes bendiciones:

‘Benditos son los que beben con sabiduría, no pensando en beber hasta un punto de ebriedad. Hesiquio dijo que puede beber el que puede esconder la borrachera en su estómago y retener las palabras estúpidas en su lengua. Pero si un loco está borracho y no fornicar, incluso los muertos deben sorprenderse... Bendita el agua que no confunde la mente y benditos los hombres que la beben’.

Así las cosas se bendice lo regulado por los cánones cristianos: el consumo responsable de alcohol y el agua, en conexión con el simbolismo de ambos en la cristiandad.

El mismo Fedotov (1966 II: 280) refiere la importancia de las bendiciones en tanto que ejercicio de compasión, el lado conmisericordioso y de limosna de la beatitud, en el marco de la vida del santo asceta Nilo del Sora, quien solía referir las palabras de otros santos cristianos con respecto a la piedad:

‘The alms of monks to help their brother with a word during his time of need and to relieve his sorrow with spiritual discourse, but even this is for those who are able. For the beginners to suffer sorrow, a

wrong or a blame from a brother is spiritual alms and this is higher than bodily alms, as the soul is higher than the body', says Saint Dorothy. If some wanderer comes we must give him comfort according to our power and, after that, if he is still in need, give him the blessing of bread and let him go.

“La reflexión es ella sola remedio contra el dolor.”

Menandro (siglo IV a.C.)

Dolor

La palabra favorita del traductor eslavo para trasladar el griego λυπη, “pena, dolor, tristeza”, “gravedad triste”, “sufrimiento”, “angustia, aflicción, fatiga, miseria, peligro”, es el término antiguo eslavo печаль, “martirio, sufrimiento, tormento”, “pena, tristeza”, “preocupación”. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.), el sustantivo λύπη se define como: *pain of body, -pain of mind, grief*. Constituyen denotaciones del dolor de cuerpo, del dolor de alma, o de la pena. En el corpus de las sentencias eslavas de Menandro, λύπη aparece en colocaciones semánticas con nombres como vida, enfermedad, amistad y palabra. Se atestigua también en la antología proverbial el adjetivo antónimo ἄλυπος, “indoloro”. En DGE (s.u.) esta forma adjetival se atestigua en los sentidos activo: de personas o de la vida, “libre de preocupaciones o sufrimientos, sin dolor, sin penas”, -filosófico, “inaccesible al sufrimiento de los sabios estoicos”, y pasivo: de cosas y abstracciones, “no doloroso, indoloro, no penoso de tratamientos”, -de personas, “no dañino, inofensivo, sin malicia, incapaz de hacer daño, benéfico”, “simple, corto, tonto”. Además se añade el uso adverbial en -ως: “sin dolor, sin sufrimiento, sin penas”, “sin hacer daño, en forma inofensiva”.

Otra voz frecuente en la compilación objeto de nuestro estudio, es la forma verbal λυπεῖν, “sufrir, estar penando o en dolor”. El griego λυπεῖω en Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.) se traduce al inglés como: *grief, vex, whether in body or mind, -cause pain or grief*. Se trata de las nociones castellanas de “doler, vejar”, tanto anímica como corporalmente, “causar dolor o pena”. Por su parte en Frederick W. Danker (2009: s.u.) la verbalidad λυπεῖω se define como: *be engaged in grief, -cause grief, sorrow, -experience distress, -with focus on inward aspect to sorrow, be distressed, be in grief*.

Gerhard Kittel (1976 IV: 314) menciona que la filosofía griega trata el problema de λύπη sólo indirectamente en relación con ἡδονή. El autor cita a Gadamer para constatar la imbricación obligada del placer y del dolor: *Hedone and Lupe are the basic modes of awareness of existence, since they are the ways in which existence understands itself in terms of the world* (“Placer y Dolor son los modos básicos de conciencia de la existencia, puesto que son las formas en que la existencia se entiende a sí misma en términos del mundo”). Sin embargo, en el Antiguo Testamento y en el judaísmo se ve plenamente el fenómeno del dolor y de la pena en Salmos,

Lamentaciones y Job. En cuanto al Nuevo Testamento (las escrituras cristianas primitivas), el contraste griego entre ἡδονή y λύπη no se encuentra, ya que ἡδονή se utiliza no como la emoción de la alegría, sino como un término ético para el deseo del mundo (1976 IV: 319).

La pena y el dolor se distinguen del universo semántico representado por la desgracia y la desdicha (ἀτυχία), aunque también entran en contacto con él de alguna manera. Hay entonces dos términos en concurrencia para la expresión del dolor en los proverbios traducidos (adaptados o sustituidos): печаль y бѣда. El elemento de la incidencia del hombre en la génesis del dolor, печаль, difiere de la componenda de intervención divina o de participación humana en grado menor que caracterizan al campo léxico de бѣда, “desgracia, infortunio”. En la pena o el dolor implicados por печаль los seres humanos pueden poner los medios necesarios para huirlos o atenuarlos, por medio de la reflexión, la voluntad, la destreza o las palabras. El factor de la voluntad carece de tanta influencia en el dominio semántico expresado por бѣда, que debe ser sufrida o padecida con ayuda de instrumentos distintos, como la compasión, la solidaridad, la aceptación o la tolerancia. El matiz divisorio entre печаль y бѣда puede comprenderse muy bien si recalamos en el hecho de que ninguno de los proverbios menandreos grecoeslavos apremia a librarse de la desgracia, sino que pervive una llamada en ellos a experimentarla a través de la fe; a su vez, los aforismos destinados al dolor y a la pena exhortan con claridad a la erradicación de estos pesares. El infortunio cobra un cariz más intemporal, frente a la interinidad de la pena. La desdicha se ve más afectada por la inevitabilidad, la predeterminación, aunque el dolor también puede revestirse con la cualidad de lo inevitable en grados distintos.

Varvara P. Adrianova Perec (1972: 1-68, y 1974: 1-29) estudia en profundidad las reflexiones vitales que producen los refraneros religiosos y populares sobre el dolor en el seno de la literatura didáctica antiguo rusa. En lo tocante al sufrimiento, la investigadora se apercibe de que la alegría y la pena en las muestras fraseológicas examinadas, caminan juntas, se intercambian. La autora se percató de cómo se aconseja la sensatez al encajar ambos sentimientos (experiencias o fuentes de enseñanza ética); en la redacción rusa del texto de florilegios reunidos *Pčela* (compilada por Rozanov en 1904, y extraída de Varvara P. Adrianova Perec 1972: 36), se juntan proverbios como el consejo de Alejandro: “Sé comedido en la fama, y también sabio en la pena” (Смерен буди при славе, а при печали мудр). De modo semejante, en recensiones distintas de *Pčela* y en boca de Gregorio de Nacianzo (*ibid.*), se afirma la mitigación de las penas y la capacidad de enseñanza de las alegrías: “No hay pena sin consuelo, ni alegría sin enseñanza” (Ни печаль без утешения, ни радость без показания). La tónica extendida estriba en la moderación y la racionalidad en ambas emociones, en la admisión de su coexistencia natural, en virtud del compañerismo de los dos sentimientos por cuanto que fugaces.

Por esta transitoriedad de lo terrenal, cabe un proverbio como el número 3, donde se exalta la ausencia de pesimismo y se llama al ser

humano a erradicar el dolor de su vida, en una especie de anticipación del vitalismo. Los traductores eslavos preservan la ideología griega con un grado de literalidad elevado en algunos de los manuscritos. El mantenimiento del ideario griego entra en relación con la circunstancia de que en los aforismos incorporados a la *Slavia Orthodoxa* a partir de Bizancio se reconoce la imperancia del dolor, al que no se puede escapar, si bien se insiste en la necesidad de no entregarse a la pena, de no hundirse en la amargura. El abandono a los desconsuelos carece de sentido en el entorno cristiano, porque la subsistencia de las emociones se halla marcada por lo temporal. Esto explica que muchos refranes del repertorio aforístico traducido y folklórico recuerden el tiempo limitado de las tristuras y de las alegrías: “No hay alegría eterna, ni pena ilimitada”, Ни радость вечна, ни печаль бесконечна (en compilación de Pavel Simoni, según Varvara P. Adrianova Percec 1972: 36). De manera parecida, percibimos la yuxtaposición de las turbaciones terrenales de corto alcance, en el “Discurso de un padre a su hijo”, conocido a través del *Izbornik de 1076*: “No quieras alegrarte en este mundo; todas las alegrías mundanas acaban en llanto...”, Не въсхошти веселовать ся в мире семъ: все бо веселие света сего с плачьми коньчавается (Percec 1972: 35):

Αεὶ τὸ λυποῦν ἐκδίωκε τοῦ βίου. (3)

Destierra de tu vida siempre el dolor.

Присно печальное ѡтгонѣи ѡт(ъ) своѣѣ жизни. (Sr 3)

прно печалнаа ѡгонан ѡ своѣа жизни. (H)

прно печалнаа ѡгонан ѡ своѣа жизни. (G)

вси прнемлемъ печаль ѡ своѣа жизни ÷ (Spc 4)

вси прнемлемъ печаль ѡ своѣа жизни (Spc Sem 4)

вси прнемлемъ печаль ѡ своѣа жизни (S)

вси прнемлемъ печаль въздвиженни жизни (P)

Los manuscritos eslavos Sr, H y G parecen bastante similares al original griego; el adjetivo sustantivado singular neutro печальное, “doloroso” se sitúa más cerca del nombre verbal griego singular y neutro τὸ λυποῦν, “el dolerse”, que el adjetivo plural neutro печалнаа, “las cosas dolorosas/tristes”, en H o G, o el sustantivo femenino singular печаль, “el dolor, la tristeza”, de los manuscritos menores. El imperativo ἐκδίωκε, “destierra”, viene traducido en el diccionario grecoinglés de Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*) como: *chase away*; *banish*. En H y G encontramos el imperativo ѡгонан, “saca”; el aspecto imperfectivo resulta el esperable, ya que el verbo eslavo ocurre en compañía del adverbio присно, “siempre”. La forma ѡтгонѣи de Sr, que es un aspecto perfectivo, se

nos antoja extraña, porque **прине** implica una acción constante o un estado ajeno al significado que otorga el perfectivo¹.

Como sucede con frecuencia en el marco de nuestras sentencias, los manuscritos menores Spc, Spc Sem, S y P, que reflejan con claridad una fuente única, reelaboran el proverbio desde el punto de vista ideológico. Asistimos a una sustitución de la perspectiva menandrea más que nada hedonística de que el dolor puede eliminarse, por una visión cristiana de que el dolor en la vida terrenal resulta inevitable. Los traductores eligen el verbo **примлемъ**, “recibir”, para presentar al sujeto como receptor pasivo del dolor, más que el eliminador activo de las cosas que originan esa aflicción. Utilizan la primera persona del plural y el pronombre **кѣи** para indicar que el sufrimiento afecta a todo aquel que habita esta tierra. Al mismo tiempo, reemplazan el adverbio **прине** porque resultaría redundante si ya contamos con “todos”; además, esta palabra se predica normalmente de lo eterno y de lo divino, de modo que habría sido percibida como menos apropiada para una instrucción práctica para el aquí y el ahora. La moralización del traductor también conduce a la sustitución de los adjetivos substantivados **печальное - печальнаа** por el nombre **печаль**; al utilizar el nombre, el copista se centra directamente en el estado concreto, es decir, la emoción más que sus causas indeterminadas (las cosas que causan entristecimiento). Esto se compagina con el uso de la primera persona del plural como estrategia para expresar que el sufrimiento existe como una parte inevitable de la vida de cada persona. La traducción que se refleja en Spc, Spc Sem, S y P recuerda a otras sentencias de los textos bíblicos o evangélicos e incluso de la antología en análisis².

Resulta posible rastrear una identificación cristiana del contenido en el hecho de que el manuscrito P reemplaza **ѿ ꙗкоѣа**, “de uno mismo”, por **воздвнженнн**, “elevación”. Así, el escriba puede estar expresando un sentimiento monástico del tipo de: “Nosotros abrazaremos (abracemos) el dolor de las elevaciones de la vida”, o, asumiendo que la secuencia **кк-**podría haber sido simplificada en **к-**, de manera que obtuviésemos: “... en la elevación de la vida”. Las nociones de la “elevación” o “las elevaciones” de la vida quizás tienen que ver con los sacrificios, las purificaciones y las

¹ Anotamos en la sección destinada a la fortuna las excepciones donde los testimonios de ascendencia rusa no tienden al perfectivo, en la página 347, al pie.

² Cf. San Pablo en la Segunda Epístola a los Corintios 2:1: “En mi interior tomé la decisión de no volver a visitaros, si eso había de causaros tristeza” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la lectura rusa ofrece: *Итак я рассудил сам в себе не приходить к вам опять с огорчением*. (*Texto Sinodal* 1876); cf. Proverbios 10:22: “La bendición de Yahvé enriquece y nada le añade fatiga” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el versículo ruso escribe: *Благословение Господне-- оно обогащает и печали с собою не приносит*. (*Texto Sinodal* 1876). Se ve muy claramente este tipo contenido en las sentencias menandreas Sr 195 y G, traducciones del griego 444, en las páginas 692-693 de esta misma sección.

mortificaciones de la carne. Existe también la posibilidad de que, durante el proceso de transmisión textual, una formación eslava similar a *вздръжаніе*, “abstinencia”, se reinterprete como *вздвиженіе*, “elevación”.

La lectura conservada en los manuscritos menores puede ponerse en relación con ciertos ideales de la conducta cristiana sobre los niveles de ascetismo requeridos por los preceptos morales ortodoxos. En la compilación didáctica religiosa del *Izmaragd*, Varvara P. Adrianova Perec (1974: 21) estudia en detalle las prescripciones patrísticas sobre el ayuno. Textos aparecidos en tal miscelánea, como “Enseñanza de San Juan Crisóstomo sobre el ayuno” o “Palabra de nuestro Santo Padre Basilio de Cesarea sobre el santo ayuno”, otorgan al ayuno la significación de la elevación espiritual, que facilita juicios críticos sobre las diversiones mundanas. Por la huella de estas creencias, los traductores eslavos de los manuscritos Spc, Spc Sem, S y P se equivocan al leer en la eliminación de la congoja el contenido contrario de inclusión del desplacer como parte de un sacrificio de fe cristiana o de una virtud de misticismo asceta.

En suma y como anticipábamos, las traducciones eslavas de todas las procedencias recogen este ímpetu griego positivo desde la motivación posible de la esperanza, como se refleja en otras misceláneas de florilegios, a saber: *Pčela*, en palabras atribuidas a Gregorio de Nacianzo: “No te apartes de la gloria en la pena, ni te enorgullezcas en la gloria”, Не при печали отчаися славы, ни при славе гордися (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 35-36). Al padre de la Iglesia (*ibid.*) le interesa la prefiguración de dos facetas distintas de la gloria: la celestial y la mundana. Notamos en sus advertencias una llamada a la confianza en la alegría eterna (gloriosa), en combinación con una urgencia a la moderación sentimental (vanagloria) terrena. Al instar a la extirpación del quebranto mundanal, el Menandro proverbial grecoeslavo entronca con la idea desprendida de la literatura edificante en torno carácter efímero de la emoción humana y de la experimentación de la alegría terrenal como mero espejo del júbilo eterno en la gloria divina.

Como recuerda Kittel (1976 IV: 318), sólo en la parte de la literatura sapiencial del Antiguo Testamento aparece el dolor como tema de reflexión teórica, a través de la prudencia secular de la sabiduría, donde la angustia y el apuro sí se consideran como tales. El autor habla de la corriente del judaísmo helenista, la que imbrica penas y felicidades. Pero matiza que el consejo de la literatura de los proverbios se intuye diferente: este tipo de creación advierte contra la rendición a la aflicción, en lo que el proverbio menandro recién analizado se convierte en su igual, como se advierte en Eclesiastés 3:21: “¿Quién sabe si el aliento de vida de los humanos asciende hacia arriba y si el aliento de vida de la bestia desciende hacia abajo, a la tierra? (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa expresa: Кто знает: дух сынов человеческих восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю? Итак увидел я, что нет ничего лучше, как наслаждаться человеку делами своими: потому что это-- доля его; ибо кто приведет его посмотреть на то, что будет после него? (*Texto Sinodal* 1876). Se trata en definitiva del viejo deber de ser felices.

El proverbio griego 439 expresa otro tipo de elevación o éxtasis: el poder de los pensamientos lógicos o reflexivos en la curación del dolor. La racionalización de las emociones comporta el autocontrol que se le exige al buen cristiano en la moral ortodoxa también, de ahí que nos encontremos ante una traducción bastante ajustada al texto griego, sin especiales arreglos lingüísticos o de ideología. La pena inevitable se piensa para superarse o transformarse en evitable, ya que se trata de una emoción efímera vinculada con lo puntual. El remedio o el fármaco en su vertiente física evocan la comparación del desconsuelo con entidades tangibles de la naturaleza que corroen o desgastan. Con ello se insinúa quizás la capacidad curativa de lo racional en contextos inesperados que pueden ser también indómitos o salvajes, irracionales. Los proverbios salomónicos que se traducen en *Pčela* (Varvara P. Adrianova Percec 1974: 36) aluden a la naturaleza corrosiva de la agonía emparentado con animales mordientes: “Como la polilla muerde y (como) la termita en la madera, así también la pena derrota el corazón a los hombres” (Яко моль ризе и червь древу, тако и печаль мужеви пакостить сердцю). El refranero popular también equipara el tósigo con una criatura exterminadora de los elementos naturales. De ahí que los eruditos bizantinos y los traductores eslavos de Menandro se ocupen de la reflexión, la sensatez o el racionalismo como fármacos paliativos de un padecimiento que quizás prefiguran destructivo al estilo de las inclemencias naturales o las enfermedades:

Λογισμός ἐστὶ φάρμακον λυπῆς μόνος. (439)

La reflexión es ella sola remedio contra el dolor.

Польза есть печаль мышление тѣчню. (Sr 194)

И полза печали смыслъ. (H)

пѡлза ѣтъ печѡли смѣслъ. (G)

Una de las cuestiones de traducción dignas de comentar aquí radica en el reflejo del griego λογισμός, “cálculo, cómputo”, “consideración, razonamiento, reflexión”, como мышление - смыслъ, “razón, sentido”. Si consultamos otras traducciones, como la edición antiguo rusa de la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), encontramos que λογισμος puede traducirse con una amplia gama de palabras que incluyen la raíz –мысл-, por ejemplo, домысль-домышление, “comprensión, entendimiento”, замысль-замышление, “pensamiento”, мысль, “pensamiento, determinación/medida, opinión”, помысль –помышление, “pensamiento, idea”, промысль, “ocupación”, разоумъ, “razón”, размышление, “duda, reflexión”, съмысль, “sentido, razón”.

En Ralja M. Cejtin (1999: s.u.), el término смыслъ se emplea en distintos sentidos: (1). разум, рассудок, ум, (2). Замысел, намерение, помысел, uso este último que se corresponde con el griego λογισμός, tal y como refiere la autora. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), λογισμος se describe como: *counting, calculation, -without reference to*

number, calculation, reasoning, -reason, argument, -reasoning power. En efecto, el proverbio grecoeslavo refiere las acepciones de la razón o el argumento, en conexión con el poder razonador. La voz eslava **ѣмьшлєннє** puede traducir conceptos griegos similares en la semántica: **αγχινοια**, “inteligencia, ingenio, agudeza”, “sagacidad, astucia, perspicacia”, **φρονησις**, “propósito, intención”, “elevación mental, en sentido negativo, presuntuosidad”, “reflexividad, buen sentido, inteligencia práctica, prudencia”, **συλλογισμος**, “cálculo completo”, “silogismo” (Liddell y Scott 2007: *s.u.*). En Ralja M. Cejtlin (1999: *s.u.*) no está atestiguado el sustantivo **ѣмьшлєннє**, pero sí el verbo **ѣмьшлєти**, “pensar, razonar, reflexionar, considerar, juzgar”, para el que la lexicógrafa no da equivalente griego, aunque lo define con los rusos: думать, рассуждать, размышлять.

La alternancia entre **ѣмьшлєннє** en Sr y **ѣмьшлє** en los manuscritos de adscripción rusa puede ser quizás recensional. De acuerdo con Tatjana Slavova³ resulta posible trazar una división dialectal que se aplique a ciertas palabras según sean utilizadas por la escuela de traductores de Oxrid o por la de Preslav, pero la autora no atiende a una distribución posible entre las formas que nos ocupan. No obstante, somos incapaces de ubicar hasta la fecha el doblete proverbial **ѣмьшлє** - **ѣмьшлєннє** como elecciones típicas de los traductores de una u otra rama escolástica literaria de las analizadas por los estudios de antiguo búlgaro. Tampoco tras consultar estudios como el de L’vov (1966) podemos atestiguar ninguna de las voces alternas como dialectalismos. Si buscamos en el análisis del léxico antiguo eslavo firmado por Ralja M. Cejtlin (1977) no atestiguamos ni **ѣмьшлє** ni **ѣмьшлєннє** como términos objeto del estudio del grueso léxico antiguo eslavo.

En el diccionario de frecuencias (Cejtlin 1999: *s.u.*) sólo aparece **ѣмьшлє** con un rango de ocurrencia de 13 en Evx., Kloc., Supr. En Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*) no se contemplan las frecuencias, pero quizás podamos apuntar algún matiz de significado entre **ѣмьшлє** (“pensamiento, idea”) y **ѣмьшлєннє** (“razón, juicio, raciocinio, inteligencia”, “prudencia”, “comprensión, entendimiento”, “presunción”, “cálculo, computación”). Así las cosas, la última forma cubre un espectro mayor de significados en antiguo ruso, si bien somos incapaces de presuponer más allá de una especificación léxica por parte de la vertiente rusa.

En Jozef Kurz (1997: *s.u.*) se atestiguan sendas formas **ѣмьшлє** en los sentidos de “razón, intelecto”, “prudencia, sabiduría”, “intelecto, sentido, cognición”, “mente, alma”, “consejo”, “sentido, propósito”, en multitud de códices antiguo eslavos de procedencias miles: Euch., Fris., Cloz., Supr., Christ., Slepč., Šiš., Parim., Tun., Const., Meth., Nom., Venc., y la forma **ѣмьшлєннє**, que esta vez cuenta con un ámbito léxico mucho más restringido (contrariamente a lo que sucedía en Sreznevskij 1989: *s.u.*): “mente, intención, cognición”, y se da en un número menor de testimonios: Christ., Slepč., Šiš., Parim., VencNik., Bes.

³ Cf. Tatjana Slavova (1989: 15-129)

Al margen de los asuntos dialectales, el sentido griego original, que expresa la utilidad de la reflexión para superar el ahogo, está bien preservado en todas las versiones eslavas. La única diferencia leve puede hallarse en la traducción del griego φάρμακον, “remedio, medicina”, con el eslavo польза, “provecho, utilidad, beneficio”. El griego φάρμακον denota “remedio”, y además se afilia como norma a la medicina, mientras que la voz eslava польза significa “utilidad” en general y tiende a traducir lexemas griegos también genéricos: απαλλαγή, “liberación, alivio, cesión, puesta en libertad”, “supresión, eliminación”, “divorcio”, “escape, partida” (a partir de la voz pasiva), οφέλος, “ventaja, ayuda, beneficio, usanza”, ωφελεια, “ayuda, asistencia, socorro, cooperación”, “provecho, ventaja, ganancia”. Si consultamos φάρμακον, “remedio, medicina”, en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), advertimos que se traduce con los términos específicos: бaлoвъcтвo- бaльcтвo, “medicamento, cura”, врачъвa, “terapia, sanación, curación”, зeлиѣ, “hierbas (medicinales)”, oтpaвa, oтpaвѣ, “revulsivo”. En este conjunto de lexemas definidos por los intérpretes eslavos del *Amartolos* griego (*ibid.*), se puede sentir con claridad un matiz médico. Los traductores eslavos de Menandro parecen evitar esta tonalidad médica mediante una generalización, tal y como proceden en otras ocasiones a lo largo del corpus⁴. En todo caso, la utilidad y la curación se vuelven conceptos hermanados en el pensamiento eslavo.

La imbricación entre el provecho y el restablecimiento terapéutico explica que estudiosos de medievalidad eslava como Vladimir Viktorovič Kolesov (2004: 202-207) dediquen un epígrafe a la interrelación de las palabras antiguo rusas легкость y польза, que se incluye dentro del capítulo consagrado a la “utilidad de la acción, beneficio de la obra” (польза дела). El autor destaca cómo en el siglo XIII ya aparecen usos de польза en el sentido habitual de “ventaja práctica, interés leve”. Poco a poco la raíz medieval admite nuevos significados que la enriquecen, y pasa a expresar también una ayuda facilitadora que alivia y aligera las “acciones” (дела), y que conlleva al final el sentido de la ventaja (ruso выгода). Al respecto, Kolesov dibuja la línea evolutiva del concepto de польза: “fácil” > “alivio” > “ayuda” > “ventaja”.

Las evoluciones semánticas descritas aquí nos conducen a notar también que en los manuscritos H y G, el proverbio eslavo sobre el raciocinio como cura de la aflicción, se halla unido a otro verso similar desde los puntos de vista sintáctico y semántico; esta vez польза, “beneficio, utilidad”, se pone en paralelo con el término заветъѣ,

⁴ Nos remitimos aquí al uso de польза para la traducción de φάρμακον en instancias de las que también nos ocupamos en esta sección, como pore ejemplo en Sr 291, H y G; Sr 377, H, G, Spc 265, Spc Sem 268.

"refugio"⁵. Quizás los traductores conjuntan estas sentencias (la precedente y la que ahora presentamos) para subrayar con una metáfora que el pensamiento adecuado sana y protege en la pobreza y en la angustia, con el apoyo de la destreza, la técnica o la racionalidad. La miseria, en antiguo eslavo *нищета*, se convierte en la elección del traductor para el trasvase del campo semántico griego de la desdicha o el infortunio⁶. La voz eslava *бѣда*, "desgracia", bien puede ser del mismo modo equivalente del griego *ἀτυχίας*, "infortunio". Con la elección de *нищета*, los traductores eslavos iluminan una de las facetas del infortunio, que en las traducciones eslavas H y G contrasta con otra de las caras de la desgracia, a saber, *печаль*, "pena, dolor". La indigencia en unión con el amparo y la razón puede evocar también el ideario cristiano que permea en obras como el *Izmaragd* o el *Domostroj* (Adrianova Perec 1972 y 1974, Vladimir V. Kolesov 2004) donde la sensatez o la justicia se albergan en la donación de limosnas y en la protección del ofendido:

Λιμὴν ἀτυχίας ἐστὶν ἀνθρώποις τέχνη. (430)

La destreza es para los hombres un refugio en el infortunio.

Завѣтрѣе ꙗсть нищета ѿумѣннѣе тѣчню. (Sr 193)

Завѣтрѣе ꙗсть нищета ѿмъ ꙗ полза печали смысла. (H)

Завѣтрѣе ꙗсть нищета ѿмъ полза ꙗсть печали смысла. (G)

La primera parte de la sentencia compuesta en H y G, o la máxima entera en Sr, traducen el proverbio griego 430. Las únicas diferencias leves con la fuente griega residen en que el genitivo *ἀτυχίας*, "del infortunio", se transforma en un dativo, probablemente en virtud de un paralelismo, y la palabra *ἀνθρώποις*, "para los seres humanos", no se traduce porque se asume. De todos modos, la contigüidad de estos dos versos puede resultar también una suerte de problema de fragmentación textual, ya que estos aforismos se encuentran en proximidad, sea numérica por su progresión en el texto, sea temática por su exploración de la inopia, el dolor y la desgracia. En cuanto al término *печаль*, "tristeza, pena, dolor", que traduce al griego 439, podemos sostener que se emplea en el sentido de la congoja o de la tristeza como los estudia Vladimir V. Kolesov (2004: 77). El autor examina los textos medievales antiguo rusos y juzga que *печаль* constituye uno de los elementos semánticos contenidos en la desdicha, *бѣда*, "desgracia, miseria". La desgracia conlleva un cúmulo de palabras relacionadas desde el punto de vista léxico semántico: *грусть*, "tristeza", *мука*, "tortura, suplicio, tormento", la proverbial menandrea *печаль*, "tristeza, aflicción" *плач*,

⁵ La metáfora del puerto como refugio se convierte en la antología menandrea en un símil habitual; aparece en otra sentencia dedicada a la exploración de lo indoloro, la traducción del griego 444, que recogemos en las páginas 692-693 de esta misma sección.

⁶ V. la sección sobre la traducción del griego *τυχη* y vocablos relacionados en las páginas 375-377 de esta tesis.

“llanto”, скорбь, “daño”, тоска, “tristeza, morriña, melancolía, nostalgia” y тыга, “aflicción”.

El dolor que se expresa a través de la palabra rusa печаль tiene que ver con un cuidado o una preocupación. En la traducción eslava de los versos menandros griegos 439 y 430, notamos este tipo de pena dolorosa en conexión con su curación o con la protección para que no aflore. El saneamiento de las emociones o de los padecimientos anímicos se liga aquí a fenómenos físicos: la comparación con el barco que llega a buen puerto o con el fármaco que alivia los síntomas. De acuerdo con Vladimir V. Kolesov (2004: 76), en un origen del desarrollo de las palabras imbricadas con el dolor, los sufrimientos se entienden como una experiencia física y concreta. El autor matiza que en la antigua Rus' este entendimiento quizás desaparece. Los escribas eslavos responsables de la traslación de estos versos quizás aún dejan traslucir la huella de la originaria significación concretofísica del dolor o la pena. Reflejan una tonalidad distinta dentro de la aflicción que engloban los términos antiguo rusos бѣда y горе. Estas palabras matriz, por su sentido, pueden determinar con simultaneidad cualquier grado de un sufrimiento dado. La pena o el dolor de печаль resultan más fuertes que la tristeza y la nostalgia expresadas por los vocablos грусть o тоска, si bien le pertenecen aún al estado interactivo de los lexemas бѣда y горе.

La concepción de la pena como una entidad incluso física a ser curada, reaparece en el verso griego 440. Aquí se expresan los dolores en su forma plural y como motivos de la enfermedad. En la dialéctica de la tribulación espiritual del dolor con raíz física, el filólogo ruso Vladimir V. Kolesov (2004: 76) describe parte científica y corpórea de cada emoción: грусть, “tristeza”, es una aversión o una repugnancia, muka, “tortura, suplicio, tormento, martirio” despedaza, desgarrar, descuartiza, pesa, exprime, aprieta, ahoga, печаль aprieta, estrecha, sega, плач, “llanto”, se parece a un latigazo en el pecho, скорбь, “dolor, aflicción, pesar”, constituye una preocupación que rasca, тоска, “tristeza, morriña, melancolía”, se asemeja a una molestia que extenua y agota, y тыга, “sufrimiento, miedo”, pesa, tira del corazón. Todos los síntomas físicos del sufrimiento del alma pueden considerarse enfermedades, como las que van a ser aludidas mediante los sentenciosos νόσους, “enfermedades”, κζου y азю, “enfermedad”, en el proverbio que vamos a analizar. Las penas o dolores contenidos en los proverbiales λύπαι, “tristezas”, печаль, “tristeza”, pueden constituir en sí mismos un padecimiento físico, aunque también se prevean como causa del mismo. La imbricación de la tristeza con la enfermedad bien puede recoger la sintomatología de la pena propuesta por Kolesov (*ibid.*) y enfatizarla, como formulan a continuación los traductores eslavos de Menandro:

Λύπαι γὰρ ἀνθρώποισι τικτούσιν νοσούς. (440)

Pues las tristezas causan enfermedades a los hombres.

Печаль оумѣиеть раждати члоб(ѣ)комъ κζου. (Sr 196)

La diferencia principal con el texto griego radica en que los traductores eslavos interpolan el verbo ουμήτετ, “sabe, puede”, allí donde el griego no hace referencia a la habilidad, destreza o capacidad; este hecho puede consistir en un tipo de clarificación (se presenta el daño como potencial más que como inevitable), o puede reflejar también la influencia de un proverbio menandro eslavo distinto o de una cita ajena de una fuente diversa. Existe otro aforismo en el entorno cercano de la antología (la traducción eslava del griego 445)⁷, con las palabras печаль y ουμήτετ, que puede interactuar de alguna forma con el monóstico presente aquí. El verso griego que nos ocupa ahora se torna interesante, ya que combina dos nombres cuasisinónimos en una sentencia. De acuerdo con Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), el griego λύπη significa *pain of body, pain of mind, grief*, mientras que el griego νόσος denota *sickness, disease, plague*, pero también *disease of mind*. Los traductores eslavos transfieren los plurales griegos λύπαι, “dolores, penares”, νοσους, “enfermedades, plagas”, con los singulares ιεζοу - азю. Al cambiar el número gramatical, los escribas se trasladan de los dolores contables físicos o mentales al concepto del dolor en sí mismo⁸.

Como sucede en otros lugares del corpus proverbial grecoeslavo de Menandro, λύπαι viene traducido como печаль o como ιεζοу - азю, un tipo concreto de enfermedad o achaque. Las traducciones de otros textos medievales eslavos, como por ejemplo la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), dan palabras diferentes para νόσος, tales como: болѣзнь, “enfermedad”, недоугъ, “incapacidad, enfermedad”, que se centran en lo físico. La palabra аза, “herida, enfermedad” como anotan Franz Miklosich (1862: s.u.) y otras fuentes⁹, puede traducir una amplia gama de voces griegas, entre las que se incluyen: ασθενεια, “debilidad, palidez”, “una enfermedad”, αρρωστια, “fragilidad, debilidad”, “enfermedad”, “mala salud”, νοσος, “enfermedad, mal”, “aflicción, mal mental”, “plaga, veneno, azote”, “daño, travesura, diablura”, παθος, “cualquier cosa que acontece a uno, sufrimiento, desgracia, calamidad”, “un estado pasivo: pasión, afección”, “incidente”; a estas entradas griegas con las que se vincula аза en Miklosich (*ibid.*) se suma la referencia latina: *morbus*. A juzgar por estas informaciones, аза puede ser específicamente una herida, no sólo un dolor general, de modo que los traductores eslavos de Menandro reinterpretan un término amplio para la enfermedad somática como un tipo particular de daño que tiene causas externas.

⁷ V. Sr 201, H, G, Spc 136, Spc Sem 134.

⁸ Nos remitimos aquí al tratamiento de la categoría de número en la sección de la tesis destinada al tiempo, en las páginas 440-441 al pie.

⁹ V. Jozef Kurz (1997: s.u.)

Mientras que el texto eslavo queda más definido desde el punto de vista léxico (aunque sea más genérico en términos de número gramatical), el sentido original del griego no se pierde. Si nos fijamos en el resto del proverbio, comprobamos también que se preserva el pensamiento griego. Como notan Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*), τίκτεται, "genera" denota *bring into the world, engender (of parents), produce (of the earth)* y, metafóricamente, *generate, engender*; de ahí que el eslavo раждати, "dar a luz", en sentido simbólico, "producir", (Izmail I. Sreznevskij 1989: *s.u.*), sea una traducción adecuada, quizás más tangible y alegórica, ya que se apoya en el campo semántico de la "madre".

El proverbio griego 445 gira en torno a la misma idea de salubridad o inmundicia, en colocaciones semánticas del griego λύπην con el universo de la palabra y de la amistad. La pena se entiende como dolor en tanto que fuente de la enfermedad que puede disfrutar de una terapia benefactora o mitigante, dentro del marco ideológico del apoyo moral. Esta sentencia se inscribe dentro de la ética ordinaria de la literatura religiosa didáctica traducida de Bizancio sobre el poder sanador de la palabra. En el cristianismo eslavo ortodoxo prevalece la razón y se encomian el estudio de los libros y la erudicción, como formas de desprenderse de los pecados y de aprender. Dentro de esta apreciación de la mente, del pensamiento y del aprendizaje, la palabra funciona como expresión del razonamiento y como juicio a las relaciones humanas. Se convierte en una ayuda a los otros o en una ofensa. Si contamos con que los estadios distintos de la pena se conciben desde la perspectiva orgánica y anatómica, la palabra, en antiguo eslavo слово, también se entiende entonces como paliativo físico:

Λύπην γὰρ εὖνους οἶδε θεραπεύειν¹⁰ λογος. (445)

Una palabra amiga sabe, en efecto, curar el dolor.

Оумѣѣть слово мѹдро печаль бречебати. (Sr 201)

мѹо слово ѡмѣѣть печаль бречебати. (H)

слово мѹо оумѣѣтъ печаль бречебати. (G)

Оумѣѣ слово мѹдро печаль бречебати :~ (Spc 136)

Оумѣѣ слово мѹдро печаль бречебати :~ (Spc Sem 134)

La voz antiguo eslava печаль se nos antoja una traducción adecuada para el griego λύπην, de modo que la acción y el efecto curativos que opera la palabra sobre el dolor se preservan en los manuscritos eslavos. La cuestión interesante en la traducción radica en que los escribas eslavos reflejan el griego εὖνους λογος, "palabra amiga" como слово мѹдро, "palabra sabia". Este hecho tiene su explicación en causas diversas: en el marco del didactismo aforístico religioso de la Edad Media, la palabra debe ser

¹⁰ οἶδεν ἰᾶσθαι es una lectura diversa encontrada en W. Meyer 414 *apud* Vatroslav Jagić (1892a: 12).

pensada antes de expresada, por un lado; hay una imbricación conceptual contenida en el término λόγος de las nociones del pensamiento, la verbalidad como expresión primera, definitiva y diferencial del raciocinio humano, por otro lado. La aplicación de la palabra (pensamiento o palabra hablada) a las emociones de dolor o pena, pero también como correctivo del enfado resulta habitual en el entorno de la literatura sapiencial eslavo ortodoxa¹¹.

En la miscelánea proverbial *Pčela* se recoge en palabras de Plutarco el dicho: “Una palabra breve destruye el enfado”, Кротъко слово разрушает гнев (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 33). Un efecto similar del verbo parco lo recogen los dichos salomónicos como: “Una lengua suave rompe los huesos” (Мягкий язык переламывает кость) o “Una respuesta breve es un revulsivo del enfado, pero una palabra ofensiva (dañina) levanta la furia”, Кроткий ответ отвращает гнев, а оскорбительное слово возбуждает ярость (Adrianova Perec 1972: 34). Podemos añadir aquí el mismo proverbio en análisis de imputación menandrea citado por la misma autora en su traducción al ruso (*ibid.*): “Sabe una palabra sabia curar el dolor” (Умеет слово мудро печаль врачевати).

La consulta de los trabajos lexicográficos concuerda con estas ideas sobre la sapiencia y la verbosidad o el laconismo, en contacto con el bien y la curación como expresiones de la amistad. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: *s.u.*), el mismo término griego εὖνους se vierte al inglés como *well disposed, kindly, friendly*. Los usos descritos por Liddell (*ibid.*) reverberan en el eslavo добромыслѣнъ, atestiguado en el sentido de “bien dispuesto, que tiene buenas intenciones” (Ruben I. Avanesov 1990: *s.u.*). En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*), el griego εὖνους, “bien dispuesta, amigable, amable”, se traduce al eslavo como: добромыслѣ, “que tiene buena disposición”, calco directo, pero también como оумьнѣ, “razonable, juicioso”, que revela ya un proceso de reinterpretación del griego original como “que tiene una mente buena”, “que es inteligente”. De aquí puede deducirse un proceso similar en los escribas menandreos eslavos, por el que analizan la “buena mente” sin más como la “mente”, pero eligen para la razón la raíz μοῦδρ-. El traductor eslavo escoge μοῦδρο, “sabio” tal vez también para perpetuar a través de la combinación léxica слоко μοῦδρο, “palabra sabia”, una ideología que le resulta familiar. Además, en opinión de Juan Antonio Álvarez-Pedrosa¹², μοῦδρο tiene una cierta connotación de “prudente” visible en las traducciones eslavas de los evangelios. En Rubén I. Avanesov (1990: *s.u.*) se ilustra el empleo eslavo de μοῦδρο en vínculo con el griego

¹¹ V. cómo funciona el concepto clave “palabra” entendido como medicinal en el grueso de la antología eslava de proverbios de Menandro en la sección destinada a la educación, en las páginas 97-98 al pie.

¹² Comunicación personal a la autora, 2009.

σπουδαῖος, “activo, animado, entusiasta”, “serio”, “bueno, excelente”, “formal, serio, grave”, con el texto menandro en análisis¹³. Además, la colocación semántica λοκο μογδρο puede designar también la educación, en griego παιδεία, fenómeno que se pone de manifiesto en la traducción de otras sentencias de la antología proverbial menandrea y que puede influir las decisiones del traductor eslavo en el momento de la elección de un equivalente apropiado al griego εὐνους λόγος¹⁴.

En cuanto al eslavo оумѣѣтъ, “sabe, puede, es capaz de”, como reflejo del griego οἶδε, “sabe”, nos parece una traducción ajustada, como confirma la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), donde la forma оумѣти se corresponde con los vocablos griegos εἶδω, “ver”, “saber”, ἐννοέω, “pensar de, tener en la mente de uno, considerar, ponderar”, “comprender”, “destinar a, pensar en”, εἰςυρίσκω, “descubrir, inventar”, “encontrar”, “ganar, asegurar” (Liddell y Scott 2007: s.u.). La potencia o la habilidad constituyen nociones contenidas en esta tríada de verbos griegos, que el traductor eslavo sabe transmitir mediante su escogimiento de оумѣѣтъ.

El proverbio griego 530 combina de nuevo el dolor o la pena con la enfermedad, desde una perspectiva matizada, no obstante, que viene a ilustrar el cambio apuntado por Vladimir V. Kolesov (2004: 76) en la relación intrínseca entre las palabras antiguo rusas conminadas a la expresión de la aflicción y en su jerarquía, que venimos analizando en esta sección (грусть, “tristeza”, мука, “tortura, suplicio, tormento”, la también sentenciosa menandrea печаль, “tristeza, aflicción” плач, “llanto”, скорбь, “dolor”, тоска, “tristeza, morriña, melancolía, nostalgia” y тыра, “aflicción”). Según el autor, el cambio lingüístico que afecta a estos términos comporta, por ejemplo, que el llanto no siempre se acompañe de un latigazo en el pecho, sino que las premisas del que llora lo convierten en necesario para demostrar su dolor; dicho de otro modo, ya no se trata del llanto como síntoma de la pena, sino de la lágrima en sí misma. En el proverbio del sabio Menandro eslavo, esta transformación semántica de la dialéctica de la pena, implica que la aflicción tampoco sea siempre precedida por un indicio físico. El estoicismo del que soporta la congoja y el contraste con la enfermedad en sí misma ya no como emblema (orgánico) de la pena o del dolor, llevan a reforzar esta idea de disgregación del dolor

¹³ La equivalencia griega que aporta Avanesov para el elemento “sabio”, es el griego σπουδαῖος, que se atestigua en Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.) como: *in haste, quick, -of persons, earnest, serious, -generally, of all virtuous objects or qualities, -of things, worth serious attention, weighty, -good of its kind, excellent*. La palabra puede considerarse una cualidad virtuosa o una cosa digna de atención, con peso, buena en su clase y excelente, calificativos que conectan de algún modo con el griego proverbial εὐνους.

¹⁴ V. Sr 181, H y G como traducciones del griego 401.

espiritual de la esfera física en exclusiva y su paulatina conversión en únicamente espiritual.

Las traducciones eslavas Sr 212, G y Sreznevskij *MOIDR 15c* pueden obedecer a la evolución dibujada por Kolesov (*ibid.*) en la gradación del tipo de sentimiento doloroso, desvinculado ya de lo absolutamente físico que se postula en lengua rusa: грусть > тоска > печаль > скорбь > мука (tristeza, melancolía, aflicción, daño, tormento). En nuestra opinión, estas emociones pueden considerarse todavía físicas a veces y se vuelven capaces de no incluirse siempre en una categorización tan clara, motivo por el que nos gustaría hablar más que de niveles en una escalera del dolor, de desniveles. Antes que uno de los (des)niveles (печаль) en esta escala de padecimientos espirituales, el escriba eslavo prefiere aguantar la enfermedad:

Νοσον δὲ κρεῖττον ἐστὶν ἢ λυπην φερειν. (530)

Es preferible soportar una enfermedad que una aflicción.

Їзюу кєтъ оуѣ тѣрпѣти нєжє лѣ печаль. (Sr 212)

болѣзнь оуѣ тѣрпѣти нєгли печаль. (G)¹⁵

En estos proverbios eslavos la visión original del dolor (devenido después) espiritual como (primariamente) físico se difumina un poco, puesto que los traductores eslavos quizás se proponen aquí marcar la diferencia entre la enfermedad con mucha probabilidad de índole física y la pena psíquica. El griego λύπην se traduce por la voz antiguo eslava esperada печаль. Si volvemos al escalafón semántico de la tristeza propuesto por Kolesov (2004: 77), la pena anidada en печаль cobra más fuerza que la aflicción contenida en los términos грусть y тоска. Al examinar el proverbio eslavo en análisis, sentimos que este pesar se puede ver como una preocupación que surge por el desagrado hacia el motivo que genera la dolencia, de ahí que se prefiera incluso una enfermedad a una angustia con una fuerza inabordable o a un malestar emanado de una causa inmoral. En el contexto cristiano, la congoja siempre se asocia con la paciencia y la habilidad de sufrirla: тѣрпєннє), por lo que no sorprende la utilización de тѣрпѣти como traducción del griego φερειν, que también aparece en otros textos como la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.).

En la línea del padecimiento cristiano de la tristura, печаль, se sitúa también la aceptación del infortunio o la desdicha comunes, бѣда, “desgracia, miseria”. En las compilaciones didácticoreligiosas de la época medieval eslavo ortodoxa, la paciencia se yergue como un requisito insalvable, aunque también se expresa la preferencia por la muerte antes que

¹⁵ En Sreznevskij (1989: s.u.) se atestigua la variante eslava: Їзюу ѡѣ тѣрпѣти, нєгли печаль. (*MOIDR, 15c*)

el sufrimiento de las amarguras (suponemos asimismo una vertiente psicosomática del dolor que lo vuelve más insoportable aún, porque al padecimiento corpóreo se suma el anímico). En el *Izbornik de 1076* (Varvara P. Adrianova Percec 1972: 36), se compilan sentencias que piden la muerte por encima de la amargura existencial: “Es mejor la muerte que una vida amarga” (Лучше есть съмъртъ паче живота гоька). También se alude (*ibid.*) al aforismo de Sófocles aparecido en la compilación de *Pčela*, que constituye una variante parecida al proverbio de la miscelánea del 76 sacada de Sirac (Eclesiastés): “Es mejor la muerte que continuar la vida y mejor que las dolencias que no cesan” (Луче есть смерть паче живота продълживъшася и паче болести беспредстание).

Aunque estas ideas de la inclinación a la muerte por encima de la vida dolorosa parecen contradecir la obligación moral cristiana de la defensa de la vida sufrida o penosa, resultan una proclamación de ciertos valores epicureístas, allí donde se tocan con el estoicismo, es decir, un canto a la vida moderada, en la cual el equilibrio físicopsíquico se pondere. Lejos de tratarse de una complacencia en la muerte o en la enfermedad ante el dolor o la pena, hallamos un realce de aquello que le aleja a uno de la vida, para indicar cómo padecerlo debidamente, en una onda espiritual apropiada. Estas disquisiciones pueden conducirnos al análisis del dolor en la corriente ideológica del Antiguo Testamento en Kittel (1976 IV: 318). Dios impone la complicación física y el esfuerzo del trabajo (Génesis 3:16): “A la mujer dijo: ‘Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con dolor parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia y él te dominará’” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa expresa: Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою. (*Texto Sinodal* 1876).

Desde la edad de la caída, el mundo está bajo el juicio de Dios, y este es un ὀνύς lleno de apuro y pena, pero en el momento de la salvación el dolor se desvanecerá (Isaías 35:10): “Los redimidos de Yahvé volverán, entrarán a Sión entre aclamaciones: precedidos por alegría eterna, seguidos de regocijo y alegría. ¡Adiós penas y suspiros!” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el paralelo ruso ofrece: И возвратятся избавленные Господом, придут на Сион с радостным восклицанием; и радость вечная будет над головою их; они найдут радость и веселье, а печаль и воздыхание удалятся. (*Texto Sinodal* 1876). Sin embargo, en opinión de Kittel (*ibid.*), uno no puede decir que éste sea un significado positivo del dolor. Puesto que el sufrimiento se percibe como un castigo divino, acarrea pena y lamentación. Esto ocurre sólo cuando el penar se siente, no como mero apenamiento o punición, sino como modo de instrucción divina, de manera que el sufrimiento y la aflicción se entienden como un fenómeno escatológico.

Con respecto a la traducción del nombre griego νόσος, “enfermedad”, encontramos lecturas diversas en los manuscritos eslavos: ѣзѡу (Sr) - болѣзнь (G), “enfermedad, herida, daño”. Nos parece interesante que la versión atestiguada por Izmail I. Sreznevskij en la nota al pie (1989:

s.u.) parece constituir un compromiso entre los textos Sr y G, a juzgar por el empleo de ꙗзю, igual que en Sr, y de ꙗган, "que", como en G, en lugar del ꙗже, "que", aparecido en Sr. La diferencia entre los sustantivos eslavos que designan la enfermedad no tiene carácter recensional; si ꙗзоу - ꙗзю conforman la lectura original, la sustitución por болѣзнь, se nos antoja evidentemente una ampliación semántica, quizás con vistas a evitar la connotación de "herida", que conforma el significado primario de ꙗза en el grupo eslavo meridional. Tanto las enfermedades como las heridas hallan otra vez la dimensión físicoespiritual que barajamos de continuo en esta exploración del universo léxico de la pena. Kolesov (2004: 45-50) estudia el concepto de язва junto con la noción de daño, вред. Los diccionarios etimológicos explican que las formas веред-вред expresan un "absceso" (infeccioso), mientras que la voz струпъ designa la "suciedad de la herida". Según observa el mismo autor (*ibid.*), en muchas lenguas cercanas al antiguo ruso, la suciedad de la herida se considera también el pus, incluso el veneno que modifica la piel y la vuelve ruda. La imagen interior de la herida se expresa en las palabras рана, "herida" y la también proverbial менандреа язва, "úlceras, llaga".

¿Se pueden vincular de algún modo las voces ꙗза-ꙗзоу sentenciosas con este tipo de herida propuesta por Vladimir V. Kolesov o incluso con la forma eslava del manuscrito ruso болѣзнь? El investigador (2004: 46) repara en que el término ruso рана parece venir de la antigüedad bien temprana en todas las lenguas eslavas e incluir en su sentido general la idea de "golpe, infortunio" (rusos удар, несчастье); esta conceptualización determina también las nociones posteriores de llaga, daño o perjuicio y pus. Estos fenómenos se alzan como etapas de la herida, que pueden formar parte de la enfermedad general болѣзнь o del infortunio común бѣда. El trazado evolutivo de los lexemas aludidos para la semántica de la enfermedad, y de acuerdo con los resultados de la acción que generan sería el siguiente: la herida, ruso рана, (por un golpe) nos lleva a la llaga o úlcera, ruso язва (que cierra en una cicatriz), que comporta a su vez el daño, ruso вред (que origina el absceso), para finalizar en el pus, ruso струп (que se ve en la supuración y eliminación).

De acuerdo con las formulaciones expuestas, nos atrevemos a proponer que tanto болѣзнь como бѣда pueden ser ambivalentes, es decir, constituir el principio o el fin de estas evoluciones por igual. Kolesov (2004: 47) advierte cómo en la redacción rusa del evangelio de mitad del siglo XII, en el lugar de la palabra ρана, "herida", que debía traducir al griego μαστις, "látigo", o también πληγή, "golpe, pinchazo, extracción", encontramos el término бѣда (Vladimir V. Kolesov 2004: 47, en adeudo de Vatroslav Jagić). El sentido concreto de los vocablos рана, "herida, cuchillada" y язва, "úlceras, llaga", durante la época medieval ya implicaba una cierta comprensión del infortunio o de la desdicha que viene causada por la herida (o el golpe) y que se denomina en virtud de este golpe, herida o llaga.

Con todo, en las traducciones antiguo rusas se prefieren los términos язва- язвити a los lexemas рана-ранити, según infiere Vladimir V. Kolesov (*ibid.*) de un estudio pormenorizado de los evangelios traducidos. Las palabras язва y язвити se consideran no rusas (se toman prestadas de las traducciones de la obra de Metodio elaboradas en Panonia). La elección de estos vocablos supone una concreción en el entendimiento general de la enfermedad : "algo muerde (corroe)", "algo pica (pincha)" por dentro. Pero, a diferencia de la percepción interna de la herida, Kolesov (2004: 49) refiere también un viso externo de la misma lesión: las vulneraciones que Cristo lleva en su cuerpo, y que se denominan con el vocablo язвы, convirtiéndose en símbolos del padecimiento anímico. El padecer страсть se convierte en padecimiento, страдание, si bien para que lo vean los otros son necesarias las erosiones externas, язвы. En las traducciones antiguas tempranas, el griego νόσος se traduce por "enfermedad", antiguo eslavo болѣзнь, pero también "infortunio, herida", antiguos eslavos бѣда-ѡза, "sufrimiento, martirio", y también "vicio, lesión", ruso порок, "vicio, lesión del corazón". La reciprocidad e igualdad relativas de los conceptos múltiples que refieren la enfermedad nos hace reforzar la idea de la conexión estrecha de los padecimientos físicos y espirituales en el marco cultural cristiano.

En el entorno proverbial menandro, la confluencia de sendos conceptos болѣзнь y ѡза (susceptibles de expresar corporalidad o espiritualidad), con la noción del dolor o de la pena (física o anímica por igual, en ambivalencia irresuelta), печаль, otorga actualidad a la visión antiguo eslava ortodoxa del sacrificio de toda índole (de cuerpo y alma). El aserto de la decantación por la enfermedad antes que por la pena, se aloja dentro de la simbología de la exteriorización de aquella herida (enfermedad física) que guarda el dolor interno (el aguante estoico) como manifiesto de la perpetuación del sacrificio iniciado por Cristo en aras de la salvación de la humanidad. La preferencia de la desgarradura puede también buscarse en la tendencia del Antiguo Testamento a no considerar las emociones directamente, sino como a través de la fe, por lo que el punto de mira reside en las causas o los objetos de la aflicción o de la alegría, de cualquier sentimiento, como en Proverbios 14:13: "Aún entre risas duele el corazón, y al final la alegría acaba en llanto" (*Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa escribe: И при смехе [иногда] болит сердце, и концом радости бывает печаль. (*Texto Sinodal* 1876).

Junto con la pena o el dolor en su forma gramatical sustantiva, λυπη-печаль, el corpus grecoeslavo de las sentencias de Menandro también recoge la expresión de la congoja mediante el verbo que indica la acción que causa el afligimiento o el sufrimiento, λυπεῖν-печаль творити, "causar dolor, causar pena, causar aflicción", печалювати (ѣ), "doler, entristecer, apenar". Así en el proverbio griego 11, un verso sobre la injusticia que reside en afligir de manera voluntaria al amigo, debemos apreciar la distinción entre lo deliberado y lo involuntario dentro del campo semántico del displacer. El proverbio hace hincapié en la premeditación del daño que se le causa al amigo. Existe otro tipo de pena por la que el compañero debe

atravesar, en conexión con el destino comunitario del ser humano, que no obedece a la voluntad de otro individuo, sino a las circunstancias del destino. El par de lo arbitrario y lo impensado de la angustia entra en comunicación con el elenco completo de lexemas para la delimitación del dolor: los rusos боль, страдание, болезнь, несчастье, беда, горе, печаль, забота (Kolesov 2004: 75-80). El dolor va expresado en la unidad léxica печаль que admite los polos voluntario e involuntario en la causalidad de la pena; quizás otros aspectos indexados de la tristeza no permiten hasta tal punto la existencia de la voluntad humana como causante; lo vemos:

Αδίκον τὸ λυπεῖν τοὺς φίλους ἐκουσίως. (11)

Es injusto afligir voluntariamente a los amigos.

Криво есть печаль творити другомъ сво(н)мъ хотѣще. (Sr 9)

не правко ѣ нж другѣмъ своѣмъ творити печѣ хотѣще. (H)

неправко есть нже другомъ своѣмъ творити печаль хотѣще. (G)

El dilema fundamental de traducción que afecta a las versiones eslavas estriba en el reflejo del griego ἀδίκον, "injusto, incorrecto", con los términos eslavos криво y неправко en alternancia¹⁶. La frase griega τὸ λυπεῖν, "el dar dolor/pena, el molestar", consistente en el artículo y el infinitivo, se traslada al antiguo eslavo con la fórmula esperada (нже) творити печаль, "que causa dolor". Los dos manuscritos rusos incluyen el pronombre relativo нже como equivalente del artículo definido griego, lo que resulta típico de esta construcción gramatical¹⁷. En el nivel de los contenidos, el infligir dolor se presenta como una acción a evitar en el ámbito de la amistad, por lo que se vincula con los terrenos de la injusticia y del malobrar como ofensas a la relación amistosa. La voluntad tiene una significación especial, ya que en la manifestación externa de la pena, el llanto y el sollozo se aúnan, y ese gemido puede tanto urdirse insincero como habitar fuera del deseo personal, ser involuntario.

Kolesov (2004: 77) estudia la traducción de la palabra "sollozo" en algunos ejemplos sacados de las *Pandectas de Nikon* y observa que allí el "sollozo" indica una forma de llorar o deplorar que se traduce del griego κλαίω, "llorar, lamentar", "estar de luto por", con la palabra рыдати, "sollozar". En otros textos como *Flavio Josefo* (*ibid.*), el investigador nota que se acuña la expresión рыдающе неволею, "sollozando sin querer". La voluntad funciona aquí para distinguir si la aflicción se considera auténtica o irreal, y atañe al experimentador de la desdicha. En nuestra sentencia, el albedrío actúa dentro del causante de la pena, aunque afecta también al que experimenta la tristura. Se trata de una desgracia rayana en la vivencia

¹⁶ V. más detalles en la parte de esta tesis destinada a la injusticia, en las páginas 311-321, 331-337.

¹⁷ Boris A. Uspenskij (2002:10-17, 258) menciona la construcción con еже, pero no con нже. En el diccionario de Ruben I. Avanesov (1990: s.u.), sí se cita la construcción con нже.

personal íntima, en el constructo del mundo interior y de la intención propia de relacionarse con el otro, pero no del dolor surgido de los golpes del destino del mundo exterior, que son involuntarios y que constituyen el sentido originario de las palabras eslavas para expresar la pena.

Con el tiempo, se complica la gradación de la emocionalidad en virtud de los aquejamientos internos (rusos грусть, “tristeza”, y печаль, “aflicción”), o de la presión de las circunstancias externas (rusos скорбь, “aflicción”, y туга, “sufrimiento, miedo”), e incluso de formas superiores de aflicción (ruso мука, “suplicio”). Si adeudamos los postulados de Kolesov (2004:79), la pena de la sentencia menandrea en análisis se inflige al amigo de manera injusta y voluntaria, nos hallamos ante una congoja interna, que no depende ni de la exterioridad de скорбь y туга, ni tampoco del martirio universal anidado en мука. La aflicción injusta y voluntaria del proverbio menandreo a examen, refleja un estado de lengua cimentado en la particularidad de la cultura cristiana medieval. En ella, las emociones dolientes nombradas por грусть y печаль, скорбь y туга o мука, convergen en una esfera común que expresa de un modo objetivo el punto exacto del sentimiento incipiente. Esta emoción se dirige desde fuera hacia dentro del ser humano, pero también se yergue como un reflejo de su reacción interior a la irritación que le viene de los márgenes. La intención se adscribe al interior del ser humano (que aflige a otros de manera injusta) o al exterior (el afligido injustamente por la querencia de otros). Ese albedrío proyecta y refleja la aflicción.

Además, en las sentencias menandreas a examen para esta sección, se expresa también la creencia de que el amigo que nos causa aflicción no se diferencia en nada de un enemigo¹⁸, en prolongación de la idea de la enemistad como territorio ajeno a la conciencia emocional o al padecimiento espiritual. La enemistad puede entonces evocar así mismo la voluntad demoníaca por la que se mueve el deseo de enjuiciar del enemigo. En esa voluntad de enjuiciar está también incluido el deseo de afligir como muestra infernal y en línea directa con la condena universal del ser pecador (el enemigo, el que genera el dolor o la aflicción al prójimo de un modo calculado).

Si el griego 11 se enfoca en los seres humanos como causas o agentes del dolor en la amistad, el proverbio bizantino 449 muestra a la persona como recipiente del dolor generado por eventos externos. Ahora los enemigos distan de constituirse como los motores de la pena y el amigo su conducto; en esta ocasión, los amos, dueños o jefes se pintan como los hacedores de la situación de explotación y el dolor le ocurre a un observador crítico (el yo lírico griego), reconvertido en una segunda o tercera persona dolientes, más o menos parciales, en la traducción eslava.

¹⁸ Cf. con las traducciones eslavas del griego 805, es decir, Sr 357, H y G.

Las formas esclavas esperables para la traslación del griego λυπεῖ, es decir *ПЕЧАЛЬ, ПЕЧАЛОВАТИ, ПЕЧАЛНТИ, ПЕЧАЛЬ ТВОРИТИ, están ausentes de la traducción. La idea del dolor (o del disgusto) se transmite a través de otros mecanismos lingüísticos en los textos eslavos. El pensamiento manifiesto en el verso griego perpetúa la estratificación jerárquica de la sociedad y la obediencia civil a los poderes superiores en la pirámide social. Resulta una consideración típica de la organización eclesiástica y doméstica del cristianismo ortodoxo en la época feudal. En el Nuevo Testamento existen no pocas citas que recomiendan el acatamiento de los poderes públicos; de todas ellas destacamos por ejemplo la exhortación en Romanos 13:2, “De modo que, quien se opone a la autoridad, se resiste al orden divino, y los que se resisten están buscando ellos el castigo” (*Biblia de Jerusalén* 2009), donde la lectura rusa ofrece: Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение. (*Texto Sinodal* 1876); o el aviso en Colosenses 3:22, “Esclavos, obedeced en todo a vuestros amos de este mundo, no porque os ven, como quien busca agradar a los hombres, sino con sencillez de corazón, respetando al Señor” (*Biblia de Jerusalén* 2009), que se corresponde con el versículo ruso: Рабы, во всем повинуйтесь господам вашим по плоти, не в глазах только служа [им], как человекоугодники, но в простоте сердца, боясь Бога. (*Texto Sinodal* 1876); así como el apremio en Efesios 6:5: “Esclavos, obedeced a vuestros amos de este mundo con respeto y temor, con sencillez de corazón, como a Cristo” (*Biblia de Jerusalén* 2009), con un paralelo ruso: Рабы, повинуйтесь господам своим по плоти со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, как Христу, (*Texto Sinodal* 1876). En sentido similar y a partir de estudios de Varvara P. Adrianova Perec (1974: 16), recuperamos la compilación didácticoreligiosa del *Izmaragd*, donde podemos leer partes destinadas a las obligaciones de los miembros de la familia. Los sirvientes domésticos están a merced del jefe o abad de la casa, aunque pueda haber una reinversión del código en la vida del más allá:

Λυπεῖ με δοῦλος δεσποτου μεῖζον φρονῶν.¹⁹ (449)

Me disgusta un siervo que es más orgulloso que su amo.

Не жалоуи си югда рабъ боле г(оспо)д(и)на съ б(ого)мъ тѣч'но

въздмѣть. (Sr 209)

днѣстко ѣгда рабъ бо́лше господѣнна смыслитѣ. (G)

El jefe de la casa debe cuidar de los sirvientes domésticos, como de la mujer y de los hijos. En opinión de Adrianova Perec (1974: 18), la miscelánea *Izmaragd* sostiene que son “seres iguales” (того же естества суть), no son “seres más bajos” (тации же суть) porque “todos fueron creados iguales

¹⁹ Λ.μ.δ. μεῖζον οἰκέτου φρονῶν Estobeo 62.5 *apud* Vatroslav Jagić (1892: 12) y δεσποτην ὑπερφρονῶν δ *apud* Siegfried Jäkel (1964: 59).

dentro de la propiedad” (вси одинако сотворены во утробе). Así al menos lo propugna el “Discurso sobre cómo tener sirvientes”, recogido en esta misma compilación mixta de índole edificante (*ibid.*). Existe un modo firme de dirigirse a los sirvientes dentro de la casa, se les debe tratar como si fueran niños, para que aprendan buenas acciones en las inmediaciones de la finca, para que se eduquen también en el “miedo de Dios” (страху божію) y “complazcan” al “jefe de la casa” (покоили...владыкъ дома). De ahí que los eruditos bizantinos menandreos conserven la ideología del patriarcado en la evaluación negativa del orgullo del sirviente. Los criados (y las criadas) son considerados ayudantes domésticos y deben formados o edificados en el bien, aunque el trabajo lo deben desempeñar todo el tiempo los sirvientes (o las sirvientas). Ante las vacilaciones en la determinación de los límites del poder en el *Izmaragd*, Varvara P. Adrianova Perec (1974: 18-19) sugiere que estas lindes teóricoprácticas de las asignaciones del amo de la casa aún están por definir en el texto estudiado. En el proverbio de recensión grecobizantina, se quiere sentar con claridad la autoridad del dueño, en la crítica al orgullo del siervo.

La versión eslava presentada en el manuscrito G se halla más próxima al original griego, ya que afirma que “es una sorpresa (maravilla, misterio) cuando un esclavo puede pensar más que su dueño”. Esta traducción la proponemos de acuerdo con una de las interpretaciones posibles del verbo polisémico φρονεω, que se atestigua en un primer uso general en Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*) como *to think*, “pensar”, en oposición a una segunda acepción: *to have high thoughts, be presumptuous*, “tener pensamientos elevados, ser presuntuoso”. Uno de los manuscritos griegos recogidos por el mismo autor (Liddell y Scott 1996: *s.u.*) bajo la utilización indexada con la grafía D, incluye el verbo griego υπερφρονῶν, *be overproud*, “pensar de más”, que implica el segundo uso también.

El escriba en G cristianiza el proverbio al reemplazar la frase verbal λυπεῖ με, “me duele”, por el nombre despersonalizador δηῖς τῷ; con este cambio sustituye con la idea neutral de “sorpresa”, la afirmación clara y crítica del disgusto personal del griego. La sustitución puede asociarse con el hecho de que en la cristiandad se postula la igualdad espiritual entre los siervos y los dueños. La palabra δηῖς τῷ se halla sin atestiguar en los diccionarios consultados²⁰. Deriva con claridad de la raíz que sí se encuentra atestiguada δηκ-, “extraño, maravilloso”, según la forma δηκο, “maravilla, milagro, sorpresa”. Por tanto, esta traducción no es la que esperamos, de acuerdo con el resto del corpus proverbial menandro eslavo²¹ y con otras fuentes eslavas, como la *Crónica de Amartolos* (Vasilij

²⁰ Franz Miklosich (1862: *s.u.*), Vasilij M. Istrin (1930: *s.u.*), Izmail I. Sreznevskij (1989: *s.u.*), Ruben I. Avanesov (1990: *s.u.*).

²¹ Cf. griego 11 λυπεῖν, печаль творити творити печаль; a pesar de que son quizás sustituciones más que traducciones, griego 448 λυποῦντο, не любящаго- не любящаго,

M. Istrin 1930: *s.u.*), donde el griego λυπεῖν se traduce con los verbos eslavos: опечалити, “entristecer”, печаль творити, “causar tristeza”, прогнѣвати, “enfadar”, y en respuesta a la voz media griega: негодовати, “desagradar”.

Según la información léxica, la traducción del manuscrito Sr resulta de hecho todavía más distinta de la fuente griega, aunque contenga algunos elementos comunes con ella. Obedece en parte a que el contenido proverbial se cristianiza con claridad, en parte tal vez por las interferencias con otros textos todavía en la oscuridad para nosotros. La cristianización puede verse, *inter alia*, en la interpolación del eslavo не жалюи си, “no te quejes” (imperativo que alude a un interlocutor), frente a la queja en primera persona griega sobre los esclavos listos o arrogantes. Como se plasma en en Sr, el texto conservado parece no resultar del todo gramatical, ya que para la corrección esperaríamos un acusativo en función de complemento directo y un dativo como objeto indirecto, exigidos por el verbo въздаѣтъ, “da”. Planteamos una serie de dudas ante el estado corrupto de la versión eslava en Sr que podríamos traducir por “No te quejes cuando (si) el sirviente da “X” con Dios más que el amo”: ¿que significa тѣч'но en el panorama total del verso, de dónde emana? ¿Puede ser un error de lectura del nombre X que necesitamos para funcionar como objeto directo o indirecto? ¿O se trata de un adverbio que significa “igualmente, de la misma manera”? En nuestra opinión, el proceso de corrupción textual puede resumirse en los estadios siguientes:

Не жалюи си негда рабъ боле г(о)по)д(и)на “ѣ б(о)го)мъ” тѣч'но
въздаѣтъ.

Не жалюи си негда рабъ боле г(о)по)д(и)на ^(ѣ) б(о)го)мъ тѣч'но
въздаѣтъ.

Не жалюи си негда рабъ ^(ѣ) въздаѣтъ б(о)го)мъ тѣч'но боле
г(о)по)д(и)на.

No te quejes si el sirviente está más “X-mente” recompensado por
Dios que el amo.

El asunto de traducción relevante gira en torno al hecho de que un cristiano, en virtud del amor al prójimo, se mostraría incapaz de expresar tan claramente la repulsa hacia otro ser humano, en este caso un siervo, salvo en el plano simbólico de los seres humanos como sirvientes de la divinidad. El pensamiento griego problemático desde el punto de vista del rechazo cristiano de la desigualdad ante Dios, reside en el origen de las múltiples transformaciones de traducción e ideología que afectan a este proverbio. Sr interpola ѣ б(о)го)мъ, “con Dios”, lo que Jagić (1892a: 12) propone corregir

griego 805 λυπῶν, вѣждаѣмъ вѣждаѣѡ, griego 863 λυπούμεθα, з'ло... раждаѣтъ -
раждаѣтъ.

en **ѣ БОГАТЫМН**, “con los ricos, con los afortunados”. En nuestra opinión, no pensamos que el traductor monástico concibiese en este contexto la figura del afortunado, por las razones morales cristianas aludidas. El traductor en Sr transforma el griego **με**, “me, a mí”, en el eslavo **НЕ ЖАЛОУН СИ ЮГДА**, “no te quejes cuando (si)”. Esto supone con gran probabilidad una reelaboración ideológica, al margen de las palabras griegas que están ausentes de todos los manuscritos eslavos en virtud de dichos presupuestos moralizantes.

Sr y G evitan la expresión directa del disgusto y la reemplazan por un imperativo o por una tercera persona del singular. El hecho de que dejen de traducir la raíz para el disgusto o el dolor obedece a la voluntad cristiana de evitar la marginación o el rechazo de nadie, quienquiera que sea, por su condición social. Los traductores eslavo ortodoxos se sienten incapaces de atacar a los siervos o a los esclavos con la afirmación de que les disgustan, porque constituiría un pensamiento anticristiano. Más que criticar al criado, enjuician la situación en sí: este se yergue como el motivo por el que Sr y G escriben **ЮГДА**, “cuando, si”. La traducción del griego **μεῖζον φρονῶν**, “que piensa más, que es más orgulloso”, con el eslavo atestiguado en Sr **ѣ В(ОГО)МѢ ТѢЧНО**, “justo con Dios”, resulta obviamente una interferencia de otras sentencias antológicas que contienen la frase **ѣ В(ОГО)МѢ** y que se agrupan en torno al tema de la familia, insertada la interpolación aquí por mor de la laguna en el texto serbio, como reconoce Rudolf Führer (1982: 15)²².

El verbo eslavo **ВЪЗДАТИ**, “restituir, agradecer”, se atestigua en Franz Miklosich (1862: s.u.) como la traducción de los griego: **αποδιδωμι**, “restablecer, devolver”, “rendir, dar, prestar, dejar, volver”, “garantizar, permitir”, “ceder, traspasar, entregar, renunciar a”, **ευχαριστεω**, “ser agradecido, devolver los favores”, “compensar, recompensar”, **διδωμι**, “dar, dar libremente, regalar”, “garantizar, permitir” (de los dioses), “devocionar, ofrecer a los dioses”, “dar a la hija en matrimonio” (de los padres), “concederle a uno su poder”, “dar votos”, y de los latinos: *restituere, gratias agere, dare*. A partir del universo semántico de la dádiva, la retribución y el agradecimiento, podemos inferir que el escriba en Sr concibe al siervo igual de capaz o incluso más posibilitado que el amo de la acción de la gratitud. Subyace aquí también una voluntad cristiana de subrayar la humildad, sea en la esfera social, sea en el contexto monástico²³.

El verso griego 863 hace anejo el placer al sufrimiento en una colocación semántica usual en el corpus proverbial menandro grecoeslavo.

²² Cf. con Führer (1982:15) en las sentencias Sr 209 a, Sc XLII, Ac f.128 editadas por el investigador alemán de acuerdo con Jagić (pp. 12 y XI) y siguiendo a Semenov (p.28).

²³V. también la cita evangélica que promociona al humilde (*Texto Sinodal* 1902) en Mateo, Marcos y Lucas: **ѦД. ПѦКН ЖЕ ГЛЮ БѦМЪ: ОУДОБѢЕ ЁСТЬ БЕЛЕЗДѦ СКВОЗѦ НГЛННѦ ОУШЫ ПРОНТИ, НЕЖЕ БОГАТѦ ВЪ ЦѢТВѢ ВЖІЕ ВНІТИ**, “Os digo más: es más fácil que un camello pase por la oreja de una aguja que un rico entre en el reino de los cielos”. En la parábola de Lázaro y el hombre rico también sentimos estas connotaciones cristianas propensas a la pobreza por encima de la riqueza.

El pensamiento sobre la idoneidad del estoicismo en los placeres, o de la moderación en el hedonismo modula toda la ideología cristiana desde sus inicios. La bebida como fuente peligrosa de placer tiene especial importancia en la literatura sapiencial traducida de Bizancio en forma de aforismos o sermones patrísticos: así, Basilio el Grande en un extracto de un sermón atestiguado por primera vez en antiguo eslavo en el *Izbornik de 1076* (Varvara P. Adrianova Percec 1972: 41) nos recuerda que el que se embriaga no prospera: “el hacedor de borrachera no se enriquece” (делатеъ пияница не обогатеетъ), de igual modo que San Basilio en “Contra los que se achispan”, enjuicia la embriaguez por engañosa y constituyente de la perdición del sabio: “La embriaguez... muestra al firme asustado, convierte al sabio en un perdido, no conduce a la verdad, quita el juicio” (Пияньство... крепькааго страшива показуеть, целомудрьнааго блудника сътворить, правды не вестъ, съмысл отъемлетъ):

Ὡς πολλα δια τας ηδονας λυπούμεθα. (863)
 ¡Cuánto nos afligimos por causa de los placeres!
 Много з'ло чл(о)в(ѣ)комъ раждаѣтъ раздѣньство. (Sr 382)
 мно' з'ло члѣкѣ раѣаѣ пражнѣ. (H)
 много з'ло члѣкѣ раждаетъ пражнѣ. (G)
 Много з'ло члѣкомъ ражае порознь :~ (Spc 270)
 Много з'ло члѣкомъ ражаѣ порознь : (Spc Sem 273)
 Много з'ло члѣкомъ ражаѣтъ порознь : (S)
 Много з'ло члѣкомъ ражаѣ порознь : (P)

El traductor eslavo modifica el griego en un grado enorme. El asunto fundamental de esta traducción atañe al reflejo del verbo de aflicción griego λυπούμεθα, “nos causamos dolor o pena”. En otras sentencias de la antología menandrea²⁴, los eslavos utilizan el infinitivo ражати, “acrecentar, crecer”, en combinación con la pena o el dolor, печаль, como generadores de la enfermedad. Aquí enfrentamos una cuestión diferente: la voz media griega λυπούμεθα se traslada con la construcción activa eslava много з'ло раждаѣтъ, “causa mucha pena”, en lugar del verbo simple печалювати ѿ, “entristecerse, afligirse”.

Si comparamos con el original griego, ésta se nos antoja entonces una traducción eslava bastante libre e ideológica (cristianizante). El reflejo eslavo: “causa mal/ ¿que causa mal?” (много з'ло... раждаѣтъ о много з'ло... ражаѣ) se enfoca no en los estados emocionales, sino en las consecuencias morales, quizás físicas, sin duda espirituales, del ocio. De acuerdo con Geoffrey H. Lampe (1968: s.u.), en el contexto del griego patrístico, la forma λυπεω se identifica con los siguientes usos: (A). *grieve*, (1). En referencia a *worldly grief; as sinful*, (2). Referido a *goodly sorrow, for*

²⁴ Cf. la traducción eslava del griego 440 en esta misma sección, en las páginas 668-670.

one's own sins, (3). de sins grieving H[oly] Ghost; de grief caused to Christ by association in prayer of righteous with impenitent excommunicated offenders, (B). injure, (C). hinder, (D). be vexed, angry. Al elegir *μ'ηγορζ'λο*, “mucho mal”, como traslación de *λυποουμεθα*, “nos ponemos tristes, lastimosos, apenados”, el traductor eslavo ingresa en este marco general del conflicto acostumbrado entre el bien y el mal, mientras que el erudito griego quizás esté tratando problemas específicos más triviales. Este deseo de generalizar explica tal vez por qué razón el traductor transforma la primera persona del plural griega *λυποουμεθα* en una afirmación en tercera persona, de modo que fuerza a toda la humanidad a experimentar el castigo: *чл(о)в(ѣ)комь*, “a los seres humanos”.

Otra cristianización de la traducción en análisis se aloja en el reflejo del griego *ἡδοναζ*, “de los placeres” como *празднѣство-празноѣство-порожнѣ*, “ocio, lasitud, pereza”. Debido a los valores cristianos y quizás monásticos, los traductores tienen que tomar una actitud negativa con respecto al concepto del placer. De ahí que no den la traducción habitual para las nociones placenteras o agradables, *гладость*, “dulzura, placer, deleite”, *гладѣкын*, “dulce, placentero”, puesto que podrían evocar tipos de regocijo no admitidos por la moral cristiana. En su lugar, se centran en el vicio o pecado monástico por antonomasia de la pereza²⁵. Del mismo modo que el deleite resulta una fuente de dolor, encontramos un desarrollo griego posterior de esta idea, en un pensamiento pesimista o existencial sobre la aflicción extendida a todas las vidas humanas. Recobramos el universo de la pena como tragedia determinante de la existencia de todos los seres humanos, es decir, en conexión con la raíz *βῆλα*, “infortunio, desgracia”, que como norma traduce a vocablos griegos que incluyen el elemento *τυχη*, “fortuna, gracia”²⁶.

En efecto, el ocio se yergue como componente digno de crítica en la literatura cristiana aforística, que lo nombra normalmente “pereza”. En el contexto proverbial menandro en análisis, los placeres griegos se han denominado con la raíz eslava *празднѣ-* (y sus diferentes realizaciones fonológicas, según las redacciones diversas). Este término conoce una larga tradición de enjuiciamiento en el género eslavo ortodoxo de la enseñanza. Basilio de Cesarea (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 39) arremete contra la pereza en su frase tomada del *Apóstol*: “La pereza es la madre de todos los males: si tienes bienes, la pereza los hunde, y no puedes comprar otras virtudes; si eres rico y perezoso, entonces te empobreces” (*Леность бо всем злым делом мати есть: аще бо что и доброты имаши, то леность погубляет, а инех добродетелей не дасть совокупити; аще и богат будеши, а ленив, то оскудееши*); en la misma línea, se rescatan palabras de San Pablo contra la holgazanería por contraproducente para nuestro

²⁵ Para más detalles, se puede ver además del análisis de la traducción del griego *ἡδονή*, en las páginas 683-685 de esta sección, la percepción de la pereza en Spc 7 y Spc Sem 7.

²⁶ V. la sección destinada a la fortuna, en las páginas 354-359, 384-388, 390-395.

sustentáculo vital: “Si eres perezoso, según dice el Apóstol, no comerás” (Ленивый же да по Апостолу не ясть). También a partir del *Apóstol*, se emula una sentencia condenatoria del ocio en el *Izbornik del 1076*: “El que no trabaja, que no coma” (Праздный же да не ясть), donde los placeres llevarían al mal del hambre; en el Menandro analizado se condenan las aflicciones inespecíficas urdidas en los placeres.

La imbricación de los placeres y las penas puede rememorar a Platón revisitado por el cristianismo, tal como lo estudia Kittel (1976 IV: 314). Para el filósofo, resulta obvio que los placeres verdaderos son los espirituales, pero incluso entre estos goces también subsisten los disfrutes falsos. El placer o la alegría se vuelven formas de conocer el mundo, pero implican también una evaluación. Lo que dista de alzarse como placentero y se vuelve incluso irreal puede mirarse como delicioso. Pero la alegría también puede constituir una mezcla, porque encubre y olvida el dolor presente (las delectaciones menandreas que desembocan en la aflicción). Dentro del pensamiento platónico, el discurso en torno al dolor sostiene que en cada pena se puede alzar la cuestión de la razón del ser, por lo que el sufrimiento también desvela el mundo para el ser.

En el contexto del Nuevo Testamento pervive esta suerte de concepción platónica en lo que Kittel (1976 IV: 321) denomina el dolor del autoconocimiento. El dolor terrenal trabaja la muerte, puesto que el hombre esclavo del mundo (de los placeres proverbiales) perece con el mundo. En 2 Corintios 7:9-11, Pablo contrasta el penar con el sufrir del mundo. Si el dolor cósmico se alza como la preocupación del hombre que contempla su ser terrenal y ve sus deseos destrozados, en opinión de Kittel, el dolor bajo la divinidad estriba en la pena del ser humano que se ha vuelto consciente de su pérdida en la tierra: “ahora me alegro. No por haberos entristecido, sino porque aquella tristeza desembocó en arrepentimiento. Pues os entristecéis de cara a Dios, de manera que no habéis sufrido perjuicio alguno de nuestra parte. En efecto, la tristeza de cara a Dios produce un irreversible arrepentimiento para la salvación; en cambio, la tristeza meramente mundana desemboca en la muerte” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en la variante rusa: Теперь я радуюсь не потому, что вы опечалились, но что вы опечалились к покаянию; ибо опечалились ради Бога, так что нисколько не понесли от нас вреда. Ибо печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть. Ибо то самое, что вы опечалились ради Бога, смотрите, какое произвело в вас усердие, какие извинения, какое негодование [на виновного], какой страх, какое желание, какую ревность, какое взыскание! По всему вы показали себя чистыми в этом деле. (*Texto Sinodal* 1876)

A raíz de estos versículos, Kittel (1976 IV: 319) explica que la concepción paulina del dolor en el mundo recupera hasta cierto punto una idea helenística del dolor apercibido como saludable punzada de remordimiento por los placeres. En ese sentido, para el cristiano la vida empieza con un retiro del mundo, un rompimiento con lo terrenal (placeres mundanos también), y un constante mantenimiento de la actitud de distancia

hacia lo mundanal. El dolor se halla aquí totalmente ligado con la vida cristiana.

Pero hay una aflicción común a todos los individuos, que puede aflorar de distintos orígenes; en el proverbio que presentamos a continuación esa angustia se traduce al antiguo eslavo con la palabra печаль, “dolor, pena”. Se trata de un afligimiento que define el estado del sujeto y se explica por su ardor interno, una quemazón amarga; por eso podemos vincular la pena del ser humano universalmente dolido (desamparado) con la palabra rusa rope, emparentadas según el investigador Kolesov (2004: 75) y con el verbo antiguo ruso горѣти, “arder”. El simbolismo de la humanidad como huérfana de Dios por la expulsión del paraíso y la amenaza de la cremación en el fuego infernal, resultan recurrentes en las religiones cristianas, de ahí que rescatemos la etimología de uno de los términos eslavos para la pena, rope, con vistas a una explicación posible de ese dolor universal insalvable que sufre toda vida humana. En el proverbio griego 570 la aflicción arrasa también todas las existencias como una hoguera, al estilo apuntado por Kolesov (*ibid.*):

Οὐκ ἔστιν εὐρεῖν βίον ἄλυπον οὐδενός. (570)

No es posible encontrar a nadie cuya vida esté libre de aflicción.

Нѣсть ѡбрѣсти жнзнь ничиѣже безъ печалѣ.²⁷ (Sr 228)

нѣ ѡбрѣти ничіѣж жнзнь безъ печалѣ. (H)

нѣсть ѡбрѣтї ничіѣже жнзнь безъ печалѣ. (G)

La traducción eslava resulta bastante literal. Los traductores reflejan el antónimo griego del dolor, ἄλυπον, en lo que podemos ver incluso como un calco semántico: безъ печалѣ, “sin pena, sin dolor, sin aflicción”. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*), el término griego ἄλυπος se traduce al inglés como: *without pain, -causing no pain or grief, free from pain and sorrow*, entre otros significados menos relevantes para nuestro análisis. En Franz Miklosich (1862: *s.u.*) se confirma la traducción adecuada desde el punto de vista léxico del pronombre griego οὐδενός, “de nadie” como el adjetivo eslavo ничиѣже, “de nadie”, a través de la raíz atestiguada ничини. El pensamiento pesimista en que se imbuye el proverbio griego se preserva en el eslavo, a pesar de la adaptación sintáctica de οὐδενός en жнзнь ничиѣже (“vida de nadie”). La universalidad del dolor o de la pena entronca con la creencia cristiana en la desgracia como elemento consustancial a la persona en esta tierra y que lo anega todo: “Toda la dulzura terrenal se convierte en llanto”, Всякая земная сладость обращается в плач (de acuerdo con la colección de proverbios rusos compilada por Johannes Werner Paus en el siglo XVIII, según Adrianova Perec 1972: 36). Dal’ compila un refrán popular que contrapone los entierros con las bodas y reza: “Los vuestros

²⁷ In mss. legitur безъ печалѣ apud Jagić (1892a: 13)

juegan, y los nuestros sollozan”, Ваши играют, а наши рыдают (*ibid.*). La aflicción acaba apareciendo tarde o temprano en la vida de todos los seres humanos, desde el momento mismo de su nacimiento hasta su muerte.

Nos hallamos ante una aproximación al dolor como la que se gesta en las escrituras cristianas primitivas exploradas por Kittel (1976 IV: 319), a partir del evangelista Lucas, por ejemplo en 22:45: “Levantándose de la oración, vino a donde los discípulos y los encontró dormidos por la tristeza” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa escribe: Встав от молитвы, Он пришел к ученикам, и нашел их спящими от печали (*Texto Sinodal* 1876). Los discípulos en Getsemaní están apenados por la inminente partida de Cristo. La cuestión del bien o del mal del dolor no se plantea. Al igual que en el Antiguo Testamento, como nos hace notar Kittel, la pena se considera un elemento que no debería existir, de ahí que el deseo de ser aliviado de la aflicción se generalice y sea justificable. Así, en Romanos 9:2 Pablo no quiere sufrir dolor en la revuelta en Corinto: “siento una gran tristeza y un dolor incesante en el corazón” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso depara: что великая для меня печаль и непрестанное мучение сердцу моему: (*Texto Sinodal* 1876).

Mientras que el proverbio griego 570 expresa una suerte de visión pesimista de la vida, los proverbios griegos 749 y 757 tratan, o bien de la posibilidad de la alegría como ausencia de la pena, bajo la intervención de circunstancias específicas como pueden ser la fortuna o la justicia, o bien de la dulzura o complacencia de una vida sin dolor. En la senda del conocimiento propio, el ser humano debe disponerse a codearse con el placer, pero siempre desde la balanza del equilibrio, de manera que el reconocimiento del dolor traiga aparejada la conciencia de la ausencia del sufrimiento. En los florilegios traducidos bajo el título *Pčela*, Varvara P. Adrianova Percec (1972: 7) aísla para su estudio la parte titulada “Sobre el conocimiento de uno mismo”. La autora (*ibid.*) apunta las palabras de Juan Crisóstomo en torno a que la persona por naturaleza no puede ser ni buena ni mala, pero sí puede aprender el autocontrol: “No digamos que él es por naturaleza bueno, ni que él es por naturaleza malo. Si es por naturaleza bueno (excelente), entonces no puede ser malo nunca; si es por naturaleza malo, entonces nunca puede ser bueno” (Да не глаголемъ, яко он сии есть естеством благ, а он сии естеством зол. Аще бо кто естъством благ, то никогда же можетъ быти зол; аще ли естъством зол, то никогда же можетъ быти благ). De ahí que este padre de la Iglesia (*ibid.*) se exprese sobre las circunstancias de la pena cósmica en los términos cristianos de las situaciones de напастех (caídas) y ведах (infortunios, desgracias) como sigue: “No hay justo que nunca peque, ni pecador que nunca tenga nada de bueno” (Нестъ праведна, иже не имать ничто же согрешена, иже не имать ничто же блага). El bien y el mal pueden armonizar dentro del ser humano, de la misma forma que el dolor y lo indoloro, de ahí que en la antología sentenciosa de Menandro a un proverbio de tintes existencialistas como el griego 570, se agreguen dos versos de talante vitalista como los que siguen:

Τὸ ζῆν ἀλύπως ἀνδρός ἐστὶν εὐτυχοῦς. (757)

Vivir sin penas es propio del hombre afortunado.

τὸ ζῆν ἀλύπως ἐστὶν ἡδιστος βίος. (749)

Vivir sin penas es la vida más dulce

ЖИТИ БЕЗЪ ПЕЧАЛИ ТО ЪЕСТЬ СЛАДКА ЖИЗНЬ. (Sr 332)

БЕЗПЕЧАЛНО ЖИЕ ТО Ъ СЛАКА ЖИЗНЬ. (H)

БЕЕ ПЕЧАЛИ ЖИТИЕ ТО ЪЕСТЬ СЛАКА ЖИЗНЬ. (G)

Consideramos las dos sentencias griegas 757 y 749 como orígenes de un solo verso eslavo (en sus redacciones diversas), porque Vatroslav Jagić (1892a: 18) atribuye en un principio el verso Sr 332 al original griego 757, mientras que con posterioridad Moreno Morani (1996: 111) descubre que las traducciones eslavas preservadas responden con mayor eficacia al griego 749. Resuelto el problema atributivo, lidiamos con la traducción de la palabra fundamental ἀλύπως, “indoloramente, sin dolor”. Una investigación en los trabajos lexicográficos y en las obras de referencia relevantes, nos proporciona los datos que confirman una traducción justa por parte de los eslavos del vocablo griego en cuestión: en Geoffrey W. Lampe (1968: s.u.), ἀλύπως se define como: (1). *free from pain or sorrow*, esp. de *future life*, (2). *untroubled, undisturbed*, (3). *causing no pain, harmless, inoffensive*. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), ἀλύπως se traduce al eslavo como: безъ скръдь, “no dañino”, o en Franz Miklosich (1862: s.u.) como БЕЗПЕЧАЛНО, en correspondencia con el griego: ἀλύπως, “indoloro”, y con el latín *doloris expers*.

La forma griega ἀλύπως tiene una incidencia pequeña en el entorno del Nuevo Testamento (Kittel 1976 IV: 323), donde se registra una sola vez en Filipenses 2:28: “Así que voy a enviarlo inmediatamente, para que, al verle de nuevo, os llenéis de alegría, y yo quede aliviado de la tristeza que me embarga” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el paralelo ruso reza: Посему я скорее послал его, чтобы вы, увидев его снова, возрадовались, и я был менее печален. (*Texto Sinodal* 1876). Los escribas menandrosos utilizan el término en el sentido de la querencia de una vida indolora o sin cuidado, quizás como rémora de la utilización estoica, donde el sin dolor tiene un rol particular en tanto que características del sabio y del afortunado. Por su parte, Epicteto lo emplea en colocación semántica con ἀτάραχος, “imperturbable”, y con ἄφοβος, “el sin miedo”. No ocurre ἀλύπως en la Septuaginta, pero el judío helenista Filón emplea el adjetivo ἄλυπος como atributo de Dios o de la naturaleza divina. En ese sentido, los copistas del Menandro eslavo que claman por una vida sin dolor, los monjes, se refieren a la emulación divina de la ausencia de penas.

Resulta importante aquí la reinterpretación del superlativo griego ἡδιστος, “más dulce, dulcísimo, más placentero, placenterísimo”, en el adjetivo eslavo en grado positivo: СЛАДКА, “dulce, placentero, gozoso,

jubiloso”. Este fenómeno lingüístico forma parte de la tendencia usual a la moderación a través del lenguaje que se observa en los traductores eslavos a lo largo de todo el corpus proverbial de Menandro²⁸. De acuerdo con la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), el significado del placer se preserva, puesto que se atestigua la voz eslava *сладька* como equivalente de los términos griegos: *γλυκὺς*, “dulce al gusto, dulce”, “delicioso, agradable, querido”, *ἡδὺς*, “dulce al gusto, tacto u oído”, “dulce, placentero”, “agradable, bienvenido, querido, encantador” (Liddell y Scott 2007: s.u.). El único cambio valorable de traducción se produce en el plano morfosintáctico, y se debe a la evitación del sentido absolutista implicado por el grado superlativo griego, a favor de un grado positivo eslavo menos enfático y más neutral.

Enfrentamos otro cambio en la morfología y en la sintaxis, en la traducción del griego *ζῆν ἀλύπως*, “una vida sin dolor”. En esta ocasión, el manuscrito Sr parece más fiel al original griego con la propuesta de traducción *жѣти безъ печали*, “vivir sin pena”. Como contraste, el eslavo H reinterpreta la construcción de infinitivo en una frase nominal-adverbial: *безпечално жѣе*. G evoluciona la expresión planteada por H, “la vida no penosamente”, en *бес печалѣ жѣтѣ*, “la vida sin pena”, en lo que nos parece una reelaboración o un estadio intermedio entre la alternativa de Sr *жѣти безъ печали* y la traducción de H *безпечално жѣе*. En el manuscrito Sr asistimos quizás a una rehelenización en el afán de preservar la construcción de infinitivo griega, mientras que el escriba en H parece permanecer más “eslavo” o “eslavizante” al utilizar un término compuesto frecuente en antiguo eslavo, como es *безпечално*, “sin tristeza, sin aflicción” (Cejtlin 1999: s.u.).

Se conserva una lista de proverbios griegos para los que existe una sola fuente eslava (aunque distintas redacciones) que recuperan la temática de la vida sin dolor, esta vez en combinación con el celibato. Se prefiere la soltería al matrimonio, de acuerdo con la misoginia que circula con frecuencia por estas compilaciones aforísticas medievales. La estigmatización negativa de lo femenino tiene que ver con el signo de los tiempos²⁹. Lo más normal parece que se haga una diferenciación moralizante entre las mujeres tildadas de buenas y las malas, de modo que surjan sermones sobre las unas y las otras, atribuidos a múltiples Padres de la Iglesia (San Juan Crisóstomo, por ejemplo, tiene sermones *Sobre las buenas mujeres y sobre las malas* (Ο добрых женах и о злых) y *Sobre las malas mujeres* (Ο злых женах). Otros nombres asiduos a la temática femenina son Daniel el Exilado o el propio Salomón (así se desprende de los estudios culturales medievales eslavos llevados a cabo por Adrianova Perec 1972 y 1974, Dmitrij Tschizhevskij y Barbara Conrad 1972, Vladimir

²⁸ Se trata este patrón en la sección destinada a la justicia, en la página 299, al pie.

²⁹ V. la sección de la tesis destinada a la mujer, en las páginas 159-163, 186-189 y 194-196, donde se suaviza el contenido misógino de la fuente griega mediante la adjetivación.

V. Kolesov 2000, 2001 y 2004). De todos modos, en medio de esta corriente eslavo medieval con tintes misóginos, se nos antojan menos los ataques a la mujer moral que al matrimonio en sí o a la hembra tildada de inaceptable moralmente, si bien tanto el desposorio como la fémina también se ponen en tela de juicio. Desde sendas perspectivas (condenatoria o justificativa de la condición femenina o de los esponsales), nos atrevemos a sugerir que los destinatarios de los versos grecobizantinos y de la traducción eslava tal vez pertenezcan a las esferas célibes del monacato.

Como asegura Eve Levin (1989: 248), en el mundo ortodoxo el celibato se considera obligatorio en la vida monástica y en los niveles más altos de la jerarquía sacerdotal, pero no para los curas parroquiales o los diáconos. La aceptación del matrimonio dentro del clero ortodoxo se basaba más en cuestiones prácticas que en consideraciones teóricas, ya que los sacerdotes casados podían residir más cómodos en la comunidad laica, donde proporcionaban un modelo de vida cristiana en este mundo. A su vez, los teólogos ortodoxos describen el monasterio como el “cielo en la tierra”, de ahí que volverse monje implicara “cobrar forma angélica”. Nuestro proverbio puede aludir a ese cielo en la tierra a través del *βει πενάλη κήτη*. El celibato está enteramente conectado con lo monástico, de manera que en la sociedad laica el presupuesto radica en que todos estén casados:

Βίον καλον ζῆς, ἂν γυναῖκα μὴ λάβῃς. (*Stob. Flor.* 68.20
apud Siegfried Jäkel 1964:39)³⁰

Ζήσες ἀλύπως, ἂν γυναῖκα μὴ λαβῃς. (*Sternbach prop.*
apud Vatroslav Jagić 1892a: 7)

Ζήσεις ἀλύπως τον βίον χωρὶς γάμου. (*Sternbach prop.*
apud Vatroslav Jagić 1892a: 7)³¹

Αἴσεις ἀλύπως τον βίον χωρὶς γαμου. (72)

Sin casarte pasarás la vida libre de penas.

Κήτη αἴσε χοψεση βεζβ πενάλη, το νε κήτη σε. (Sr 114)

ἄσε χόψεση κήτη βει πενάλη το νε κηησε. (G)

ἄσε χόψεση βει πενάλη κήτη νε κηη κε σε ∴ (Spc 104)

ἄσε χόψεση βει πενάλη κήτη, νε κηη κε σε ∴ (Spc Sem 103)

αἴσε λη χόψεση βει πενάλη κήτη, νε κηη κε σε ∴ (S)

αἴσε λη χόψεση βει πενάλη κήτη, νε κηη κε σε ∴ (P)

Un aspecto problemático de esta sentencia estriba en la cuestión atributiva. Tras el análisis inicial del catálogo de orígenes griegos posibles de la

³⁰ Se trata de una lectura diversa, en alternancia con el verso editado por Jäkel (*ibid.*) en *Mon.*, con el número 118: Βίον καλὸν ζῆς, ἂν γυναῖκα μὴ τρέφῃς, asignado a Estobeo 4, 22, 48, *apud Philem. fr.* 239 Kock)

³¹ Sacada de los versos *Mon.* 56. 595, 78. 468, en opinión de Vatroslav Jagić (1892a: 7)

traducción eslava, nos parece que los manuscritos eslavos se encuentran más cerca de las versiones griegas representadas por los florilegios de Estobeo o por la propuesta reconstructiva de Sternbach (de acuerdo con Jagić a partir de los versos 118 y 72, atestiguados en la edición de Siegfried Jäkel 1964: 39, 37), aunque observemos en ambos cotejos referenciales ciertos matices. El verbo griego λαβῆς, “tomases” (imperativo) unido al sustantivo γυναῖκα, “a una mujer, a una esposa”, puede funcionar como punto de partida del verbo eslavo “no te cases” не жени се. En lo respectivo al griego βίον καλόν, “una vida bonita (buena)”, no viene traducido con exactitud por el eslavo безъ печалѣ, pero podemos aceptar aquí las variantes de lectura griegas que contienen ζήσεις ἄλυπως, “vivirás sin pena”, como orígenes más fehacientes del eslavo жѣти... безъ печалѣ, “vivir sin pena”. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), se atestigua la forma verbal ζήσεις, “vivirás” como futuro del verbo ζῶ, “vivir”, que puede reinterpretarse en la construcción eslava con valor futurible implicado en la estructura condicional αἴθε χοιμεῖν, “si quieres”, unida al infinitivo eslavo жѣти, es decir, “si quieres vivir”. Nos parece que el paralelismo conceptual entre el eslavo жѣти αἴθε χοιμεῖν, “si quieres vivir”, y los griegos ζήσεις, “vives”, ζήσεις ἄλυπως, “vives sin dolor”, resulta bastante aceptable en el entorno general de una traducción libre desde el punto de vista de las estructuras morfosintácticas.

Los retos del celibato a los que de forma más o menos velada alude este proverbio son estudiados con meticulosidad por Eve Levin en sus análisis de los documentos antiguo rusos de derecho canónico que se nos han conservado (1989: 277). Según la autora, los eclesiásticos ortodoxos exigen a todo aquel que quiera hacerse monje un examen cuidadoso de su habilidad para vivir sin mujeres y un periodo de tres años sin presencia de féminas alrededor. Sin embargo, esa ley se aprueba sólo en el Sínodo de Moscú de 1667. Los monjes eslavos tempranos tienen que contactar de algún modo con las hembras humanas, a pesar de las reglas que prohíben a los monjes servir de guías espirituales para las mujeres laicas. En una dirección parecida al rumbo matrimonialista en la Iglesia ortodoxa rusa medieval que analiza Levin, el verso menandreo que nosotros comentamos puede pretender inspirar a los candidatos en la dureza de mantenerse célibes, con la promesa del carácter indoloro de la vida al margen del matrimonio.

Incluso algunos cuentos patrísticos (Eve Levin 1989: 277-279) promueven el beneficio en la vida de las mujeres laicas de tener un confesor monje y célibe. La pureza del celibato puede influir de manera positiva en las mujeres casadas o no. El celibato en la mujer entronca con los relatos hagiográficos de las vidas de santas que son luego canonizadas por sus votos de humildad, autodenegación y buenas obras a la manera del varón, claro está, según afirma la investigadora. Mientras que el verso griego menandreo se destina con claridad al celibato masculino en la expresión de algunas de las versiones: “no tomes mujer”, γυναῖκα μὴ λαβῆς, en el

verso eslavo aún puede existir cierta ambigüedad que incluya a monjas y a monjes en este canto al celibato, puesto que se usa el verbo *НЕ ЖЕНИСѦ*, “no te cases”, en lugar de *ЖЕНОУ НЕ ПОИМН*. La etimología lo emparenta con la forma *ЖЕНА*, “mujer”, pero no sabemos si resulta transparente para el traductor eslavo y desconocemos si existe otro verbo antiguo eslavo para designar el matrimonio específico de la mujer con el varón además de *ЖЕНИТИ СѦ*, en lugar de la unión del hombre con la mujer: *ПОИМАТИ ЖЕНОУ*. Pero creemos que este pensamiento puede estar influido por la escisión rusa contemporánea entre el matrimonio cuando se casa un hombre (*жениться*) y cuando se casa una mujer (*выти замужь*), expresiones para las que varía el verbo.

En conexión con el adverbio griego *ἄλυπως*, “sin pena, sin dolor”, sucede también en el marco de la antología de las sentencias grecoeslavas de Menandro, la forma plural sustantiva *ἄλυπία*, literalmente “sin cosas dolorosas, penosas”. En virtud de la unión de estos dos étimos griegos, recuperamos el verso 444 en este preciso lugar. El canto a la vida como la otra cara de la moneda en un mundo moral construido sobre las polaridades parece esperable. La ausencia de dolores en la vida se nos antoja una consecuencia natural de una navegación deontológica apropiada (por usar el símil griego de la nave que llega a buen puerto). En este sentido, la alegría sucede por la observación de las reglas cristianas que constituyen un recordatorio del amparo divino, bajo las coordenadas de la siembra de buenas acciones y de la recogida de resultados óptimos. El fin de la vida ausente de dolor observa el principio básico de los aforismos evangélicos (de Mateo y de Lucas, según Varvara P. Adrianova Perec 1972: 38) de que “por sus frutos los conoceréis” (*От плода их познаете их*), o la regla del refranero popular de que “lo que sirves, eso bebes”, *Что нальешь, то и выпьешь* (refrán compilado por Dal', *ibid.*).

La ausencia de padecimientos en la existencia también se relaciona con la necesidad moral de no pedir imposibles, sino de terminar lo factible e iniciado; la obligación cristiana de la felicidad y del regocijo en la gratitud por la vida que la divinidad le da a uno, viene aquí también al caso. En *Pčela* se adscribe un dicho sobre el cumplimiento de los ciclos a Favorino, filósofo romano y orador (Perec 1972: 38): “Es conveniente para nosotros, al haber visto de antemano el fin de las cosas, incluso entonces hacer de ellas un principio.” (*Достоинно нам конец вещи прежде смотривше и тако начатъе их творити*). Este proverbio puede aludir también a la memoria del génesis divino y primordial y a su continuación feliz en la tierra de los humanos, y reverberar en la traducción eslava que sigue. El verso que introducimos, con el canto al amparo de las penas, nos recuerda a la percepción del dolor en el Antiguo Testamento que establece la fe en Dios como firme conexión entre el sufrimiento y la salvación, entre la angustia y la felicidad (Kittel 1976 IV: 319), como en Salmos 126 (125):5: “Los que van sembrando con lágrimas cosechan entre gritos de júbilo” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa escribe: *Сеявшие со слезами будут пожинать с радостью*. (*Texto Sinodal* 1876):

Λιμὴν νεὼς ὄρμος, βίου δ' ἄλυπια³². (444)

El refugio de la nave es el puerto, y el de la vida la ausencia de dolores.

Закѣтнѣ юсть кораблю пристанище, а жнз'ни безъ печали быти. (Sr 195)

Закѣтїѣ кораблю̀ пристѣнище ѧ жнз'ни беспечалїѣ. (G)

Esta vez queremos fijarnos en cómo los escribas eslavos sienten el tono epicureísta contenido en el monóstico griego 444, ya no por medio de la conjunción textual citada³³ de dos versos griegos diferentes en una traducción única, sino por la exploración de la expresión serbia БЕЗЪ ПЕЧАЛИ БЫТИ, “estar/ser/existir sin tristeza”, frente al compuesto ruso БЕСПЕЧАЛІЕ, “exento de tristeza”. A este respecto notamos que el griego ἄλυπια está interpretado de manera más justa o literal por el ruso БЕСПЕЧАЛІЕ, que podría comportar una rehelenización, puesto que se encuentra poco atestiguado en el léxico del antiguo eslavo. La lectura conservada en la construcción perifrástica serbia БЕЗЪ ПЕЧАЛИ БЫТИ se nos antoja más genuinamente eslava. A día de hoy, somos incapaces de descartar o de probar que БЕСПЕЧАЛІЕ sea un rusismo. En Ralja M. Cejtin (1999: *s.u.*), БЕСПЕЧАЛНЬНО se yergue como el único vocablo atestiguado en antiguo eslavo con esa raíz, pero no significa indoloro sino “ineficaz, improductivo, inane, carente de aplicación práctica”. Ruben I. Avanesov (1990: *s.u.*) no lo atestigua tampoco, pero sí Sreznevskij (1989: *s.u.*) en fuentes tempranas del siglo XI.

Como contraste a lo indoloro, se concibe el matrimonio como una pena o un dolor en el análisis de la traducción del proverbio griego 159, si bien desde la perspectiva nueva de inevitabilidad o frecuencia de esa pena, frente a la evitación del dolor del casamiento anidada en la sentencia Sr 114 y demás versiones eslavas. Esta vez los versos no sugieren la incitación al celibato, sino que lo constatan como una costumbre o ley. De acuerdo con el estudio de las costumbres sexuales y maritales en la ortodoxia eslava llevado a cabo por Eve Levin (1989: 83-84) a través de la revisión de los códigos eclesiásticos y civil principales, el requisito del matrimonio religioso no se aplica en los estados eslavos durante los primeros siglos de la conversión al cristianismo. El matrimonio eclesiástico tarda en adoptarse sobre todo en Rusia. La Iglesia plantea dos problemas esenciales al desposorio regulado por la Ley Civil: no permite la selección de la esposa según los exámenes eclesiásticos adecuados, como tampoco consiste en el establecimiento informal de la unión en la casa, sino que va acompañado de

³² Λιμὴν πλοίου ὄρμος, βίου δ' ἄλυπια. (*v.l.* aportadas por Boissonade I. 156, que está más cerca del verso eslavo, o por Meineke 318, *apud* Vatroslav Jagić 1892a: 11; se hace eco también de la lectura con πλοίου Siegfried Jäkel en *codd.* 1964: 58).

³³ V. que el verso en cuestión ya se ha aludido en las páginas 667-668 de esta misma sección de la tesis doctoral.

rituales paganos. De ahí tal vez que los escribas eslavos que traducen el proverbio menandro, evalúen el casamiento de forma negativa, considerando la posibilidad de que no esté pautado eclesiásticamente:

Γαμος γὰρ ἀνθρώποισιν εὐκταῖον κακόν. (159)

El matrimonio es para los hombres un mal deseado.

ЖЕНИТВА ОУБО ЧЛ(О)В(Ѣ)КОМЪ ОБЫЧ'НО З'ЛО ЪСТЬ. (Sr 62)

ЖЕНИТВА ЧЛѢКѢ ОБЫЧ'НО ЗЛО ЪСТЬ. (G)

ЖЕНИТВА ЧЛѢКѢ ВСѢМЪ ОБЫЦАМЪ ПЕЧАЛЬ :~ (Spс 59)

ЖЕНИТВА ЧЛѢКѢ ВСѢМЪ ОБЫЦАМЪ ПЕЧАЛЬ :~ (Spс Sem 58)

El matrimonio se anuncia como un mal deseado en el ámbito grecobizantino. Los traductores eslavos aplican el filtro ideológico precisamente a la voz griega que expresa el deseo, εὐκταῖον, “deseado”. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*), el lexema εὐκταῖος se atestigua en los usos de: *of or for prayer, votive, -epith. of gods invoked in or by special prayer, -generally, prayed for, desired, desirable*. El vocablo en cuestión se traduce al antiguo eslavo de nuestros proverbios como ОБЫЧ'НО, “común, corriente”, usualmente, ОБЫЦАМЪ, “las cosas acostumbradas”, generalmente. En Franz Miklosich (1862: *s.u.*), se registra el eslavo ОБЫЧ'НО, “común, corriente”, que responde al griego: συνηθης, “acostumbrado, habitual”, “parecido, semejante”, “familiarizado con”, y al latín *consuetus*. A su vez, la voz eslava ОБЫЦИИ, “costumbres, cosas comunes” se presenta como equivalente de las palabras griegas: ΚΟΙΝΩΝΟΣ, “compañero, socio, pareja, igual”, ΚΟΙΝΟΣ, “común, compartido, público”, “imparcial, afable, accesible”, “emparentado, afín, semejante”, ΕΠΙΚΟΙΝΟΣ, “común a muchos, promiscuo” (Liddell y Scott 2007: *s.u.*), y de las latinas *particeps, communis*. Bajo la luz de esta información léxica, planteamos que el escriba eslavo reemplaza los deseos griegos o los rituales oracionales, por la esfera semántica de las cosas comunes, corrientes, habituales. La motivación ideológica resulta obvia, si consideramos las restricciones célibes del monacato o las reminiscencias de un protocolo matrimonial civil que atenta contra la institución eclesiástica. Como analiza Eve Levin (1989: 89), el matrimonio eclesiástico consiste en un servicio de dos partes: *obručenie* (la pedida de mano, la unión de las manos) y *venčanie* (la boda, la coronación). Las dos ceremonias son públicas y se pueden realizar únicamente en el espacio físico de la iglesia. Las bodas secretas o privadas carecen de validez desde la perspectiva de la ley religiosa.

En el proverbio en análisis, la pena del matrimonio en los escribas eslavos puede radicar en la condena de una mala puesta en escena del ritual ortodoxo obligado. Los manuscritos Sr y G reflejan con exactitud el griego

κακόν, “mal” en el eslavo зло, “mal”³⁴. Los manuscritos del ramo Spc reemplazan este término por печаль, “pena, aflicción, mal”, lo que en nuestra opinión puede considerarse una especie de filtro ideológico, por el que ni el mal ni el pecado deben ser predicados de la institución sacrosanta del matrimonio. El casamiento se alza como uno de los sacramentos pertenecientes a la vida terrenal del cristiano, por lo que en la visión monacal del escriba debe ser aceptado y padecido como cualquier otro dolor, dentro del fardo de dolores que caracterizan la mundanidad. Por otra parte, puede perfilarse como un dolor por haberse ejecutado de forma errónea o con una pervivencia clara de los elementos paganos más inaceptables. De acuerdo con San Juan Crisóstomo (Levin 1989: 94-95), el intercambio de coronas florales donde perviven huellas del paganismo, hay que entenderlo como un símbolo de la victoria sobre la carne y de la obligatoriedad del martirio. Las coronas florales que se heredan de la era pre-cristiana, en su versión cristianizada representan también el honor de la pareja nupcial y la invocación a la fertilidad (*ibid.*).

El proverbio griego 370 lidia con todos estos dolores diferentes, que afectan a las relaciones terrenales (esta vez no el matrimonio, sino la amistad) en un orden moral parecido. El rechazo de la aflicción del amigo se erige como un tema recurrente en el seno de la literatura sapiencial y de la antología del Menandro eslavo. La piedad o la conmiseración, la habilidad solidaria para ponerse en el lugar del prójimo resultan valores de gran importancia para el cristiano bueno. La empatía, la misericordia, la permuta e intercambio de los sentimientos entre los iguales dejan su impronta en el marco de la literatura didácticoreligiosa de las compilaciones medievales como el *Izbornik de 1076*, donde se contienen florilegios emanados de *Pčela*, en enseñanzas como el *Izmaragd* o el *Domostroj*. La exigencia fundamental en la amistad se aloja en la sinceridad, en decir la verdad a los ojos del amigo. El refranero popular recoge (en compilación de Johann W. Paus, según Adrianova Perec 1972: 10): “No es amigo tuyo quien te miente a los ojos, sino que es tu amigo quien crea el bien ante tus ojos” (Нет тот тебе друг, кой в глаза льстит, но той тебе друг, кой за очию добра творит). Juan Damasceno (Perec 1972: 11) también valora la fidelidad en la amistad: “El amigo fiel, la sangre fuerte” (Друг верън- кров крепък). En este último ejemplo observamos cómo la amistad adquiere la misma valía que la familia, se convierte en ese algo propio a lo que se alude en los proverbios grecoeslavos de Menandro que siguen:

Ιδίας νομιζε τῶν φίλων τας συμφορας. (370)

Considera propios los éxitos y las desdichas de los amigos.

³⁴ V. en esta sección cómo en otros lugares el griego λυποῦμεθα se traduce por зло en todas las versiones eslavas del proverbio griego 863, en una reinterpretación del dolor en el mal, como en las páginas 682-686. Para el griego 159, el traductor eslavo (Sr 62, G, Spc 59, Spc Sem 58) propone una versión ajustada al texto griego, donde respeta un originario κακόν en зло.

СВОЮ МНН ДРОУЖ'НЕ ПЕЧАЛИ. (Sr 165)

СВОА МНН ДРՃՅՈՒՆԱՆՆԱՆՆԱՆ. (H)

СВОА МНН ДРՃՅՈՒՆԱՆՆԱՆՆԱՆ. (G)

Como se percibe en los trabajos lexicográficos como el de Henry Liddell y Robert Scott (1996: *s.u.*), el griego *συμφοράς*, “circunstancias” en general, cubre las siguientes definiciones: *an event, circumstance, chance, hap*, o especialmente, *a mishap, mischance, misfortune*, pero también *-in good sense, good luck, a happy issue*. Así las cosas, entendemos también que la traducción castellana de este verso proponga para el simple τὰς *συμφοράς* un sintagma compuesto por los éxitos y las desdichas, ya que todo acontecimiento, feliz o infeliz, dichoso o desgraciado, se contempla bajo este mismo término griego. Con respecto a la traducción eslava, debemos apreciar ciertos matices leves de cariz ideológico. En la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: *s.u.*), *συμφοράς* se traduce al eslavo con las palabras: бѣда, “desgracia”, казнь, “infortunio”, напасть, “caída”, паройба, “derrota, fracaso”, съношениѣ, “ofensa”.

Ninguno de estos términos coincide con el propuesto por la traducción eslava del proverbio grecobizantino de Menandro печáли, “las penas”. En Rubén I. Avanesov (1990: *s.u.*), el vocablo eslavo печáль se relaciona con la esfera semántica griega denotada por los verbos λυπεῖν, “entristecer, doler, molestar”, δυστυχεῖν, “ser desafortunado”, ατυχῶν, “desafortunadamente”. El mismo autor recoge los sustantivos eslavos моченне, “martirio”, страданне, “sufrimiento”, a propósito de las entradas griegas que ofrece y a partir de las muestras que recoge del antiguo eslavo. Además, de acuerdo también con Avanesov (1990: *s.u.*), el antiguo eslavo бѣда, “desgracia”, se relaciona de un modo más estrecho con el eslavo негчастне, “mala suerte, infelicidad, fracaso”, y con el griego *συμφοράς*, “éxitos y desdichas (circunstancias)”. La elección eslava de печáль frente al más ajustado al griego бѣда, se debe a que el traductor quiere iluminar una parte de la desdicha general, es decir, la pena, de modo que la concisión mayor de la noción de la tristeza le permita la advocación cristiana a la piedad desde la particularidad emocional o física del dolor de esta vida, más que desde la tragedia del destino común universal (бѣда), dentro de la que también se incluye este dolor más concreto (печáль).

La estima de las penas (e incluso de las alegrías) del amigo como propias se nos antoja un contenido bastante filantrópico y piadoso. Nos

recuerda a otro tipo de proverbios menandreo³⁵ e incluso de otros filósofos clásicos o sabios cristianos recogidos en las compilaciones de florilegios del estilo de *Pčela* (Varvara P. Adrianova Perec 1972: 16); bajo el nombre de Demócrito se apela a la clemencia o indulgencia para con el prójimo derroto: “Una pequeña gratitud (favor) supone una gran ayuda en los tiempos de caída” (Малая благодать велику пользу створить во время напасти); en boca de Sirac (*ibid.*) se implora igualmente a la caridad con el que atraviesa por un mal momento: “Es bonita la misericordia en tiempos de dolor, como también las nubes de lluvia en época de sequía” (Красьна есть милостыни в время скърби, яко же и облаци дъждевьнии в время ведра). La compasión y la condolencia se mezclan con el recordatorio de que todos los seres humanos han dado y recibido ayuda alguna vez: “El que da a alguien, debe olvidar lo dado, al haber recibido, uno debe siempre recordar”, Иже что кому въдасть, достоить забыти въданое, вземше же достоить всегда помнети (como se escribe en *Pčela*, según Varvara P. Adrianova Perec 1972: 17). La concepción religiosa de la misericordia también encuentra su plasmación en el refranero popular compilado por Dal’ (*ibid.*): “Quien hace el bien, a ese se lo paga Dios” (Кто добро творит, тому бог оплатит). De este modo, la intimidad amistosa o la confraternización entendidas como buenas acciones, van a encontrar la retribución divina. El evangelio de Mateo en el libro 7, versículo 12 (según la *Biblia de Jerusalén* 2009 y Adrianova Perec 1972: 16) pregona el mandamiento de Cristo de “Por tanto, todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos. En esto consisten la Ley y los Profetas” (Вся убо, елика аще хотите, да творят вам человецы, тако и вы творите им). En los dichos populares (Perec 1972: 17) se fortalece la idea de la protección del injuriado: “La lágrima ofendida no cae a tierra, sino sobre la cabeza humana” (Обижена слеза не канет на землю, а все на человеческую голову) con el ahínco en la nivelación de la humanidad en las penas expresadas por el llanto. No se pueden silenciar las desgracias ajenas, porque se intuyen como propias, lo que constituye al fin y al cabo, el lema de nuestra máxima menandrea.

En Juan 16:20 se enfatiza esta conexión de λύπη y χαρά: “En verdad, en verdad os digo que lloraréis y os lamentaréis, y el mundo se alegrará. Estaréis tristes, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo” (*Biblia de Jerusalén* 2009), como así lo enseña Kittel (1976 IV: 319). La variante rusa escribe: Истинно, истинно говорю вам: вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет. (*Texto Sinodal* 1876). En 2 Corintios 2:3 se reitera la emblemática gratitud por el dolor: “Y si os escribí aquello, fue para que no

³⁵ V. Sr 359, H y G; Sr 236, H y G.

me entristeciesen a mi ida precisamente los mismos que debería procurarme alegría. Pues estaba convencido de que mi alegría y la vuestra deberían coincidir” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el paralelo ruso ofrece: Это самое и писал я вам, дабы, придя, не иметь огорчения от тех, о которых мне надлежало радоваться: ибо я во всех вас уверен, что моя радость есть [радость] и для всех вас. (*Texto Sinodal* 1876).

El dolor concreto y humano, reaparece en el proverbio griego 448, donde las relaciones con el otro suceden por una suerte de reciprocidad en el sentimiento, y el sufrimiento infligido a otro se justifica en los casos en que se recibe pesar *a priori*. Los escribas griegos conservan al Menandro más pagano, en un imperativo a la reacción gemela a la actividad que se nos inculca. Toleran el dolor sobre el prójimo, siempre que antes se haya obtenido aflicción del mismo. Como contrapartida, instan a amar al que nos ama. Al contrario, el traductor eslavo siente que esta suerte de ley del Talión contenida en el verso griego resulta muy anticristiana, de ahí que nos ofrezca otro de los más claros ejemplos de cristianización del corpus proverbial. El mínimo canto a la venganza sería inaudito en un contexto de exigencias morales hacia el otro sancionadas con severidad, de ahí que al causante de padecimiento no haya que dolerlo, sino amarlo, y al que nos ama, debamos quererlo más. Existe una negación de la reciprocidad en el amor y en el dolor, se exige el amor como valor absoluto y única forma de reacción el afecto, que por supuesto se vincula con la ideología cristiana de resistencia pasiva mediante el aprecio (o incluso el perdón, de ahí que Cristo invite a poner la otra mejilla cuando abofetean a un buen cristiano, compasivo y que sabe perdonar, como se lee en distintos evangelistas, entre los que destacamos a Mateo 5:39: “Pues yo os digo que no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra;”, *Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa escribe: А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; (*Texto Sinodal* 1876):

Λυποῦντα λύπει, καὶ φιλοῦνθ' ὑπερφίλει. (448)

Causa dolor al que te causa dolor, y al que te ama ámallo.

НЕ ЛЮБЕЩАГО ТЕ ЛЮБИ, А ЛЮБЕЩАГО ТЕ ПРѢЛЮБИ. (Sr 206)

НЕ ЛЮБАЩА^Г ТѢ ЛЮБИ ЛЮБАЩАГОЖ ПРІЛЮБИ. (H)

НЕ ЛЮБАЩАГО ТЯ ЛЮБИ || ЛЮБАЩАГОЖ ПРЕЛЮБИ. (G)

НЕЛЮБАЩА^Г ПРІЛЮБИ А ЛЮБАЩА^Г НЕ ЛИШАЇСѦ :- (Spc 141)

НЕ ЛЮБАЩА^Г ПРІЛЮБИ, А ЛЮБАЩА^Г НЕ ЛИШАЇСѦ :- (Spc Sem 140)

Hemos dejado este verso casi para el final, porque los eslavos no traducen del griego la raíz en análisis, λυπ-, que denota y connota la esfera léxica del dolor individual o colectivo, inherente o exterior al ser humano, espiritual o físico, sino que la sustituyen por la raíz bastante diferente desde el punto de vista semántico φιλ-, que se utiliza para el ámbito de la filia, la estima, la querencia, la amistad, la familia, el amor en general. Los lexemas griegos φιλοῦνθ' ὑπερφίλει, “al que te ama, ámallo más” se benefician de

una correspondencia exacta en el eslavo *л ѡбѣщаго те прѣлюби* (Sr), donde *прѣлюбѣти* podría ser un calco del griego *ὑπερ-φίλει*, “ama más allá de los límites”. En Izmail I. Sreznevskij (1989: s.u.), se recoge el participio pasivo *прѣлюбѣнимыи*, en el sentido de “amar fuertemente”; también está reflejada la forma participial *прѣлюбѣльныи* en Ruben I. Avanesov (1990: s.u.).

Los manuscritos H y G también se ajustan bastante al segundo periodo de la oración griega, si bien omiten la traducción de la conjunción coordinada *καὶ*. Añaden un enfático *ж* después del adjetivo sustantivado en función de objeto directo *любащаго*, “al que ama”, lo que supone un mecanismo sintáctico de enfoque en el participio precedente. Caso distinto resulta el de los manuscritos Spc, puesto que reemplazan el griego *ὑπερφίλει*, por el sintagma verbal negado *не лишаша*. En el diccionario de antiguo eslavo de Ralja M. Cejtlin (1999: s.u.) está definido el infinitivo *лишати* *ш*, que se traduce al ruso como *терпеть лишение, нуждаться*, “padecer privación, necesitar”, que se corresponden con el griego *υστερεσθαι*, “estar atrasado, llegar tarde”. En Henry Liddell y Robert Scott (1996: s.u.), el lexema *ὑστερέω* se define en inglés como: *to be behind or later, come late, -come later than, come too late for, -metaphorically lag behind, be inferior to, -fall below, fail to do justice, -fail to obtain, lack, -of things, fail, to be wanting*. Todas estas utilizaciones nos remiten al que se queda atrás, falla en hacer justicia, o llega tarde a algo. Cuando el traductor eslavo emplea *не лишаша*, “no prives”, invita al ser humano a no errarle en la justicia (divina) a otro ser humano, a no privarlo de lo que necesite. En cualquier caso, la traducción eslava del verso griego reconvierte la ideología de la asertividad en una llamada implícita al perdón o a la caridad.

Existen dos estadios en el proceso de cristianización. En los manuscritos eslavos Sr y H/G, los copistas eslavos sustituyen la primera parte proverbial por una cita evangélica (Mateo 5:46: “Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa vais a tener? ¿No hacen eso mismo también los publicanos?”), *Biblia de Jerusalén* 2009, donde el versículo ruso ofrece: *Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари?; (Texto Sinodal 1876)*. También remitimos a Lucas 6: 32 “Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores aman a los que les aman”, *Biblia de Jerusalén* 2009; la variante rusa escribe: *И если любите любящих вас, какая вамза то благодарность? ибо и грешники любящих их любят., Texto Sinodal 1876)*. En una segunda fase, la cristianización basada en la referencia evangélica se retiene y la frase final del proverbio se sustituye quizás por otro dicho familiar para el escriba e inidentificado o desconocido para nosotros hasta la fecha³⁶. Además, los escribas en estos manuscritos podrían quizás haber evitado eufemísticamente los verbos posibles *прѣлюбовати* -

³⁶ Consultamos materiales habituales para el trabajo con esta antología: Perek (1972, 1974), Kolesov (2000, 2001, 2004), Semenov (1968), Tschizhevskij y Conrad (1972).

прѣлюбоѡдѣнствовати, “fornicar”, e incluso el nombre прѣлюбѣ, “fornicación” (Izmail I. Sreznevskij 1989: s.u.), que se asocian en algún sentido con el sexo o la fornicación.

El proverbio griego 594 retrata también hasta cierto punto una idea de padecimiento estoico de los sufrimientos; se denosta tal vez el autoengaño en virtud de la vida venidera de verdadero júbilo espiritual. El verso puede engarzar también con las ideas epistolares de 1 Pedro 4:15-16: “Que ninguno de vosotros tenga que sufrir por ser criminal, ladrón, malhechor o entrometido; pero si es por cristiano, que no se avergüence, que glorifique a Dios por llevar este nombre.” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la recensión rusa lee: Только бы не пострадал кто из вас, как убийца, или вор, или злодей, или как посягающий на чужое; а если как Христианин, то не стыдись, но прославляй Бога за такую участь. (*Тексто Sinodal* 1876). De pensamientos como este podrían desgajarse los razonamientos proverbiales eslavos que siguen sobre las miserias que sufrimos como aquellas que ¿nos encontramos? (en lugar del fingimiento del verso griego); lo vemos:

Οὐδεν πέπονθας δεινόν, ἂν μὴ προσποιῇ. (594)

No te ha pasado nada terrible, aunque lo finjas.

Никомѣже ꙗси пострадалъ бѣды нѣ юже самъ себѣ ѡбрѣте. (Sr 244)

ннкоѣа бѣды постражѣши но юѣ еа себѣ ѡбращѣши. (H)

ннкоѣаже бѣды постражѣши но юже самъ себѣ ѡбращѣши. (G)

El griego πέπονθας, “has sufrido”, se transmite con corrección a través del eslavo ꙗси пострадалъ (Sr), “has sufrido”. Los manuscritos rusos H y G modifican el participio de pasado en –l, proponiendo una forma verbal como постражѣши, “sufres, sufrirás”. En cuanto al griego οὐδεν... δεινόν, “terrible”, se vierte al antiguo eslavo ннкоѣже...бѣды (Sr), “ningunas...penas” - ннкоѣа бѣды, ннкоѣаже бѣды (H y G), “ningunas penas”, con la diferencia en el orden de palabras entre la versión serbia y las rusas. La disposición de palabras serbia queda más cerca del griego. En todo caso, en la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: s.u.) el griego δεινόν se traslada normalmente con el antiguo eslavo зѡло, mientras que para el masculino δεινός se plantean las formas зѡлѣ, лнхѣ, лѡкакѣ. La imbricación del pesar o del infortunio con el mal resulta acostumbrada en el entorno proverbial que atendemos³⁷. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.), se atestigua el griego positivo δεινός, “temible, terrible”, en los sentidos de *fearful*, *terrible*. En efecto, en la *Crónica de Amartolos* (Vasilij M. Istrin 1930: s.u.), δεινός se traduce con frecuencia con los

³⁷ Cf. sección destinada a la fortuna, en las páginas 376-378 y 384-388 de la tesis.

vocablos eslavos: зълъ, "malo", лихъ, "malo, excesivo", лоукавъ, "malvado, perverso", лютъ, "desgraciado, miserable".

En cuanto a la segunda parte de la sentencia, la expresión ἄν μη προσποιῇ, "aunque lo finjas", parece problemática para los traductores, puesto que plantean un texto sutilmente modificado y porque además la forma verbal προσποιῇ puede tener ciertas connotaciones que incomoden al traductor. En Henry Liddell y Robert Scott (2007: s.u.) este verbo griego se utiliza en los sentidos de: *make over to, add or attach, -procure for oneself, include in one's purview, -attach to oneself, win or gain over, -take oneself what does not belong to one, pretend to, lay claim to, -generally, pretend, affect, -pretend the contrary*; para este último uso los autores ejemplifican con el verso menandro griego en análisis. Las nociones de "añadir, procurarse, incluir en el plan de uno, ganar, tomar para uno lo que no le pertenece a uno, presentar una queja" quizás resultan disuasorias en un ámbito moral cristiano, pero mucho más "mentir, fingir". Con la ayuda del cambio de la concesiva griega ἄν, "aunque", por la adversativa eslava нь -но, el escriba eslavo colabora con el matiz ideológico.

En la misma línea de la reelaboración moral velada irían las formas ѡбръѣте, ѡбръѣши и ѡбръѣши, que no responden con exactitud al griego προσποιῇ; en la *Crónica de Amartolos* (Istrin 1930: s.u.) se registra la palabra griega προσποιησις, *a gaining for oneself, an acquisition, -a taking to oneself, pretence or claim to a thing* (Liddell y Scott 2007: s.u.), en conexión con el antiguo eslavo приобръѣтѣние. Por su parte, el antiguo eslavo proverbial ѡбръѣти se atestigua en el significado de "encontrar" (Cejtlin 1999: s.u.). Así las cosas, se plantea la cuestión de si el verso eslavo traduce el sentido del griego: "No has sufrido ningún daño, aunque así lo imagines/preendas", donde no hay, en efecto, herida alguna, o si los eslavos introducen un nuevo sentido en el verso griego (sobre todo en los manuscritos H y G): "No sufrirás ningún daño, excepto el que encuentres para tí/te traigas para tí".

Conclusiones

En el grueso de la antología proverbial menandrea de tradición eslava, el dolor se capta a través de prismas variopintos y se somete a transformaciones ideológicas también variadas en su cotejo con el original griego. El dolor se aproxima desde perspectivas diferentes y a veces contrapuestas: un padecimiento universal que llama al estoicismo o la prudencia (Sr 193, H y G, o Sr 212 y G), un sentimiento (físico o espiritual) a erradicar de las vidas humanas (Sr 3, H, G, Spc 4, Spc Sem 4, o Sr 196 y G), un sufrimiento evitable con el uso de la razón (Sr 194, H y G), una pena que nos hermana con el amigo o con el prójimo (Sr 165, H y G), un mal social (el matrimonio) repudiable para el monje célibe (Sr 114, G, Spc 104, Spc Sem 103, S y P, o también Sr 62, G, Spc 59, Spc Sem 58), un hábito de dulzura o esperanza en las vidas sin dolor (Sr 332, H y G), una enfermedad a sanar por medio de conversaciones o palabras amistosas (Sr 201, H, G,

Spc 136, Spc Sem 134), un disgusto por la desigualdad entre los amos y los siervos (Sr 209, G), el contrapunto al refugio del hogar (Sr 195 y G), un amor que disfraza el dolor voluntario al prójimo en virtud de la creencia cristiana en el perdón (Sr 9, H y G), una aflicción común al ser humano y que invita a la empatía con el otro (Sr 228, H y G), el daño que emana del placer (Sr 382, H, G, Spc 270, Spc Sem 273, S y P). El optimismo de algunos proverbios, se complementa con el profundo sentir pesimista de otros. Filosofías como el fatalismo, el epicureísmo, el estoicismo, ideas como la caridad o la piedad cristianas subyacen o sobresalen en el tratamiento eslavo de este concepto clave. Esta sección nos ofrece además uno de los ejemplos de cristianización más claros de la antología: allí donde los copistas griegos apremian a la correlación empática en el trato hacia el prójimo dañino y hacia el amoroso, los adaptadores eslavos se apartan de la homogeneidad y persiguen una intimidad siempre desigual afincada de lleno en el amar, incluso al que no ama (Sr 206, H, G, Spc 141, Spc Sem 140).

La antología eslava de los proverbios de Menandro reenvía hasta cierto punto a tendencias filosóficas griegas en la significación del dolor. El estoicismo se reinterpreta en los proverbios eslavos sobre el aguante de las vicisitudes con fortaleza. Kittel (1976 IV: 315) analiza cómo los estoicos agrupan *λύπη* junto con el miedo, el deseo o el placer, entre las emociones de las que el sabio está libre. En un contexto monástico como el Menandro eslavo, presumimos fácilmente que para el célibe copista, como para el estoico, dolerse resulta un pecado. Así por ejemplo, para Epícteto *λύπη* se conforma como un signo de impiedad opuesto a la ordenación del cosmos. El dolor emana del hombre como una emoción basada en el error. Se infiere del mundo solo hasta el grado en que el individuo (el monje eslavo, por ejemplo) no entiende su independencia interna de lo mundanal y se entrega a sus asaltos. La persona sabia evita el encuentro con lo terrenal, como deberían los escribas menandreos, de ahí la presencia intensa del dolor de la mujer o de la pena matrimonial. El argumento básico radica en que el hombre se yergue como ser no histórico y racional, de modo que no hay un entendimiento positivo de *λύπη* como una ocurrencia por la que el verdadero ser de la persona se revela en el encuentro hostil con el mundo. El estoicismo distingue de la emoción del placer la verdadera felicidad del sabio, argumento que encuentra reflejo en los proverbios sobre el destierro del dolor de la vida de uno, o de la aplicación de la reflexividad a la angustia.

En los monjes menandreos este tipo de reflexión será la ética cristiana entendida en parte como en el Nuevo Testamento (Kittel 1976 IV: 319): Pablo se alegra cuando Dios lo libra del dolor, y si al padre eclesiástico el sufrimiento le plantea una cuestión ética, es sólo desde el punto de vista de que no se debe causar penar al hermano, como en los proverbios menandreos que persiguen hermanarse con la tristeza del prójimo. Así trasluce en Filipenses 2:27: “Es cierto que estuvo enfermo y a la muerte, pero Dios se compadeció de él. Bueno, no sólo de él, sino

también de mí, pues Dios evitó así que yo acumulase tristeza sobre tristeza” (*Biblia de Jerusalén* 2009); el cotejo ruso ofrece: Ибо он был болен при смерти; но Бог помиловал его, и не его только, но и меня, чтобы не прибавилась мне печаль к печали. (*Texto Sinodal* 1876). Para explicar la índole solidaria germinada en el pesar, Kittel aporta el versículo de Romanos 14:15: “Ahora bien, si tu hermano se siente mal por lo que comes, ya no estás actuando conforme a la caridad. ¡No destruyas, por comer esto o lo otro, a aquel por quien murió Cristo!” (*Biblia de Jerusalén* 2009). Los escritos rusos aportan: Если же за пищу огорчается брат твой, то ты уже не по любви поступаешь. Не губи твоею пищею того, за кого Христос умер. (*Texto Sinodal* 1876).

Si instan a partes iguales a sufrirlo y a erradicarlo, ¿cómo justifican los traductores eslavos del Menandro gnomológico el dolor? Como en el Antiguo Testamento y en el judaísmo, en el Nuevo Testamento la idea de la corrección divina se alza como respuesta a la cuestión del sufrimiento (Kittel 1976 IV: 319), como queda manifiesto en 1 Pedro 1:6-7: “Por este motivo, rebosáis sin duda de alegría, pero es preciso que todavía por algún tiempo tengáis que soportar diversas pruebas. De ese modo, cuando Jesucristo se manifieste, la calidad probada de vuestra fe, más preciosa que el oro percedero que es probado por el fuego, se convertirá en motivo de alabanza, de gloria y honor” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en la versión rusa leemos: О сем радуйтесь, поскорбев теперь немного, если нужно, от различных искушений, дабы испытанная вера ваша оказалась драгоценнее гибнущего, хотя и огнем испытываемого золота, к похвале и чести и славе в явление Иисуса Христа, (*Texto Sinodal* 1876). Sin embargo, en opinión de Kittel aquí todavía no subyace una interpretación plenamente cristiana del padecer, que llega con Pablo (1976 IV: 321). Se trata de un dolor hacia la divinidad y hacia la salvación, de ahí que los monjes menandreos apliquen a la aflicción, la sabiduría de la palabra o el refugio metafórico del puerto. Se trata de conducirse el cristiano según los requisitos de Dios. Pablo habla del displacer como algo que ya va dentro de la vida cristiana, digresa sobre la pena a los corintios, que ya se han convertido. Pero, como apostilla el estudioso, la misma lógica en la tristeza funciona con la μετάνοια, “arrepentimiento”, de la conversión al cristianismo. Los intérpretes eslavooortodoxos medievales del Menandro sapiencial ya tampoco quieren convertir a nadie, sino seguir inspirándose en los preceptos de la deidad, como el de la igualdad espiritual de todos los miembros del cristianismo en la reelaboración eslava con ciertos visos ideológicos del disgusto por el orgullo de siervos-amos.

Además del afligimiento como vía de interiorización, se plantea una angustia en la antología proverbial eslava nacida de afuera, del otro o de las circunstancias. Como enfatiza Kittel (1976 IV: 321), la vida cristiana se ve especialmente afectada por la condición dolorosa, puesto que el cristiano debe ser consciente de su ruptura con lo mundano, y de su posicionamiento en contra del mundo terrenal. Así las cosas, el monje eslavo que traduce a Menandro ha de aceptar lo que el universo denomina “dolor” y lo que él mismo experimenta. En la aceptación del pesar, podría liberarse del mundo,

como cuando ama y perdona al que lo odia, en lugar de odiarlo más como se postula en el texto griego. El copista menandro eslavo entiende el dolor de una forma nueva: le hace liberar y crecer en poder vital, de ahí el ruego del soporte de las penas sin pesadumbre.

La asimilación del dolor lleva al monje a aceptar la cruz que Jesucristo padece, a la manera de Gálatas 6:14: “En cuanto a mí, ¡Dios me libre de presumir si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual el mundo es para mí un crucificado y yo un crucificado para el mundo!” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa expresa: А я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира. (*Texto Sinodal* 1876). El respeto menandro del prójimo en su desgracia se vuelve un compañerismo en la resurrección.

Los males terrenos, como los placeres o pecados, causan un sentimiento que también viene expresado por λύπη y los términos relacionados λυπεῖν, ὀλυπῶς (печаль, бѣда, печалити се, вѣждуются) y que se conecta enfáticamente con la salvación del arrepentimiento (Kittel 1976 IV: 322). La tradición cristiana presenta el dolor como el peor de todos los espíritus, porque corrompe al ser humano y lo arranca del verdadero Espíritu Santo. Queda manifiesto en Efesios 4:30: “No entristezcáis al Espíritu Santo de Dios, con el que fuisteis sellados para el día de la redención” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa escribe: И не оскорбляйте Святого Духа Божия, Которым вы запечатлены в день искупления. (*Texto Sinodal* 1876). De ahí se infiere que los copistas eslavos de Menandro “traduzcan” versos como el de la esperanza en una vida sin dolor, que es la vida más placentera espiritualmente (en el más allá), o como el de la aflicción emanada del placer terrestre.

Así, las afirmaciones sobre el dolor en Pablo, en 2 Corintios 4:8: “Vivimos siempre apretados, pero no aplastados; apurados, pero no desesperados” (*Biblia de Jerusalén* 2009), donde en la variante rusa se lee: Мы отовсюду притесняемы, но не стеснены; мы в отчаянных обстоятельствах, но не отчаиваемся; (*Texto Sinodal* 1876), pueden ayudarnos a entender este conflicto cristiano entre placer espiritual (divino) en el dolor, dolor en el placer terrenal, placer en el dolor espiritual (divino), dolor en el dolor espiritual (humano) que reverbera en los diferentes textos menandros que el escriba eslavo incluye en su selección sobre la tristeza. La pena cae bajo el concepto mundano de λύπαι (Kittel 1976 IV: 321), y en antítesis con 2 Corintios 6:7: “ofreciendo un mensaje veraz y contando con el poder de Dios; usando las armas de la justicia a diestra y siniestra” (*Biblia de Jerusalén* 2009), donde el versículo ruso escribe: в слове истины, в силе Божией, с оружием правды в правой и левой руке, (*Texto Sinodal* 1876). De acuerdo con Kittel, el versículo paulino en continuidad semántica, 2 Corintios 6:10, describe la vida cristiana en aceptación y en la paradójica reinversión de los sufrimientos se encuentra lo antitético: “por gente triste, aunque estamos siempre alegres; por pobres, aunque enriquecemos a muchos. En fin, creen que no tenemos nada, aunque

todo lo poseemos” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la variante rusa reza: нас огорчают, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем. (*Texto Sinodal* 1876).

La sublimación de lo doloroso en Pablo (a la manera de la evitación del fingimiento exacerbado del sufrir en los copistas menandreo), ya no tiene nada de ficticio en Juan, donde, como apunta Kittel (1976 IV: 321) caracteriza una situación de soledad, con la que cargan aquellos a los que Jesucristo llama fuera del mundo en Juan 15:19 (como los monjes eslavos que sienten el matrimonio o la mujer como dolores quizás en esta línea de la obligación moral de lo solitario): “Si fuerais del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero el mundo os odia porque no sois del mundo, pues yo, al elegiros, os he sacado del mundo” (*Biblia de Jerusalén* 2009); la versión rusa apunta: Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир. (*Texto Sinodal* 1876). A este dolor o aislamiento corresponde la alegría del mundo, contraste del que los monjes menandreo eslavos se hacen eco en las traducciones eslavas sobre que no hay vida humana sin dolor o de que vivir sin penas es una vida más dulce.

Cerramos la sección destinada al dolor con una nueva mención a la sentencia menandrea que nos servía de obertura: la reflexión para remedio del dolor puede reenviarnos a la moderación de las muestras externas demasiado apasionadas de cualquier emoción. Fedotov (1966 II: 88) recrea las palabras de *Izmaragd* al respecto, dando cuenta de cómo algún autor limita y humaniza con buen sentido común la lamentación excesiva en los ritos funerarios: “No te enseñe, hombre, a no llorar por el que se ha ido. Pero te prohíbo llorar y lamentarte muchos días, como hacen los infieles, lacerando sus caras y arrancándose el cabello”. Con todo, el historiador (*ibid.*) expresa el corto alcance de la moral cristiana en la eliminación de la expresión plañidera pagana:

On this point all the efforts of medieval preachers were to no avail. Ritual lament remained forever a necessary element in the Russian peasant funeral, with artistic improvisations which represent by no means the least valuable branch of Russian folklore.

Pero quizás la importancia de la racionalización del dolor venga mejor contenida en la doctrina de las lágrimas de San Nilo del río Sora. Fedotov comenta que para este santo, entre las armas más eficientes para combatir los pecados o las divagaciones se encuentran la memoria de la muerte y de las lágrimas, en lo que se sitúa en un campo común a la cristiandad del Este y la rusa: “Puesto que el pan es la comida más necesaria, así también la memoria de la muerte entre las otras virtudes; es imposible para un hombre hambriento no recordar el pan; como para el hombre que lucha por salvarse es imposible no recordar la muerte, como dicen los padres.” (Fedotov 1966 II: 277). Añade el Padre asceta que por medio del llanto uno se salva del fuego eterno: “Al llorar somos salvados del fuego eterno”, por lo que el dolor en el monaquismo se convierte casi en el ejercicio de una virtud. 1

Pedro 2:19 explica el penar como admonición de Cristo: “Pensad que, cuando se sufre injustamente, es meritorio tolerar penas, por consideración a Dios” (*Biblia de Jerusalén* 2009); en ruso leemos: Ибо то угодно Богу, если кто, помышляя о Боге, переносит скорби, страдая несправедливо. (*Texto Sinodal* 1876). Los monjes eslavos vertebran estos sentidos del sufrimiento en torno a la sabiduría (como remedio) del dolor.

4. Conclusiones: Traición, traducción, tradición

Revisión temática

Las palabras clave examinadas demuestran la importancia de un texto como éste para el medievalista eslavo. Desde el principio del trabajo reivindicamos la idiosincrasia propia de la antología eslava de proverbios menandros, con independencia relativa del Menandro griego, porque hacerlo nos permite comprender la ideología monástica de la *Slavia Orthodoxa* de la que las recensiones eslavo eclesiásticas se constituyen como tamices. Vatroslav Jagić (1892b: 52) apunta ciertas dinámicas de traducción de los monjes eslavos:

Die slavischen Schriftgelehrten, meistens waren es wohl Mönche, hatten trotz der langen Übung keine so grosse Fertigkeit in ihrer Arbeit erlangt, dass die altkirchenslavische Uebersetzungssprache an Reichtum der Wendungen mit der griechischen den gleichen Schritt hätte halten können; ja vielleicht wäre es besser zu sagen, dass ihnen selbst der Sinn für solche Feinheiten, für eine feste Ausprägung der philosophischen Sprache, abging. So erklärt es sich, dass einerseits derselbe griechische Ausdruck bald so bald anders übersetzt wurde, und anderseits für mehrere griechische angesehen wurde. Es sei mir gestattet auch das durch mehrere Beispiele aus der Übersetzung der Sentenzen zu beleuchten.¹

Estas afirmaciones de Jagić se nos antojan un punto cuestionables; a nuestro juicio, los traductores eslavos no siempre plantean un equivalente único a los términos llave griegos; esto se observa en el análisis de los conceptos clave para cada caso de estudio cotejado con fuentes griegas a veces dudosas, como también en las alternancias léxicas abundantes entre los manuscritos de tradición eslava en sí; precisamente en la oscilación del equivalente léxico elegido por los escribas eslavos responsables de recensiones variadas, como también en la acuñación de un lenguaje propio,

¹“Los eslavos doctos en la escritura (en la mayoría de los casos se trataba de monjes) a pesar de mucho ejercicio, no han logrado tener mucha habilidad en su trabajo, para que la lengua de traducción, el eslavo eclesiástico, pudiera mantener el paso del griego, rico en expresiones. En fin, quizás sería mejor decir que se les escapaba el propio sentido para estas finuras, para acuñar firmemente el lenguaje filosófico. Esto se vio en que por una parte, la misma expresión griega se traducía de cuando en cuando de diferentes maneras, y, por otra parte, en lugar de varias expresiones griegas se consideró en el eslavo como suficiente situar un único equivalente.” (Nuestra traducción)

distinto del griego, reside la incorporación de Menandro a la *Slavia Orthodoxa*. No resultan pocas las ocasiones en que la ordenación temática por palabras llave nos permite observar cómo se distancian las sentencias eslavas de la fuente griega a la que en principio se han asignado. El propio Jagić (1892b: 56) amplía sus materiales de colación griegos y revaloriza en cierta medida la traducción eslava, al reconocer que:

[...] dass der Werth der slavischen Übersetzung meinen Augen wesentlich gestiegen ist, seitdem ich bei näherer Vergleichung derselben mit dem kritischen Material, das uns zu den Γνώμαι μονόστιχοι in neuerer Zeit durch die bekannten Beiträge Prof. W. Meyer's und Dr. L. Sternbach's zugänglich gemacht worden ist [...], für sehr viele Abweichungen unserer Übersetzung von dem Texte Meineke's, die ich zunächst etwas voreilig der Unachtsamkeit des Übersetzers in die Schuhe schieben wollte, eine nachträgliche Bestätigung in den Varianten des griechischen Textes vorfand.²

Con todo, la antología eslava no pesa aún demasiado de por sí. El Menandro eslavo entra por primera vez en el campo de los estudios filológicos rusos y eslavos en virtud del trabajo de Vatroslav Jagić (1892b), publicado en Viena y San Petersburgo, sobre la base de la fuente Spc. Éste es un manuscrito del siglo XVII, adscrito a un origen ruso, que constituye la primera evidencia textual menandrea, reconocida por otro investigador (Speranskij 1898: 541-559). Antes de ello, Jagić ya se había aproximado al Menandro eslavo a través del manuscrito Sr (1892a), publicado en Serbia, con los fines de entrar en el ámbito de la filología comparada, sobre todo para ampliar los trabajos filológicos previos en torno a Menandro.

Menandro fue muy popular en los mundos clásico y bizantino por razones diferentes que las de su ingreso e impacto en la cultura eslavo ortodoxa. En la Antigüedad griega y romana, sus comedias se reverenciaban como una nueva época dentro del teatro cómico. De cualquier modo, en el contexto multicultural de la *Commonwealth* bizantina, los aspectos cómicos de Menandro se olvidan hasta cierto punto; de sus 105 ó 108 comedias, se preservan hasta cierta etapa y durante un tiempo, sólo fragmentos descontextualizados, no como obras de teatro, sino como proverbios edificantes (*sententiae*). Entre 750 y 800 versos perviven bajo el título dado por la investigación moderna de Γνώμαι Μενανδρου̐ μονόστιχοι, transmitidos en redacciones diferentes. Los dichos de Menandro, junto con

² “[...] el valor de la traducción eslava ha ganado ante mí, desde que en su comparación más detallada con el material crítico, que se nos hizo accesible en relación con *Gnōmai Monostixoi* en los últimos tiempos por las famosas aportaciones del profesor W. Meyer y del doctor L. Sternbach [...], encontré para muchas diferencias de nuestra traducción de los textos de Meineke, que al principio quise atribuir a un precipitado descuido de nuestro traductor, una confirmación posterior en las variantes del texto griego”. (Mi traducción).

otras compilaciones proverbiales de carácter filosófico o moral, penetran el círculo de los manuales empleados por los estudiantes de escuelas medias y superiores de retórica, quizás en los tiempos griego y romano, pero más probablemente en la etapa bizantina. La sabiduría de Menandro era muy popular, de manera que cuenta como uno de los autores áticos favoritos para su copia o traducción en la era postclásica. En las compilaciones de proverbios como *Melissa*, el nombre de Menandro se topa casi en cada sección diferente.

Los florilegios de Menandro se tradujeron del griego al antiguo eslavo – de recensión serbia, se asume, puesto que el testimonio textual más temprano parece un manuscrito serbio considerado la redacción inicial. Subsiguientemente, parece que Menandro y sus Γνώμῃ μονοστιχοὶ se hicieron populares en el contexto eslavo ortodoxo, ya que los proverbios viajaron a tierras eslavo orientales, y se editaron, amplificaron, y volvieron a copiar en diferentes redacciones. La primera reelaboración completa (Spc) de la redacción inicial se efectúa para intensificar el tono cristiano de los proverbios, que se utilizan primariamente en círculos monásticos específicos, para la lectura privada y la edificación, más que para la liturgia o la evangelización. Esta reelaboración ideológica no resulta necesaria en cada instancia, dado el hecho de que la ética de Menandro, tal como se preserva en las sentencias a él atribuidas, data del periodo postplatónico y postaristotélico de la filosofía griega, etapa a menudo compatible con los códigos morales cristianos. Tal y como lo expresa Speranskij (1898: 543), la sabiduría popular durante el declive del paganismo griego no era en ocasiones muy diferente de la moral cristiana o del pensamiento ético, que absorbe muchos elementos de la filosofía griega. En todo caso, algunos proverbios atraviesan una fuerte transformación ideológica. Incluso en la redacción inicial, los rasgos paganos más obvios, como las referencias a los dioses múltiples, se reconvierten para ser coherentes con la doctrina monoteísta, y pueden darse también cambios más sutiles, como hemos analizado en las secciones destinadas a cada palabra clave.

Además de los cambios lingüísticos e ideológicos, los traductores eslavos y los editores también llevan a cabo cambios en la disposición textual de los proverbios. Generalmente las compilaciones grecobizantinas de Menandro se ordenan alfabéticamente, de acuerdo con la primera letra de cada proverbio. La pérdida del principio alfabético en las gnomologías eslavas facilita relativamente el insertar sentencias no menandreas en cualquier punto, presumiblemente para clarificar el significado de los proverbios originales o también para ampliar su tema. Ésta constituye una de las razones por las que un número de proverbios varía en los diferentes manuscritos y por las que hay un grado de coincidencia elevado entre Menandro y otras colecciones proverbiales (por ejemplo, Gregorio de Nacianzo, Daniel el Exilado, *Melissa*). Estas interpolaciones llevan también a un cambio ideológico, como se muestra en el análisis por palabras clave, sobre la base de múltiples ejemplos. Esto puede explicar asimismo por qué estamos tentados de pensar que no había un auténtico “Menandro”, sino que el escritor se alzaba como un constructo creado por las escuelas de

traducción, los editores y los escribas, que trabajan todos ellos en un contexto monacal.

Aunque el Menandro construido no forme parte del canon de la Iglesia, la Sabiduría de Menandro resultaba importante en el contexto eslavo ortodoxo, como lo ponen de manifiesto un número de copias preservadas y los convoys en que aparecen³. Por ejemplo, a veces ocurre en los mismos manuscritos en que aparecen los proverbios atribuidos a Salomón y al (pseudo)Barnabás; esto sugiere que Menandro era positivamente evaluado como un hombre sabio inspirado por la divinidad, en la línea de otras figuras de autoridad. Su moral, expresada en una forma altamente piadosa, tiende a corresponder o a ser fácilmente adaptable al pensamiento de los Padres de la Iglesia (esta facilidad en la adaptación de ciertos casos de estudio puede conllevar el hecho de que los matices irónicos se pierden en las compilaciones). El didactismo constituye el elemento necesario y más característico de la Sabiduría de Menandro; sin embargo, sería incorrecto plantear que el texto se copia por un propósito evangelizador.

A pesar de que las compilaciones menandreas eran comunes en Bizancio, parecería equívoco proponer que los monjes ortodoxos eslavos que trabajaban con los textos no hacían más que transmitir la cultura bizantina, o más estrictamente, la ideología bizantina monástica. Los textos eslavos revelan un rango de diferentes tipos de copistas, desde los más cuidadosos y conservadores traductores a los escribas que más bien pretendían alterar el texto (como también aquellos que insertaban errores porque no entendían del todo los antégrafos). Además, tenemos una gama de contextos regionales (no siempre certeros), donde los textos fueron copiados o transcritos; la posibilidad de que la copia tuviera lugar, por ejemplo, en el Monte Atos, complica la tarea de la reconstrucción arquetípica.

Los muchos tipos diferentes de cambios efectuados en las copias manuscritas demuestran que los proverbios no pueden entenderse adecuadamente sólo sobre la base de la estematización del criticismo textual a partir de supuestos originales griegos; tienen que estudiarse también como obras propiamente eslavas, en las que los textos reflejan tanto arcaísmos como innovaciones y, en algunos casos, crean nuevos modelos ideológicos. Así pues, “Menandro” consistía en una figura en evolución, y los proverbios a él adscritos se alzan como un cuerpo de sabiduría en transformación.

Las palabras clave atendidas en la zona troncal de la tesis así lo ponen de relieve. Si revisamos estos términos con la función de puerta al pensamiento eslavo ortodoxo, y si atendemos también a otros vocablos cifrados en la antología menandrea eslava general, podemos iluminar distintos procedimientos de traducción, redistribución e incorporación de

³ V. más abajo en detalle.

los proverbios menandreos por parte de los monjes eslavos⁴. En la sección destinada a la riqueza, palabras griegas como χρήματα, θησαυρός, οὐσία, θησαύρισμα, τὰ ὑπάρχοντα, τύχη, κτήμα, βίος encuentran distintos modos de traducción según las sentencias de que tratemos. χρήματα se traslada como нмѣннѣ en Sr 67 y G, donde G tiene богатѣтѣко; Sr 97 y G; Sr 123 y G; Sr 279, H, G, Spc 254, Spc Sem 257, S y P), mientras que нмѣннѣ reapparece como traducción de οὐσία en Sr 226, H y G, y para verter τύχη en Sr 161 y G, Sr 261, H y G (con la variante μάλοῖνмѣннѣтѣко), así como para equivaler a θησαυρός en Sr 140, H y G; Sr 151, H y G (donde los manuscritos rusos tienen богатѣтѣко). Los eslavos Sr 192 y G también muestran нмѣннѣ para θησαύρισμα. La misma forma se plantea como traducción de τὰ ὑπάρχοντα en Sr 130 y G (donde G tiene οὐмѣннѣ). El polisémico τύχη se traduce como богатѣтѣко en Sr 155, H, G, Spc 125, Spc Sem 123), mientras que el mismo vocablo богатѣтѣко responde a κτήμα en Sr 2, H, G, Spc 3, Spc Sem 3. En todo caso, κτήμα también se traslada con нмѣннѣ en los proverbios Sr 172 y G, Sr 230, H y G (éstos últimos con la alternancia богатѣтѣко), y Sr 277, H, G, Spc 252, Spc Sem 253. Incluso la vida se entiende en el sentido de la abundancia en el proverbio Sr 32, G, Spc 26, Spc Sem 25, S y P, donde βίος se vierte con богатѣтѣко, en lugar de con el esperable жнзнь. Así mismo en Sr 362, H y G se emplea богатѣтѣко para la traducción de οὐσία, cuando en otras ocasiones se usó para reflejar θησαυρός (variantes H y G, donde Sr 151 tenía нмѣннѣ). Para este apartado, el dato principal son las alternancias léxicas entre богатѣтѣко, нмѣннѣ como posibles espejos de una distribución entre riqueza espiritual o más amplia y riqueza terrenal o más concreta respectivamente. Se puede sugerir que los manuscritos de adscripción rusa, al elegir богатѣтѣко en contextos donde el serbio tiene нмѣннѣ podrían matizar ideológicamente el tipo de riqueza. Por último, sumamos a la palabra clave riqueza el griego κέρδος, que se traduce con el antiguo eslavo ωβρѣтель en Sr 119, H, G, Spc 107, Spc Sem 106, S y P, y como прнѣвѣтѣкъ en los aforismos Sr 275, H y G. Se trata de adquisiciones terrenales, que deben huir de la sordidez o ser justas, de ahí que, en virtud de la sospecha de su malignidad, no se las nombre con богатѣтѣко. Tampoco se les otorga el sustantivo нмѣннѣ puesto que no devolvería tal vez el matiz del proceso de la adquisición, sino sólo la tenencia sin más. Además,

⁴ Los ejemplos sentenciosos citados, se pueden encontrar en el apéndice bajo el número del manuscrito serbio (Sr). Allí donde no se ha preservado el testimonio serbio, sino sólo los rusos sin numerar H y G, aportamos la numeración griega para facilitar la búsqueda. Donde, por el contrario, se han conservado, no la recensión serbia, sino las rusas menores Spc y Spc Sem que van numeradas, instamos a seguir dicha ordenación numérica de las versiones menores y no solemos dar el número del monástico griego, más que cuando resulta necesario.

comprobamos cómo **пребытъкъ** podía conllevar una cierta connotación de “costumbre” o hecho repetido.

La palabra clave fortuna abunda en la percepción de la riqueza material, al margen de su significación posible como destino, accidente o suerte. El verbo **εὐτυχεῖν** se refleja con el antiguo eslavo **богатѣти** en Sr 152, G, Spc 123, Spc Sem 121; y en Sr 175 y G (donde el ruso tiene un aspecto verbal distinto **ωκογάτῃ**). El adjetivo **εὐτυχής** se transfiere con **богатъ** en Sr 134 y G, forma que se utiliza también para reproducir en Sr 166, H y G el griego **πλουτῶν**. El infinitivo **богатѣти** responde al verbo griego **πλουτεῖν** en las traducciones eslavas Sr 31, G, Spc 25, Spc Sem 24; y en Sr 106, G, Spc 97, Spc Sem 96. Además, el adjetivo **богатъ** se propone para el griego **ὁ ἔχων** en Sr 388, H, G, Spc 275, Spc Sem 278, S y P.

El mismo término **τύχη** engrosado bajo el término llave “fortuna” o bajo el concepto clave “riqueza”, adquiere connotaciones distintas en las traducciones Sr 52, Spc 47, Spc Sem 46, S y P, donde **κακὴ τύχη** se transforma en **зла коѣ** para el manuscrito serbio y se omite en el resto de los manuscritos muy ideológicos al transformar la mala suerte en el demonio encarnado. El propio **τύχη** fuera de la colocación semántica con el mal se interpreta como **λογιαν** en Sr 177 y G, como **λογιαν** en Sr 278, Spc 253, Spc Sem 256 y S; y en Sr 323, H y G (donde H y G presentan la forma atestiguada **λογιαν**). Destacamos el caso sobresaliente del antiguo eslavo **ѣнѣ**, “cargo, rango” (!), para la traducción de **τύχη** en los proverbios Sr 320, H y G. En Sr 232, H y G **τύχη** se convierte en **богъ**, en línea directa con el proverbio bíblico de Job 1:21: “Yahvé me lo ha dado y Yahvé me lo ha quitado”. En ese sentido, la problemática fundamental de la sección en recapitulación reside sobre todo en el trasvase de la fortuna, con elementos visiblemente paganos, a una cultura cristiana. La suerte se transforma en un augurio, en el suceso, y hasta en un puesto laboral o en la misma divinidad, para eliminar cualquier tinte pagano.

El reverso de la fortuna, el infortunio, la desdicha o la miseria se puede explorar en la traducción eslava de lexemas como **πένης**, **πένεσθαι**, **δυστυχεῖν**, **πενία**, **ἀτυχία**. El griego **πένης** se reproduce como **нищъ** como norma general. El verbo **πένεσθαι** se transfiere con la perífrasis eslava **нищю жити** en los proverbios Sr 197, H y G (con la oscilación con la forma adjetival larga en H **нищемъ**), y por **нищетока** en Sr 106, G, Spc 97, Spc Sem 96 (con la variación **нищю ходити** en los manuscritos menores). El mismo griego **πένης** se reanaliza también como **οὐбогъ** en los aforismos Sr 166, H y G. El griego **δυστυχεῖν** se traslada con **οὐбогъ ѿемъ** en Sr 72 y G (donde se produce la alternancia entre Sr **οὐбогомъ** y G **οὐβόγηмъ**), mientras que en Sr 19, H, G, Spc 13 y Spc Sem 13 se vierte con la oscilación **злѣ жити-злѣ пожити**. Interesante es el caso del reflejo de **δυστυχεῖν** con **ѣзлѣ быти**, en los proverbios Sr 82, H, G,

Spc 77, Spc Sem 76; y también en las glosas Sr 236, H y G. En cuanto a *πενία* se confiere con el antiguo eslavo *нищета* en las máximas Sr 296, H y G, que es como se traslada también *ἄτυχία* en Sr 193, para donde H y G plantean *печали*. La sección destinada a la palabra clave "pobreza" nos ha permitido hacernos eco de una sacralización de la pobreza a través de la elección de las formas *бѣда* o *печаль* para la descripción de la desdicha esente que acerca al prójimo y aproxima a la divinidad, a través del instante solidario. En ese sentido, parece que la raíz *нищ-* aplica allí donde se trata del estado de ser pobre en esta tierra, también respetable, así en las conceptualizaciones del "ir pobre", "vivir pobre", "pasar penurias". La expresión para el pobre *οὐκογ* se prefiere emplear en sentencias en contraste con el rico, *κογατ*, para establecer la equidad humana o la divina en el reparto de las riquezas. El rico que es desafortunado por culpa de su maldad no va a merecer el apelativo de *οὐκογ* o *нищ* para describir su infortunio, sino que, en un momento ideológico posiblemente, se reinterpreta su desdicha en un malvivir: *злѣ жити-злѣ пожити*.

El mal también puede interpretarse como concepto clave. Los griegos *κακός*, *πονηρός*, *φauλός*, *πονηρία* son las voces principales que engrosan la sección. El antiguo eslavo *зѣлѣ* se emplea en general para el reflejo del griego *κακός*, aunque puede utilizarse como respuesta también de *πονηρός*, como acontece en los proverbios eslavos Sr 119, H, G, Spc 107, Spc Sem 106, S y P; en Sr 128 y G; Sr 187 y G. Sin embargo, el griego *πονηρός* puede también reproducirse con el antiguo eslavo *лoукаѣ* como en Sr 22, H, G, Spc 16, Spc Sem 15; y en Sr 111, H, G, Spc 101, Spc Sem 100, S y P. Por su parte al griego *πονηρία* se puede responder con el eslavo *лoукаѣвание*, como así sucede en los aforismos Sr 27, G, Spc 21, Spc Sem 20 (en alternancia con la forma *лoукаѣство* en todos los manuscritos de adscripción rusa). El griego *κακός* se refleja como *нѣтрѣѣ* en los proverbios Sr 116, G, Spc 105, Spc Sem 104, S y P (donde los manuscritos rusos tienen un no atestiguado *нѣтрѣѣу*, originado con toda probabilidad en un error de lectura de un antégrafo con *нѣтрѣѣу*). El adjetivo antiguo eslavo *зѣлѣ* también se utiliza para dar la réplica al griego *φauλός* en los proverbios Sr 129, H y G; y en Sr 191, H y G. El mismo *φauλός* se reproduce con la ayuda de los antiguo eslavos *лѣжнѣ* o *лoукаѣ* en las sentencias Sr 29, G, Spc 23 y Spc Sem 22, donde los manuscritos menores son los que prefieren *лoукаѣ*. Por último la colocación semántica griega *δεινὸν κακὸν* se vierte al antiguo eslavo como *вѣлнко зло*, en los proverbios Sr 50, H, G, Spc 45, Spc Sem 44, S y P, mientras que el griego *δεινότερον* se traduce con el antiguo eslavo *злѣѣ* en las máximas Sr 76, G, Spc 70, Spc Sem 69, S y P. El mismo lexeme antiguo eslavo también puede responder al griego *ἁλιώτερον*, como sucede en los proverbios Sr 185, H, G, Spc 128, Spc Sem 126, S y P. En la sección destinada al mal, los asuntos principales se ciernen en torno a la

especificación del tipo de mal: en apariencia, existe un mal más relacionado con el hombre condenado, émulo del ángel caído, vertido quizás en **ΛΟΥΚΑΚΖ**, frente a un mal más generalizado, que puede incluso formar parte del plan divino, sin la expulsión ni la condena, integrado en el Bien supremo, que se puede relacionar con **ΖΗΛΖ**. Las sentencias en este apartado y en especial para los manuscritos menores, interpolan fragmentos para el énfasis del mal.

La contrapartida del mal vendría dada por el concepto clave del bien. Así, los griegos **ἀγαθός**, **καλός**, **ἐσθλός**, **χρηστός** definen toda una serie de conceptualizaciones de la noción medieval de *agape* (el amor) como oposición a *phobos* (el miedo). Los adjetivos (a veces sustantivados en su forma neutral) **ἀγαθός** y **καλός** se reflejan en ocasiones como **ΔΟΕΡΖ**, en otras instancias como **ΕΛΛΓΖ**, anticipando una alternancia léxica muy característica del grupo. También éste último (**ΕΛΛΓΖ**) responde a **ἐσθλός**, como en los proverbios eslavos Sr 51, G, Spc 46, Spc Sem 45 (donde los manuscritos menores varían léxicamente con la propuesta **ΔΟΕΡΑ**). Esta última raíz **ΔΟΕΡ-** reaparece en la forma adjetival masculina en los aforismos Sr 287 y G (donde G presenta **ΕΛΛΓΖ**), y en Sr 364, H y G (donde los manuscritos de adscripción rusa tienen de nuevo el sinónimo **ΕΛΛΓΖ**). La forma adjetival **ΛΟΕБЪ** tiene cabida para la expresión del bien en el proverbio Sr 73, para donde el resto de los manuscritos tiene **БОГАТЪ** (G) e incluso **ΛΟΥΚΑΚΖ** (Spc 67, Spc Sem 66), como frutos de reelaboraciones ideológicas en distintos grados motivadas por el rechazo del copista a comparar justicia y bien. Jagić (1892b: 53) plantea que **БОГАТЪ** podría ser un error de lectura a partir de un originario **ΕΛΛΓΖ**. De la sección destinada al término llave del bien, destacamos sobre todo la alternancia léxica **ΔΟΕΡΖ** - **ΕΛΛΓΖ**, porque podría ser susceptible de marcar una franja divisoria entre un bien más terrenal, concreto o específico, popularizante o folklórico, y un bien más generalizado, celestial, sacro o religioso, eclesiástico incluso, respectivamente. Parece que además **ΕΛΛΓΖ** se constituye la forma preferida del escriba ruso.

Otro de los universos temáticos analizados lo engrosamos bajo el título del carácter: los griegos **ἡθος-ἥθη** se traducen con el eslavó **ΗΛΟΥΚΖ** en los proverbios Sr 199, H, G, Spc 107, Spc Sem 106, S y P; Sr 128 y G; Sr 137, H, G, Spc 114, Spc Sem 113, S y P. Los mismos vocablos griegos se transfieren en los aforismos Sr 123 y G; Sr 129, H y G; Sr 360, H y G. El antiguo eslavó **ΗΡΑΚΖ** también puede plantearse como propuesta de traducción del griego **τρόπος**, como pasa en los proverbios Sr 146 y G. De igual modo, **ΗΡΑΚΖ** se elige como reflejo del griego **ἀρητή** en los casos de estudio Sr 25, G, Spc 19-20, Spc Sem 18; y en Sr 26, G, Spc 19-20, Spc Sem 19. Para responder al griego **τρόπος**, los traductores antiguo eslavos pueden plantear también **ΔΕΛΟ**, en los aforismos Sr 91, G, Spc 87, Spc Sem 86; y Sr 264, H, G, Spc 243, Spc Sem 246, S y P. El mismo vocablo griego se reproduce en las sentencias Sr 277, H, G, Spc 252, Spc Sem 255 con una

alternancia entre el ortográficamente erróneo **сѣланиѣ** (Sr) y las formas **дѣлство** (H y G) y **дѣланиѣ** (ambos Spc). En los proverbios Sr 148, H y G el griego **τρόπος** se vuelca con el antiguo eslavo **чинъ**. Por su parte, la expresión **наука** aparece en los proverbios Sr 355, H y G, donde se emplea para trasladar al griego **φύσις**, que como norma se traduce con **вещь** (proverbios Sr 60, G, Spc 55, Spc Sem 54, S y P; Sr 121 y G; Sr 122 y G; Sr 127, H y G; Sr 128 y G. Por último, el polisémico **нравъ** también se plantea como traducción del griego **χαρακτήρ**, si, como sugiere Jagić (1892b: 53) corregimos el error ortográfico **мужъ скрънявъ** por el más lógico **мужьскъ нравъ** en Sr 23, Spc 17 y Spc Sem 16, como facilita el cotejo con los rusos H y G. La sección destinada al carácter presenta sobre todo problemas de doble atribución griega para las mismas sentencias eslavas, o incluso de ausencia de fuente griega atestiguada. El carácter se entiende como manera de ser (estar), virtud, obra, e incluso naturaleza.

El carácter como parte del aprendizaje del ser humano nos deposita en la palabra clave de la educación. Dentro de este área temática podemos incluir los griegos ἀμαρτάνω, παιδεύομαι, παιδεία, λόγος, εὐγνώμων τρόπος, ἐμπειρία, τέχνη. La forma ἀμαρτάνω se traslada con el verbo eslavo **ѣгрѣшати** en los proverbios eslavos Sr 176, H y G mientras que encontramos **ѣбл҃ажнати** **ѣ** en Sr 126, H, G, Spc 111, Spc Sem 110. El verbo griego παιδεύομαι se traduce como **казати** **ѣ** en Sr 229, H y G, si bien el sustantivo παιδεία se vierte con el eslavo **оумѣннѣ** en Sr 2, H, G, Spc 3 y Spc Sem 3, aunque Jagić (1892b: 54) sugiere que podemos considerar más correcto leer en Sc **оумѣ**, a la manera de nuestros H, G y manuscritos menores; en el proverbio Sr 172 y G el mismo vocablo griego se reproduce con el antiguo eslavo **хѣтроуѣ**. El sustantivo **хѣтроуѣ** se da en las sentencias Sr 268, H, G, Spc 247, Spc Sem 250 y S, donde la forma en cuestión traduce al griego λόγος. La voz **хѣтроуѣ** se corresponde también con el griego εὐγνώμων τρόπος en Sr 144 y Sc. El reflejo de ἐμπειρία como **оумѣннѣ** ocurre en los proverbios Sr 102 y G (donde Sr tiene la forma negativa **неоумѣннѣ**); también en el aforismo Sr 193 aparece **оумѣннѣ** como respuesta al griego τέχνη, donde en los manuscritos H y G encontramos **оумѣ**. En algunas otras ocasiones, el mismo vocablo griego se traduce por **хоудожество**, como en Sr 323, H y G, mientras que en Sr 270, H y G donde, como asegura Jagić (1892b: 54) se debería leer **нмѣннѣ**, allí donde encontramos **оумѣннѣ**. En los manuscritos menores se encuentra **богатыство**. El entrecruzamiento de las palabras que denotan técnica, sapiencia, sabiduría, astucia, arte o técnica, con el aprendizaje, la equivocación o el pecado puede espejar la manera de entender los monjes eslavos la educación: algo eminentemente concreto, más que abstracto, consistente en el trabajo humano y en el cumplimiento de las responsabilidades personales al margen de la coyuntura. Se admite el error, siempre con la condición de la buena disposición a la enmienda. El aspecto racional de la religión cristiana se pone de manifiesto en la intervención de

la razón allí donde en otros manuscritos tenemos la sapiencia u habilidad más concretas. Por último, el vínculo subyacente entre lo que se sabe hacer y lo que se tiene aflora en algunas muestras proverbiales eslavas muy distintas entre sí en el seno de la tradición eslava. La posibilidad de una confusión ortográfica *оумѣннѣ* - *нмѣннѣ* desemboca en ulteriores reelaboraciones que combinan la sabiduría con la posesión, al suplantar *оумѣннѣ* por *нмѣннѣ* en el entorno de *моудростѣ*, para establecer un contraste que se halle en plena concordancia ideológica con la supremacía del bagaje espiritual por encima del material en los entornos cristianos y como espejo de la consideración del cristianismo en ciertos Padres eclesiásticos como la religión racional, nacida en el didacticismo preceptivo. En cualquier caso, recordamos la identidad que se desprende de los versos eslavos de Menandro entre bondad e inteligencia en la vena mística de la cristiandad eslavo ortodoxa. Por otra parte, *оумѣннѣ* o *художьство* iluminarían el lado más práctico o realista de la educación, el imbricado con la obra o la acción, frente a un aspecto más intelectual o general dado por *оумъ*. En cuanto a *хитростѣ* queda en un limbo curioso entre la percepción positiva y la visión negativa de la inteligencia como sabiduría pragmática o como argucia, astucia con visos de malicia. Esto se siente en la elección por momentos del peculiar *оумѣньство* frente al atestiguado *хитростѣ*.

Para velar por la caída en el filo contraproducente de la inteligencia, la argucia, se encuentra la justicia, con el contrapunto de la injusticia. El adjetivo griego *δίκαιος* se traslada con el antiguo eslavo *правѣднѣъ* como norma general (así en Sr 28, G, Spc 22, Spc Sem 21, S y P; en Sr 55, G, Spc 49, Spc Sem 48, S y P; Sr 65, G, Spc 64, Spc Sem 63; Sr 79, H y G; Sr 134 y G; Sr 371, H, G, Spc 259, Spc Sem 262, S y P; y en Sr 373, H, G, Spc 261, Spc Sem 264). Se cifra además la alternancia léxica *правѣднѣъ* en Sr 24, G y S, donde algunos de los manuscritos menores como Spc 18 y Spc Sem 17 tienen *правѣднѣъ*, y P tiene la presumible errata *неправѣднѣмъ*. El antiguo eslavo *правѣднѣъ* vuelve a plantearse como traducción de *δίκαιος* en los proverbios Sr 65, Spc 64, Spc Sem 63, donde G cuenta con la alternancia *правѣднѣмъ*. De nuevo *δίκαιος* se traduce de una forma más amplia o general con el antiguo eslavo *добръ* en los aforismos Sr 129, H y G. El antónimo *ἄδικος* se vuelca al antiguo eslavo como *кривѣъ* o *неправѣъ*, como norma general y donde ya vimos que el primero de los términos alternos podía de algún modo aludir a una injusticia no tan relacionada con la ley, como sí con la moral. A su vez, la injusticia contenida en *неправѣъ* también denota corrección moral, pero suele hacerlo con un elemento de oprobio a la verdad y un legalismo sancionador. Además para la traducción del griego *ἄδικειν* alternan *кривѣти* en Sr 28, Spc 22, Spc Sem 21, S y P, donde G cuenta con el helenismo *неправѣдовати*, con *обидѣти* en Sr 218, H y G, y en Sr 339, H y G. En los proverbios Sr 295, H y G, la colocación semántica *ἄδικα ποιεῖν* se traslada con el mismo infinitivo eslavo.

El dolor por las injurias nos conduce a otra palabra clave en la antología antiguo eslava de los proverbios de Menandro el Sabio. El griego λύπη se reproduce como norma con el antiguo eslavo печаль, si bien este último término también se utiliza como respuesta del griego συμφορά en Sr 165, H y G. Otra forma de sufrimiento vendría explicitada en el griego πόνος, vertido al antiguo eslavo como тpоyдъ en Sr 80, H, G, Spc 75, Spc Sem 74. El mismo lexema griego se vuelca con el antiguo eslavo бѣда en Sr 385, H, G, Spc 272, Spc Sem 275, y con болѣзнь en Sr 292, H y G. En la sección de la pena, importa especialmente la manera en que se diferencia con sutileza entre el tipo de sufrimiento, físico o psíquico y en que el primitivo origen físico de lo emocional deja su impronta en las traducciones eslavas. Vocablos como помызъ (en Sr 377, H, G, Spc 265, Spc Sem 268) o como лѣчѣба (en Sr 291 y G) se plantean como terapias o remedios al dolor donde se reincide en la ambigüedad de lo medicinal, anímico, terrenal, espiritual. La enfermedad siempre tiene ese doble filo, como en la forma antiguo eslava ꙗзъ para corresponder al griego νόσος en los proverbios Sr 196 y G, o Sr 212 (donde para G se encuentra болѣзнь). El antiguo eslavo ѡзъ también se utiliza como traducción del griego ἄλγος, en Sr 202, G, Spc 137, Spc Sem 135. A su vez, el griego νοσῶν se vierte con el antiguo eslavo печалѣнъ en los aforismos Sr 377, H, G, Spc 265, Spc Sem 268.

La figura del amigo en la mitigación del dolor también es un tema recurrente. Así la amistad antiguo eslava se expresa con el término дружба, que puede traducir a los griegos συνοδία, como en Sr 22, H, G, Spc 16, Spc Sem 15, o φίλοι, como en Sr 312, H y G.

Como hemos ido comprobando a lo largo de este trabajo de investigación, el grueso léxico incorporado del griego bizantino por los traductores eslavos se presta a alternancias en el seno de la propia tradición eslava y nos permite repasar cómo se traducen no sólo algunas de las palabras clave estudiadas, sino también otras muy habituales, que desgraciadamente no elencamos en un apartado ni comentamos una a una, por cuestiones de espacio. Resaltamos, entre las últimas, el verbo φρονεῖν, que se traduce con los antiguos eslavos мыслѣти, en los proverbios Sr 1, H, G (donde los manuscritos menores Spc 1, Spc Sem 1, S y P se presentan fuertemente cristianizados, con un texto con створитъ y otra serie de interpolaciones), y con la variante ꙗмыслѣти en Sr 227, H y G, y en Sr 315 y G, mientras que la tercera persona del plural φρονοῦσιν se traduce con el participio ꙗмыслѣнъ en Sr 142, G, Spc 116, Spc Sem 115, S y P, φρονεῖθ' se vierte con el antiguo eslavo ꙗмышлѣти en los proverbios Sr 150, G, Spc 122, Spc Sem 120, S y P, mientras que vemos reflejos de la expresión μοῦδρ' ἐστὶν en los aforismos Sr 273, H, G, Spc 249-250, Spc Sem 252. El infinitivo мыслѣти también se propone para el griego νοεῖν en los dichos Sr 231 y G, mientras que para la combinación semántica νοῦν ἔχειν se utiliza también ꙗмыслѣти en las sentencias Sr 154, H, G, Spc 124

y Spc Sem 122, allí donde la traducción literal esperable sería *ουμλ ημλτη* (como en Sr 58, G, Spc 54, Spc Sem 53, S y P; Sr 178 y G; Sr 386, H, G, Spc 273, Spc Sem 276) o también *μουδρλ βλτη* (como en Sr 318, H y G). El griego *φρονησις* se traslada con *μουδρостъ* en los proverbios Sr 14, G, Spc 8, Spc Sem 8, S y P; en Sr 125, G, Spc 110, Spc 109, S y P; en Sr 175 y G. El griego *σοφία* se refleja como *μουδρостъ* en general, del mismo modo que este último también responde al griego *λόγος* en Sr 157 y G. El griego *φρένες* se reproduce con el antiguo eslavo *ѣмышлєннє* en Sr 155, allí donde para H, G, Spc 125 y Spc Sem 123 tenemos la forma alterna *ουμλ*. El griego *λογισμός* (e incluso la variante de lectura *λόγος*) también se traducen con la forma *ѣмышлєннє* en Sr 194, H y G, mientras que *ѣмышлєннє* reaparece en Sr 54 y G como respuesta al griego *τρόπος*. Sin embargo, en Sr 74, G, Spc 68, Spc Sem 67, S y P al griego *λόγοι* responde el antiguo eslavo *ουμλ*.

La esfera léxica de la palabra clave “sabiduría” (no tratada directamente en la tesis presente), integra términos griegos como *σοφός*, *σώφρων*, *εὔνος*, *σωφρωνεῖν*, *ξυνετός*, *φρόνιμος*, *ἔμφρον*, *φρωνῶν*. El antiguo eslavo *μουδρλ* responde al adjetivo *σοφός* en Sr 81, H, G, Spc 76 y Spc Sem 75, pero también se emplea para trasladar el griego *σώφρων* en los proverbios traducidos Sr 110, H, G, Spc 100 y Spc Sem 99, e incluso para verter el griego *εὔνος*, en los textos Sr 201, H, G, Spc 136, Spc Sem 134. Por su parte, el antiguo eslavo *ѣмыслєннє* se utiliza para la traducción del griego *σώφρων* en Sr 91, G, Spc 87 y Spc Sem 86, lo que podemos vincular con el verbo *ѣмыслєннє* atestiguado para la reproducción del griego *σωφρωνεῖν* en Sr 334, H y G, raíz eslava que también sirve para el griego *ξυνετός* en los proverbios Sr 219, H y G, y para la traslación del griego *φρόνιμος* en Sr 340, H y G, así como del griego *ἔμφρον* en los aforismos Sr 352, H y G, y del griego *φρωνῶν* en las máximas Sr 356, H y G. El vocablo antiguo eslavo *чєстл* se aplica igualmente a la traducción del griego *σώφρων* en los proverbios Sr 316, H y G, en todos los casos en la forma comparativa, y Sr 319, H y G.

También puede incluirse en el espectro entreverado de la razón y la educación adquirida el verbo griego de deseo *βούλομαι*, que se traslada al antiguo eslavo con *пѣмыслєннє* en los proverbios Sr 45, G, Spc 39, Spc Sem 38, S y P; o Sr 183 y G. El griego para el intento *πειράομαι* se traduce al antiguo eslavo con *ουμλτη*, como así sucede en los aforismos Sr 46, H, G, Spc 41 y Spc Sem 40; en Sr 179 y G; en Sr 48, H, G, Spc 43, Spc Sem 42, S y P; en Sr 301, H y G. El griego *οἶδα* también puede reflejarse con el antiguo eslavo *ουμλτη* en las sentencias Sr 201, H, G, Spc 136 y Spc Sem 134. El mismo *ουμλτη* se utiliza para trasladar el griego *γινώσκω* en Sr 20, G, Spc 14-15, Spc Sem 14, S y P. En las máximas Sr 306 y G con este infinitivo eslavo se responde al griego *εἶωθα*. El intento, el saber

práctico, el saber hacer (οὐμῆτι), trazarían una línea divisoria con respecto al saber teórico, el saber conocer, el saber planear (πομύшлн).

Utilización de Menandro

En todos los manuscritos eslavos conservados, los proverbios atribuidos a Menandro no aparecen como códigos independientes, sino en compañía de otros textos. Resulta de interés científico examinar los textos “convoy”, porque arrojan luz sobre el contexto en el que Menandro fue copiado y transmitido y sobre las circunstancias en que se leía y utilizaba. Las clases de textos que acompañan a Menandro nos permiten ahondar en la forma en que los monjes percibían los proverbios y a su autor putativo, y comprender por qué copiaron a este escritor no canónico.

Por poner un ejemplo, el manuscrito del convento trinitario de San Sergio (Sc), un testimonio ruso que refleja la primera redacción de las sentencias, aparece en un código semiuncial de las *Palaia*, una compilación de textos extraída o parafraseada del Antiguo Testamento, Apócrifos, y fuentes patrísticas. Los proverbios de Menandro empiezan en el folio 204 bajo el título *La sabiduría de Menandro el Sabio y palabras didácticas*. Aparecen precedidos por una traducción de un extracto de las *Guerras Judías* de Flavio Josefo en torno a la caída de Jerusalén (folio 203), y a continuación sigue la *Sabiduría de Salomón*, es decir, extractos del Libro de los Proverbios del Antiguo Testamento, que se extienden del folio 214 al 246. Como vemos, Menandro se yuxtapone con otros proverbios y con otras autoridades, que, si bien precristianas (judías), se respetan por sus éticas y enseñanzas. En mi opinión, esto refuerza la idea de que los escribas eslavos sentían a Menandro no como pagano, sino como a un hombre sabio vinculado de algún modo con la moral judeocristiana.

El filólogo Jesús Cantera Ortiz de Urbina (1993:1) estudia la incidencia de los términos *paremia*, proverbio y parábola en la Biblia. Lo recuperamos aquí para abundar en la percepción culta de Menandro como una figura al estilo del Rey Salomón, cuya sabiduría se menciona en Reyes 5:9-14 y del que se cuenta pronunció tres mil proverbios. De acuerdo con el investigador (*ibid.*), el libro de los Proverbios, atribuido al Rey Salomón, se considera una iniciación moral que ofrece “normas generales para obrar con cordura y sensatez”. Continúa Cantera (*ibid.*) con la consideración de que “una vez iniciados con los preceptos que da el libro de los Proverbios, es más fácil seguir luego el camino de perfección a través del Eclesiastés, para poder abocar, con el Cantar de los Cantares, en el encuentro místico de quien, inflamado de amor, se niega a sí mismo para entregarse plenamente al Amado”. Los monjes eslavos que se encargan de la incorporación de Menandro al contexto cultural de *Slavia Orthodoxa* muy bien pueden estar haciendo similar acervo de sabiduría para la perfección espiritual en grados distintos.

Me gustaría citar otro convoy de la copia de la Biblioteca Sinodal (H), como lo describe Buslaev: Menandro empieza en el folio 427, y lleva el título: *Menandro el Sabio, sabiduría y palabras aprendidas*. El texto de los proverbios va del folio 427 al 430 recto. Los aforismos aparecen precedidos por los proverbios de Salomón (folios 425-427) y van seguidos del texto de la Vida de San Paisio, que se interrumpe con fragmentos de varios escritores de la era bizantina: el Presbítero Cosme, Juan el Exarca de Bulgaria, Basilio el Grande, Efrén el Sirio, Gregorio el Monje, Teodoro Estudita, Juan Crisóstomo, Anastasio de Sinaí, y Juan Damasceno. El ámbito en que Menandro aparece aquí yuxtapone dos modelos de vida cristiana: literatura sapiencial (proverbios) y hagiografía. Resulta particularmente significativo que Menandro aparezca junto con la Vida de San Paisio el Grande, un monje asceta del siglo IV, y junto a extractos de otros escritores ascetas y Padres de la Iglesia. Esto apoya mi teoría de que Menandro se copia específicamente para fines monásticos.

Otro ejemplo relevante de convoy (por curioso) nos parece el emanado del estudio de Sokolov (1888: 5-25) sobre el pergamino de manuscritos antiguo serbios, perteneciente a Panta Srećković, porque en él se inserta la referencia al manuscrito menandro eslavo más antiguo que se preserva, de ascendencia serbia, donado a la Biblioteca Nacional de Belgrado (Sr). Sokolov describe el pergamino dando cuenta de sus contenidos. En el folio equivocadamente designado 74 se abre un apartado titulado ПОУЧЕНИЕ ФΛΟΦΗΛ, dentro del cual se incluye, en el folio 80 verso, el material de Menandro bajo el título Ω ΡΑΖΩΜΕ. El supuesto Menandro se extiende hasta el folio 94 recto. Lo curioso radica en que este fragmento viene inmediatamente precedido por la Oración de San Sisinio contra el mal de espíritu, que son unas diez oraciones de diferentes contenidos, a partir del folio, también erróneamente numerado 54 recto. En el folio 46 recto se inicia un fragmento sobre los inviernos y las calendas, que avanza hasta el 47 recto, donde se relata sobre los truenos y los terremotos, seguido de los folios 49 recto, con un relato sobre cómo conviene mirar (adivinar), para desembocar en el folio 50, sobre la apertura de Leopirios, un monasterio en tierra occidental. El pedazo de las sentencias de Menandro viene continuado por un manual de adivinación que se inicia en el folio 94 recto. El hecho de que se copie a Menandro en el entorno de materiales adivinatorios, o los accidentes meteorológicos con cariz de brujería, puede ser un indicativo de una percepción sutilmente distinta de Menandro a la expresada hasta ahora, como sabio respetable. Los copistas insertan a Menandro en un apartado más sospechoso de paganismo, y más susceptible, por tanto, de cristianización. Respecto a ciertos contenidos gnómicos, Cantera Ortiz de Urbina (1993:20), al estudiar la ocurrencia del vocablo γνῶμαι en el entorno bíblico, se hace eco de un dato importante: “los profetas llamaron la atención sobre el peligro que para la pureza de la doctrina del pueblo escogido podía suponer la dependencia de otras culturas [...] Salomón tiene un doble propósito: iniciar en la “sabiduría” a quien aún no la conoce y dar más perfecto conocimiento a los ya iniciados”. El propósito salomónico

puede extrapolarse con ciertos límites a los monjes eslavos que ideologizan el texto para que sirva a un ámbito ortodoxo.

Se trata también de un área del pergamino donde se copian desde el folio 95 al 110 remedios u oraciones para enfermedades diferentes: de estómago, picadura de víbora. Esto nos hace sospechar del sentido de practicidad que se le otorga a los dichos de Menandro, como si fueran, en efecto, medicamentos caseros para el alma. Después siguen desde el folio 111 verso al 112 diferentes descripciones para la adivinación según los Salmos, para por fin aparecer un contexto patrístico, con la copia de un discurso de Máximo (suponemos que el Confesor) sobre la mentira, en el folio 112 verso, interrumpido por un discurso sobre el arzobispo de Jerusalén en el 113, para volver a extenderse, más tarde, del 114 verso al 116 verso. En otros folios circundantes se presentan discursos de San Nifonte (116 verso), de relatos sobre Samuel y los gigantes, la resurrección, la sabiduría, las conversaciones con los sabios, no preguntar a los extraños y la retórica de Demóstenes (folio 117). El folio 120 recto cubre un relato de Cirilo de Turov y el 132 regresa al entorno patrístico con Juan Crisóstomo. Como vemos, el pergamino en que se inserta este Menandro resulta versátil. Los fragmentos intercalados entre los santos, la medicina natural o la magia y los relatos pseudohistóricos pueden darnos una idea de la valoración de Menandro como guía práctica para la vida, como forma más mundana o más asequible quizás, de enfrentarse a la hondura de los Padres. De hecho, a Juan Crisóstomo en el pergamino descrito por Sokolov (1888: 5-25) sigue un discurso sobre cómo estar de pie en la Iglesia y algunos artículos con rasgos cotidianos de la gran ciudad de Constantinopla (folios 136-138).

En un pergamino de esta índole, con Juan Crisóstomo, los profetas como Daniel (folio 243 recto) o Isaías (262 recto), Baruc (177 verso), San Gregorio de Nacianzo (10 verso), discursos evangélicos (39 recto), descubrimientos de los apóstoles (195 recto), o lecturas de San Jorge (189 recto), San Metodio (266 verso), se entremezclan textos sobre el comportamiento en el templo y a la puerta del mismo (235 verso), magia o sanación o calendarios propicios (96 verso), manifestaciones textuales más populares. A juzgar por todos estos contextos en que se copia, Menandro en Sr bien puede tomarse como un manual didáctico al estilo de *Izmaragd o Domostroj*, que normativiza la vida, pero no de cualquier creyente, sino de un creyente particular, el monje. Este religioso ha de estar al tanto de las corrientes más populares, para combatir rasgos de paganismo. Cantera Ortiz de Urbina (1993:22) recuerda cómo en el Pentateuco y en los libros históricos del Antiguo Testamento, aparece la palabra hebrea *mishlim*, “plural del patricipio *moshél*, y que procede traducir por ‘poetas’, ‘proverbistas’, o ‘autores de proverbios’. La versión griega de la Septuaginta -continúa Cantera- emplea en su lugar ἀινιγματισταί, con toda su carga de ‘oscuridad’, o de ‘sentido enigmático’. El posicionamiento del escriba eslavo con respecto a su traducción, traición o tradición menandreas puede muchas veces consistir en algo cifrado. De ahí tal vez que se intercalen consejos mágicos (enigmas incluso) con sermones patrísticos en un mismo pergamino eslavo ortodoxo, verdades cristianas

intemporales con advertencias cristianizantes para el día a día, inspiradas por sabios sin nombre, puesto que en ningún momento en el testimonio pergamino figura la asignación de las *gnomē* a Menandro, como sí sucede en otros “convoys”.

Este hecho sugiere que algunos monjes podrían haber puesto un nombre más o menos consciente al Sabio Menandro, reconocer hasta cierto punto un legado sapiencial bizantino, mientras que otros religiosos copiaban mecánicamente, sin la conciencia de la autoría, pagana o no, del texto⁵. También explica que, en no pocas ocasiones, se pierda el sentido general del proverbio eslavo, si se compara con la versión griega o con otras redacciones eslavas. Estos entornos textuales nos llevan a la exploración del ideario anidado detrás de la deconstrucción de los distintos Menandros, a través de sus vías de entrada a la cultura cristiana del libro: los pergaminos como colectividad de escribas, autores, copistas, géneros literarios, materiales, pervivencias, vacíos...

Las ideologías subyacentes y los diversos Menandros

La incorporación de los proverbios menandros a la tradición cultural eslava medieval debemos comprenderla como parte integral del bizantinismo religioso que cunde en la mentalidad eslavo ortodoxa de la época. Las sentencias eslavas asignadas a Menandro obedecen entonces a unos presupuestos ideológicos determinados y siguen los flujos de unas tendencias de pensamiento diversas en boga en la Edad Media. En el aspecto doctrinal, los intereses dogmáticos fundamentales de los Padres de la Iglesia griegos no coinciden por entero con las inquietudes eslavas en torno al dogma. Con todo, dos son los Padres de la Iglesia con más peso en la espiritualidad antiguo rusa: san Juan Crisóstomo y Efrén el Sirio. Representan dos líneas ideológicas aprovechables por los monjes eslavos encargados en la copia proverbial menandrea: 1. el significado ético-religioso del Evangelio, por encima del plano simbólico-místico, con el hincapié en el amor caritativo, la defensa del pobre y las invectivas contra el rico que desembocan en el énfasis en la esperanza y la redención, y 2. la vertiente profética del arrepentimiento, emergido de la contemplación del pecado y de la muerte imperantes en el mundo, la emocionalidad y las lágrimas (Fedotov 1966 I: 46-47). Así mismo, la literatura patrística griega concede una tercera rama dogmática que encuentra un aprovechamiento especial en la antología atendida: los tratados ascéticos de vida monástica espiritual, asociados a figuras como Nilo de Sinaí, Juan Clímaco o Simeón el Teólogo. Estos nombres excelsos de la *Patrologia* hallan un reflejo

⁵ Mucho se ha escrito sobre las prácticas de traducción de distintas escuelas medievales antiguo eslavas o sobre los puntos de vista del traductor en la configuración del eslavo eclesiástico como lengua de incorporación cultural: v., por ejemplo los trabajos de Klimentina Ivanova o de Giuseppe Dell'Agata en Michele Colucci y otros (1986: 361-371, 174-191 respectivamente).

indirecto en la compilación estudiada, que muy probablemente se imbuya de su ascetismo espiritualizante en un sinúmero de casos.

Del Sabio Menandro eslavo (Μουδραγο ΜΕΝΑΝΔΡΑ) construido por los ortodoxos antiguo serbios o antiguo rusos, sí nos llega particular y explícitamente el sentido medieval del libro como emanación heterogénea de anónimos que circulan bajo falsa autoría, fragmentos o máximas cuya atribución constituye un rompecabezas para el criticismo textual moderno (Fedotov 1966 I: 47). La diversidad de nombres que espejea en esta masa algo informe de contenidos varios integrados en las colecciones eslavas como *Razón y filosofía*, incluye a San Juan, San Gregorio, y San Cirilo. Las evidencias sentenciosas comentadas (salvo aquellas imbricadas con Gregorio de Nacianzo o con *Melissa*), no se unifican bajo el tema de que tratan. Resultan enteramente heterogéneas, como manifiesta su aparición en los manuscritos accedidos. Esta clase de ordenación y literatura fragmentarias se origina en Bizancio. Los extractos patrísticos se fijan en las *Catena*, mientras que títulos como *Pandectas* se adhieren a las colecciones de los monjes de Antioquía (siglo VII), y de Nicón (siglo XI). Especialmente populares en Rusia, como señala Fedotov (1966 I: 48) fueron las traducciones eslavas de *Melissa* (en antiguo eslavo *Pčela*), que son definidas por el investigador ruso como versiones varias de sentencias cortas, de contenido en parte secular, en parte moral, algunas de las cuales se recogen incluso a partir de autores paganos.

¿Por qué se detendrían los monjes en la copia y distribución de un pagano como Menandro? A estas fuentes documentales recurren los estudiantes para la búsqueda de conocimiento teológico y científico, no tanto a las grandes obras teológicas o místicas. Es más, la tradición mística y teológica parece más bien débil en la Rusia medieval, si bien toda esta literatura fragmentaria entre la que se cuentan los proverbios atribuidos a Menandro persigue un fin práctico, moral y ascético. Los traductores eslavos dan continuidad a estas ideologías al preocuparse por Menandro. Los principios que les guían en su tentativa o plan giran alrededor de la edificación de los eslavos recién convertidos a la cristiandad en un principio, lo que deja de considerarse cierto para el texto estudiado, puesto que los postulados primeros ejemplares menandreos (perdidos, sólo hipotéticos) a los que podemos retrotraernos datarían del XII, con la cristianización ya bastante avanzada. Así las cosas, parece más poderoso pensar en una ulterior motivación: la edificación monástica interna. Como puntualiza Fedotov (1966 I: 49), los monasterios en Bizancio distan de ser escuelas superiores teológicas. El aprendizaje más elevado se desarrolla en las bibliotecas imperiales o patriarcales de Bizancio. Ni los clérigos letrados antiguo serbios ni los antiguo rusos deudores de los primeros, tienen tales aspiraciones para la instrucción. Les basta transplantar las bibliotecas de un monasterio griego medio, con algunos apócrifos de su gusto. Además, las "predilecciones" rusas se hallan ya mediatizadas y designadas por la elección anterior antiguo búlgara. La ideología se sedimenta, así pues, desde el momento mismo de las selecciones de literatura a traducir, que, si bien no pueden trazarse sobre la base de los manuscritos antiguo rusos menandreos,

sí podemos imaginarla en el texto más antiguo de nuestras sentencias y más próximo a la hégira de la antigua Bulgaria, el serbio. ¿Se aprecia en cualquiera de los opúsculos menandreos rusos preservados a retales alguna marca de la literatura secular traducida en el periodo pre-mongol, como la *Crónica de Jorge Amartolos*? Sin duda sí en la praxis de traducción, no tanto en el vertido de la interconexión de cosmología religiosa e historia con el trasfondo escatológico, dada la brevedad de las máximas y su esencia ajena a la narratividad.

Esclarecido este punto, ¿cuáles se improntan como las ideologías más relevantes a rescatar del (sub)texto proverbial menandro? La actitud hacia la ciencia y el aprendizaje resulta versátil entre los monjes eslavo ortodoxos. A pesar de la denegación ascética de la cultura en ciertas corrientes del monaquismo bizantino, los proverbios de Menandro sí enseñan encomios de la sabiduría, sobre todo de la obtenida de los libros. Algunas sentencias cantan el aprendizaje de lo libresco y de lo proverbial, otras se admiran de la visión más certera de los letrados. Muchos de los aforismos vinculan el aprendizaje con lo verbal, donde la piedad y la bondad constituyen elementos claves a interiorizar. No nos extraña en un entorno proverbial, como el salomónico, admirado por los padres de la Iglesia de la talla de San Juan Crisóstomo. El *Izbornik de 1076* y colecciones más tardías enfatizan la alta estima de los libros y sugieren los mejores métodos para su utilización. Como señala Fedotov (1966 I: 378), las hagiografías resultan especialmente reveladoras de este afán educativo en virtud del libro. De hecho, muchos de los santos antiguo rusos eran estudiantes celosos y talentosos en su juventud. Sin embargo, en la actitud hacia el aprendizaje, surgen dos clichés literarios típicos de la vida de los santos: la precocidad o la aversión ascética al estudio. En estas dos vías pueden rastrearse también versos (pseudo)menandreos que incitan a aprender muchas cosas mientras se es joven, durante la holgura de ese periodo, para que la divinidad, en caso de muerte inesperada, exima de los pecados a través del contacto con las letras sagradas, o también del estilo del proverbio que convierte a la ocasión en maestra, en lugar de los libros (en el caso asceta exacerbado del rechazo del conocimiento científico, la ocasión se llamaría la práctica oracional o meditacional más mística). El intento del silencio cantado en otros dichos puede espejear una vez más el camino asceta radical en contra del pensamiento científico racional, que por las contingencias del destino se cierne sobre la experiencia de los asuntos prácticos y cotidianos o se eleva por encima de ellos a través de lo silente y orante. Como contraste, la sabiduría se considera en algunos otros refranes razón o juicio (allí donde la fuente griega leía la sabiduría como aprendizaje de lo que no se sabe).

Si lo que no se sabe o la ignorancia se infravalora como si constituyera un pecado, los traductores eslavos reniegan del vínculo griego entre sabiduría y desconocimiento. Para no pecar por omisión, se alzan proverbios menandreos eslavos donde el aprendizaje emerge de la contemplación (responsable) de los pecados de otros o de la propia vida con sus enseñanzas, e incluso de la evitación (sempiterna) del aprendizaje y de

la obra vergonzosos. En un artículo anónimo de las misceláneas didáctico medievales antiguo rusas citado por Fedotov (1966 I: 379), se acopia la glosa: "aquellos que han pecado y se arrepienten de verdad, son salvados; pero los absurdos que yerran en el sentido de la Escritura, que no tienen una mente sana, caen en herejía y perecen. Aprended libros unos de otros, y Dios dará razón a quien Él desee, al que observe sus mandamientos". De estas creencias podemos abstraernos en busca de textos menandrosos eslavos similares, como los que filtran la posesión inalienable griega de la educación y transforman la razón en una riqueza. Se trata de huir del carente de juicio sano y sobrio, que peligra de hereje y de mortal o del que sólo habla pero no aprende (comprende). La razón que la divinidad otorgará puede traslucir en sentencias sobre el tiempo como buen juez de todo o como maestro.

¿De qué tipo de libros o sabiduría hablan los monjes eslavos? Indudablemente de un contenido religioso o pío, divino en el sentido antiguo eslavo primero, el de una cultura cristiana joven, que acepta sin ambages los elementos sagrados y elevados de Bizancio. Esta relación con el clasicismo evoluciona, y los escritos de los testimonios menandrosos más posteriores dan prueba de ello con sus cristianizaciones varias, es decir, al advertir cada vez más los peligros espirituales acechantes en cada creación de la mente humana (así lo vemos en el tránsito entre el primigenio serbio Sr y los menores Spc y Spc Sem). Pero en principio el acervo cultural griego se venera de manera ajena al elitismo o al oscurantismo de San Agustín con respecto a Platón y a la Antigüedad clásica en general. La inocencia aperturista (¿falta de criticismo y de conciencia real de la herencia clásica?) de la educación se percibe en sentencias que expanden el amor por el aprendizaje incluso a los rústicos.

En el periodo kievita, como bien señala Fedotov (1966 I: 379), los libros del *Paterikón* se mencionan con asiduidad, y en vida de Teodosio, el monje Hilarión pasa días y noches copiando libros, mientras que el abad comercia con el gran Nicón, maestro encuadernador de libros. Estas ocupaciones llevadas con mimo, a pesar de la estratificación social, nos devuelven a proverbios menandrosos como el aprendizaje de la virtud conveniente al cargo (en lugar del aprendizaje de la dignidad jerárquica griega del puesto). La humildad educacional, motivada también en parte por la circunstancia histórica de la incorporación más tardía de ciertos sectores eslavos a la ortodoxia, limita y da homogeneidad al material con que los traductores antiguo rusos cuentan. Instruidos por sus propias circunstancias vitales y por la naturaleza que supera cualquier enseñanza (como algunas sentencias menandrosas foco de su interés rezan), y como asegura Fedotov (1961 I: 380), los monjes van rellenando los huecos dejados por sus predecesores antiguo búlgaros (o serbios), de los que heredan una biblioteca bizantina no tan profusa ya como las constantinopolitanas. El investigador se pregunta hasta qué punto imaginan que los Padres en el Monte Atos carecían de la esencia mixta de estos tesoros misceláneos, donde el contenido secular trata de silenciarse, pero no siempre se logra o se reconoce (recordamos versos donde, si bien el griego insta a valorar al

prójimo por encima de uno mismo, el copista eslavo interpreta que al elogiar al amigo se alaba uno a sí mismo, lo que resultaría un ápice egoísta para un entorno de autohumillación a favor del hermano espiritual).

¿Se desprende algún elemento del sentir de la historia en los escribas eslavos que incorporan a Menandro? De algún modo sí, en proverbios que incluyen las palabras fin o vida o muerte, o términos de la misma familia léxica. Aforismos como los que advierten al hombre que no pasará inadvertida hasta el final su maldad (Sr 204, H, G, Spc 139, Spc Sem 137, S y P) o aquellos otros que interpolan fragmentos sobre el mantenimiento del cuerpo limpio, en consonancia con la obra (Sr 99, G, Spc 94, Spc Sem 93, S y P). Este tipo de proverbios evoca unas ideologías relacionadas con la concepción histórica escatológica cristiana. En el cristianismo, la historia no se concibe como cíclica o como progresión infinita, sino como un proceso finito y cerrado que posee un acabamiento. Como apunta Fedotov (1966 I: 385), un analista ruso medieval no se diferencia mucho en su percepción escatológica de un cristiano occidental. El gusto especial ruso por la escatología se revela, no obstante, en la predilección por los apocalipsis apócrifos y los semiapócrifos de Hipólito, Cirilo de Jerusalén, Metodio, Efrén y Palladio.

En sentencias menandreas eslavas como las que previenen de abrigar enemistades sin fin, dada nuestra finitud o mortalidad, podríamos acusar la huella del pensamiento monástico de Abraham de Smolensk en *Sermón sobre los poderes celestiales*. Según Fedotov (1966 I: 386), en esta obra el último evento con el que concluye la historia consiste en la venida de Cristo, vista como retribución y castigo (el "Juicio Terrible"), de ahí máximas del Menandro eslavo sobre la conducción de los malos a juicio por la divinidad, pero también observada como salvación o fin al sufrimiento del inocente, en lo que Fedotov (*ibid.*) llama la "apocatastasis" de la creación. Proverbios griegos asignados a Menandro como los que opinan que todo cambia con oscilaciones y mudanzas (30 *Comparatio Menandri et Philistionis apud* Jäkel 1964), se ven reconvertidos en las producciones gnómicas eslavas menandreas sobre la transfiguración única de la divinidad como Sr 255, H y G (émula de la nota de júbilo apuntada por Fedotov con que se cierra el *Sermón sobre los poderes celestiales*).

Proverbios menandreos sobre el tiempo como revelación de la verdad o sobre el abandono de la persecución de la oscuridad en favor de la expansión hacia la luz, aforismos que celebran la divinidad salvadora del justo, rememoran de algún modo la visión escatológica depositada en Hilarión de Kiev; para este monje, la plenitud y el fin aparecen más que en el aspecto del juicio, en el del universo por venir y en la vida incorruptible (Fedotov 1966 I: 386). Algunos dichos menandreos sobre la vida se alinean con este pensamiento, como los que expresan que la existencia se vive cada día (en los testimonios rusos se lee que la vida la vive cada uno) al margen de la elección personal en Sr 33, G, Spc 28, Spc Sem 27, S y P, o también los que sostienen la presencia de la vida sólo cuando uno se alegra por la vida en Sr 34, G, Spc 27, Spc Sem 26, S y P. Estas vidas podrían interpretarse como emblemas anticipatorios del mundo tercer eón que sigue

a la Iglesia del Nuevo Testamento. Nos conviene rescatar la cita expresa que Fedotov (*ibid.*) extrae de Hilarión: "La Ley fue precursora y sirviente de la Gracia y la Verdad, pero la Gracia y la Verdad son sirvientes del mundo por venir, de la vida incorrupta... Moisés y los profetas han anunciado la venida de Cristo. Cristo y sus Apóstoles, la Resurrección y el Mundo por venir".

Así las cosas, el sentimiento escatológico antiguo eslavo (-versión rusa en especial) se dividiría en los matices negativo y positivo que podemos predicar de cualquier expectativa. La imagen medieval del Juicio se plasma en monásticos menandros como el que sentencia que todas las personas (mortales en griego 110) deben morir en Sr 42, G, Spc 36, Spc Sem 35, o como el que exige al hombre libre decir la verdad en Sr 92, G, Spc 88, Spc Sem 87 (¿su dependencia absoluta del final?); la apreciación del juicio la vemos también en la constatación proverbial menandrea de que vivimos como nos toca en suerte en Sr 107, H y G, o en la invitación a vivir mirando tanto de cerca, como de lejos en Sr 109, G, Spc 99, Spc Sem 98, o en el deseo de muerte ante una vida vil en Sr 111, H, G, Spc 101, Spc Sem 100, S y P, o en el conflicto de que queremos vivir bien y no podemos en Sr 139 y G, o en el consejo de que sólo la buena (honesta) vida libra del merecimiento de la muerte (condena) en Sr 112, H, G, Spc 102, Spc Sem 101, S y P. De ahí que otras máximas recuerden, ante la mortalidad, el pensamiento beneficioso (el temor divino) como en Sr 150, G, Spc 122, Spc Sem 120, S y P. Hay además otros versos traducidos muy representativos de esta vertiente del juicio: el que desea que a uno le suceda no lo que desea, sino lo conveniente en H, G, Spc 154 y Spc Sem 157, el que prefiere la muerte que la vida en medio de lo censurable y maltratador, es decir, la condena o el martirio en Sr 188, H, G, Spc 130, Spc Sem 128, S y P, y el que asienta que la divinidad reparte a cada uno como quiere en Sr 211 y G, o que Dios (el azar en el griego 577) a unos da y a otros quita (Sr 279, H y G). Este acento negativo de la escatología también se desgaja igualmente de expresiones proverbiales que postulan el tiempo como revelador de todo lo oculto a una (nueva) luz en Sr 305, H y G y en Sr 366, H y G, que reafirman la omnipresencia de la divinidad para ver todo (y juzgarlo, claro) en Sr 311, H y G. El juicio se avista de manera especial en el refrán catastrofista sobre cómo la vida humana se inclina como el astil de una balanza (Sr 258, H y G). Más sutil se cristaliza lo judicial en versos del estilo de la ocasión como rápida transformadora de los asuntos (Sr 280, H y G). La muerte vergonzosa se imbrica también con las nociones escatológicas más desesperanzadas, como en Sr 324, H y G. La metáfora del sueño como una pequeña muerte reenvía también al despertar definitivo por la deidad Juez, como en Sr 345, H y G.

La otra cara de la expectativa, la esperanza de la vida eterna que alberga la Iglesia cristiana primitiva, se imprime en versos como los que se aseguran de la obra buena o justa para obtener la ayuda divina en Sr 75, H, G, Spc 69, Spc Sem 68, S y P (la alianza de los dioses en el griego 188), o en aquellos que comprueban tristemente la muerte de la esperanza (la fe) en los seres humanos como Sr 94, H, G, Spc 90, Spc Sem 89, S y P (frente a la

visión griega de la confianza como alimento en 51), o también en otros dichos sobre la evitación de las obras mortales si quiere vivir (eternamente, añadamos) como Sr 112, H, G, Spc 102, Spc Sem 101, S y P. También se sella la creencia en la eternidad en los reclamos de no ser indiscreto y superficial (o vano) si se quiere vivir dulcemente (eternamente) en Sr 116, G, Spc 105, Spc Sem 104, S y P (donde en griego el verso 279 mantiene algo muy distinto, que vivir agradablemente no es infructuoso), o en la condición favorable si la divinidad colabora en Sr 141, H, G (en el griego 330 la sutileza politeísta va en la posible interpretación de Θεός como uno de los muchos dioses); a pesar de todo, en algún otro proverbio esperanzado se sugiere que para vivir bien, uno debe no obrar mal como en Sr 147, H y G (donde en el griego 324 en vez de "actuar mal", se encuentra "pensar mal"). Con todo, la alusión optimista al más allá persiste en sentencias como las que cantan la estima de Dios para superar todo en Sr 148, H y G. De hecho, la fe en la divinidad y el universo prometido, se antepone a la familia terrenal (Sr 149, G, Spc 121, Spc Sem 119). Las fortunas terrenales, en ese sentido, constituyen un don de Dios (Sr 152, G, Spc 123, Spc Sem 121). También reflejan la parte esperanzada de la terminación, aforismos como los que creen en la muerte joven del amado por Dios en Sr 239, H y G (los dioses griegos en 583), o en la esperanza como creadora de una vida más pura en Sr 316, H y G (donde la fe esclava sustituye a la errancia larga en el griego 644), o en la vida prolongada de algunos como puente al pensamiento más apropiado o moral (Sr 376, H, G, Spc 264, Spc Sem 267, S y P). Al confiar en la liberación, se prepara al ser humano también para ello, con citas menandreas esclavas sobre la necesidad de alimentar el alma en la medida de lo posible (Sr 374, H, G, Spc 262, Spc Sem 265, S y P). Pero que uno se salva lo refrendan proverbios como lo placentero de recordar, para el que se ha salvado, sus fatigas (Sr 385, H, G, Spc 272, Spc Sem 275), de ahí que se incida también en otras muestras proverbiales en la gratitud a tiempo (Sr 392, H, G, Spc 279, Spc Sem 282 y S).

El ascetismo tiene raíces poliédricas en la naturaleza humana y las necesidades religiosas de la persona que transmite a Menandro. En una religión cristiana como la esclava ortodoxa, que se vertebra en torno al miedo y al amor, la vertiente fóbica resulta más influyente en la ideología asceta que se imprime a las muestras proverbiales. A pesar de este predominio del temor, como sostiene Fedotov (1966 I: 387), el nivel de ascetismo antiguo ruso no alcanza las cotas de dureza o agudeza de la corriente ascética en el catolicismo occidental. En Menandro, aún así, la severidad y el rigor ascéticos se hallan bastante presentes en secciones como la dedicada al dolor o al reverso de la fortuna, el infortunio. Así se nota en versos que animan al aguante estoico de las vicisitudes de la vida (Sr 249, H y G). La crítica irónica contenida en un proverbio sobre la facilidad del ser humano para dar consejos en lugar de reaccionar con fortaleza en el sufrimiento (Sr 251, H y G), puede devolvernos levísimos destellos de las prácticas de vida más crueles instituidas por los discípulos de San Antonio de Kiev, como la seclusión en cuevas bajo tierra. Otra variante del ascetismo heredada a través del Monte Atos, donde se educa y forma San Antonio de Kiev,

consiste en el del monasticismo sirio. Las cadenas para el pecho se inventan en Siria, y, como afirma Fedotov (1966 I: 387), funcionan como forma de devoción hasta bien recientemente en Rusia. En modos más mitigados o suavizados, podemos ver el reflejo de estas invenciones ascetas en refranes menandreas como los que encierran metáforas o figuras etimológicas para clamar a la contención: el freno de la lengua en la charla ligera y desatada (Sr 368, H y G). Además, el impulso de otros proverbios a sincerarse con el autoengaño en condiciones de sufrimiento podría insinuar el rechazo despiadado a un umbral de tolerancia al padecimiento demasiado bajo (Sr 244, H y G), poniéndonos una vez más en comunicación con el ascetismo monástico kievita.

Por otra parte, la escuela kenótica de San Teodosio, con propuestas estoicas más moderadas, podría plasmarse en un número amplio de sentencias menandreas analizadas. Este santo toma prestados de Siria los ejercicios del ayuno, el trabajo manual y la privación del sueño. En los escribas eslavos se siente la negación del alimento en versos sobre un estómago adaptable a cualquier cantidad (Sr 118, H, G, Spc 106, Spc Sem 105), o en torno la necesidad de contención de las riendas estomacales (Sr 48, H, G, Spc 43, Spc Sem 42, S y P), o alrededor del rechazo de las comidas sobreabundantes (Sr 64, G, Spc 63, Spc Sem 62). Cualquiera de los versos que invitan a la sobriedad puede también hacerse eco de esta clase de espiritualizaciones de la nutrición o del festejo excesivo de sentidos como el gusto: así por ejemplo, el proverbio que constata la amistad de muchos con las mesas en lugar de con el amigo (Sr 312, H y G). Se comprueba este pensamiento en consideraciones proverbiales del vino abundante como merma de las facultades humanas (Sr 241, H y G con la interpolación enfática del adverbio "siempre" en las traducciones eslavas), como dador de escaso sentido (Sr 227, H y G) o fuerza a hablar en demasía (Sr 293, H y G). Los excesos gastronómicos condenatorios de la salud moral incluyen algunos presupuestos como el respeto a la comida ajena (Sr 87, G, Spc 83, Spc Sem 82), o la alarma de peligro de la perversión de llenarse demasiado que evita el hambreiento -¿el que ayuna?-. Sr 89, H, G, Spc 85, Spc Sem 84); el monástico griego del que emerge esta última máxima sufre una cristianización del nombre Cipris, deidad pagana opulenta, que en la inmoralidad eslava de la plenitud sobrepasada y dañina. Los cuestionamientos que una sentencia así genera en los traductores eslavos se reflejan en la variante serbia del proverbio del entorno cercano Sr 90, donde una máxima sobre la divinidad que concede bienes al bueno se reconvierte en un desprecio del ayuno martirizante como contrapartida a la gula (hablamos sólo de la recensión serbia del griego 212, aunque también puede tratarse de un problema en la transmisión textual manuscrita).

El placer más genérico, ya no directamente relacionado con la comida, se mide con la razón (Sr 340, H, G) o se elimina (Sr 358, H y G), y se lucha desde dentro del mismo camino ascético antidiabólico, por su vinculación con el mal (Sr 95, G, Spc 91, Spc Sem 90), por dañino e inconveniente o perverso en los eslavos (Sr 133, H, G, Spc 112, Spc Sem 111, S y P). Se quiere en definitiva mantener la obra limpia u honesta en Sr

99, G, Spc 94, Spc Sem 93, S y P (incluso el cuerpo, como leen los manuscritos menores a partir de una confusión ortográfica $\alpha\lambda\lambda\omicron - \tau\acute{\alpha}\lambda\omicron$). Los excesos se enjuician sobremanera, como en la invitación a huir de los tumultos y de los borrachos (donde los eslavos sustituyen el griego $\pi\alpha\rho\omicron\iota\nu\acute{\iota}\alpha$ por $\pi\alpha\rho\alpha\nu\acute{\omicron}\iota\alpha$, de ahí la introducción de la familia léxica de la locura en Sr 149, H, G, Spc 118, Spc Sem 117, S y P). Por lo tanto, la medida o moderación no se aplica sólo a lo placentero, sino a toda obra (se considera bueno verle la medida a toda acción, rezan versos como Sr 170, H y G, donde el griego 381 habla de la restricción en todo momento). La insaciabilidad se juzga enteramente pecaminosa (Sr 174, H y G), lo mismo que la avaricia, codicia o rapacidad (Sr 124, H, G, Spc 109, Spc Sem 108, S y P).

Principios como el trabajo manual y la negación del sueño tendrían réplicas más ambigüas en la traducción eslava de las sentencias de Menandro. Lo vemos en la contradicción entre proverbios que instan a mantenerse libre de toda obra: Sr 264, H, G, Spc 243, Spc Sem 246, S y P (allí donde en griego se lee que nos mantengamos libres en nuestra conducta), frente a otros versos que cantan el júbilo de la fatiga cuando se experimenta para la gloria (Sr 321, H y G), o también en aforismos que fijan el sueño como una pequeña muerte (Sr 345, H y G), en oposición a los que distribuyen el día y la noche en trabajo y descanso (Sr 210 y G) o los que asignan a la nocturnidad la cualidad sapiencial (Sr 81, H, G, Spc 76, Spc Sem 75).

En cualquier caso, pese a las divergencias ocasionales en la crudeza del elemento ascético, la tónica general de la antología gnómica atribuida a Menandro en sus recensiones eslavas nos sumerge en las ideas monacales de la lucha contra el diablo y la carne, pelea infatigable y corajuda: muchos de los proverbios encubren esta ideología en el pensamiento prudente o racional, supervisado por la divinidad, como así el dicho con que se abre la antología menandrea en cualquiera de los manuscritos eslavos accedidos, que propugna, dada la humanidad del ser, la conveniencia de pensar humanamente. Los testimonios menores añaden un fragmento completo sobre la necesidad (cristiana) de obrar a imagen y semejanza de la divinidad (la religión del Fóbos se hace presente): Sr 1, H, G, Spc 1, Spc Sem 1, S y P.

Otros refranes manifiestan más explícita la veta ascética que se debate contra el pecado de este mundo, como aquellos que disuaden de la imitación de lo censurable (Sr 6, H y G), o los que reconocen el compañerismo del dolor y de la vida (Sr 7 y G), u otros que arremeten contra la injusticia de infligir pena a los amigos (Sr 9, H y G), o algunos que llaman a huir de las malas compañías (Sr 22, H, G, Spc 16, Spc Sem 15), a escapar las costumbres viles (Sr 128, G) y a rehuir las ganancias malignas (Sr 183 y G). El sufrimiento de la propia pena (allí donde la fuente griega apela al pensamiento sensato) aconsejado por ciertas sentencias, y en virtud del bien divino (de la felicidad griega), sustituye entre los escribas responsables del Menandro eslavo, por ataques frontales a uno mismo donde el asceta exacerbado se causa dolor: Sr 10, H, G, Spc 5, Spc Sem 5, S

y P. Pero en general, las tácticas sentenciosas esclavas para la ascésis se nos antojan más sutiles, como en los versos que recuerdan la humanidad de la persona en la contención de la ira (Sr 20, G, Spc 14-15, Spc Sem 14, S y P), o el adyacente en algunas tradiciones que apremia a la evitación de la obra o del aprendizaje vergonzosos (Sr 21, G, Spc 14-15, Spc Sem 14, S y P). Otros dichos cantan en la misma línea la virtud en la amistad (Sr 25, G, Spc 19-20, Spc Sem 18) o en el carácter (Sr 129, H y G; Sr 146 y G), o condenan sobre los mismos preceptos ascéticos la maldad como irrazonable (¿sobrante? ¿excesiva?) en Sr 27, G, Spc 21, Spc Sem 20, o reconducen las riquezas malversas hacia los recursos vitales moralmente apropiados (Sr 32, G, Spc 26, Spc Sem 25, S y P), en lo que podría ser una alusión velada a la financiación abusiva del clero, o también denuncian cómo los que tienen mucho pecan también en demasía (o se equivocan) a la manera de H y G atribuidos al griego 774.

El perfil disuasorio del matrimonio (en dichos que reconocen la ausencia de males del que no se casa en Sr 245, H y G), y la delimitación del casamiento dentro de los marcos morales adecuados (en advertencias sobre tomar el ejemplo del vecino para el casadero, como en Sr 63, G, Spc 61, Spc Sem 60, S y P, o en la promesa de una vida ausente de penas sin casarse, como en Sr 114, G, Spc 104, Spc Sem 103, S y P, o en el matrimonio como mal acostumbrado, donde la costumbre torna ley penosa en las fuentes esclavas Sr 62, G, Spc 59, Spc Sem 58, o donde el casamiento se persigue desde el carácter o virtud y no desde lo pecuniario de la dote en Sr 59), se yerguen como indicadores del ascetismo perseguido por los monjes, y ya claramente manifiesto en el verso sobre la imposibilidad humana de apaciguar el deseo por la mujer (G como traducción de Estobeo 4, 20, 21 *apud* Jäkel 1964: 125).

Otros entornos proverbiales menandreo sobre la justicia como forma susceptible de comprenderse en tanto que ortodoxia religiosa refuerzan el ideal ascético del monje que le planta batalla al mal: la preferencia de lo justo a la bondad o la riqueza (Sr 73, G, Spc 67, Spc Sem 66, S y P), o la autohumillación que prima la fealdad física contra la fealdad mental o espiritual (donde en efecto, si en griego se lee feo, en los aforismos esclavos se interpreta malo de cara, como en Sr 74, G, Spc 68, Spc Sem 67, S y P). Reinciden en el ascetismo como ideología preponderante dichos en torno a la huída de la conducta censurable en pos de la gloria y la virtud (H, G, Spc 72, Spc Sem 71, S y P), o sobre la retención de lo censurable y el rechazo de cualquier obra sin belleza moral (Sr 378, H y G) o que giran alrededor del respeto de la ley (¿divina?) por aquel que es justo (¿moral? ¿cristiano?) como en Sr 79, H y G. Se confirma, en parte, el lado religioso del ajusticiamiento en versos como los que llaman un dios a quien no hace nada malo (revisitado cristianamente por los esclavos desde la perspectiva de la divinidad como la única que no peca) en Sr 144, H y G.

La contención emocional impera a través de monásticos que iluminan la vida mejor que a uno le espera si se domina la ira (Sr 44, H, G, Spc 38, Spc Sem 37, S y P; Sr 233, H y G), o las sentencias que se ponen de parte del padre razonable en lugar del colérico (Sr 125, G, Spc 110, Spc

La retención verbal (sobriedad o ascetismo en la palabra) da algunas muestras esperables del monaquismo: se debe decir algo mejor que el silencio o callar (Sr 120, H, G, Spc 108, Spc Sem 107, S y P), se estima que hay silencios mejores que las palabras (Sr 262, H y G), se ponen cortapisas a la lengua (Sr 368, H y G), se ve en el órgano lingüístico la causa de muchos males (Sr 307, H y G), se insta a silenciarse o hablar lo conveniente (Sr 271, H y G), se cree que la lengua al equivocarse dice la verdad (Sr 126, H, G, Spc 111, Spc Sem 110), donde el dato interesante llega con los manuscritos rusos que sustituyen el "dice" por "no dice", de modo que efectúan un discurso anticonversacional aún más patente. Definitivamente, la verdad no se encuentra en la charla (sino, suponemos, en el silencio), como en Sr 333 (que se trata de una reelaboración de un texto griego que sostiene que la verdad no se deja encontrar, el número 751; los manuscritos rusos H y G presentan una lectura que establece que la verdad se encuentra dentro de uno, en lugar de que no se localiza en la conversación; hay una confusión ortográfica **ѡзъ вѣсѣдѣ** - **вѣсѣда ѡзъ тѣбѣ**). Así mismo, la percepción negativa de la verborrea se deja notar en sentencias sobre el verbo lanzado imposible de volver atrás (Sr 248, H y G), o sobre la réplica con palabras al que nos trata de persuadir sólo con la charlatanería (Sr 205 y G). También se insiste en la renegación de las palabrotas o de las vanidades o expresiones irrazonables (Sr 224, H y G).

732

los bienes humanos en virtud del esfuerzo (Sr 80, H, G, Spc 75, Spc Sem 74), o alguna otra en donde la perdición moral genera insuficiencia (Sr 252, H y G), u otra en la cual las amarguras de las tareas agrícolas deparan dulzura (Sr 105 y G), o aquella donde el mal tremendo del ocio para el ser humano (Sr 382, H, G, Spc 270, Spc Sem 273, S y P), o en cierta otra sobre el perezoso al que se le niega hasta un día de vida (Sr 13, G, Spc 7, Spc Sem 7). Otras producciones gnómicas que apremian a hacer lo debido, apartándose uno de lo indebido (G, Spc 145, Spc Sem 148). En otros proverbios semejantes, se afirma que nada de lo que ocurre por azar sucede conforme a la razón, donde los esclavos cristianizan con un cambio del sentido general griego de la máxima: nada será por voluntad si se hace por casualidad (se deja al azar): Sr 246, H y G.

La pereza se aborrece porque crea mucha muerte (reinterpretación esclava en Sr 254, H y G, allí donde el griego dice que la indolencia disminuye la mayoría de las cosas), la holgazanería también arruina vidas (Sr 250, H y G). Como contraste, el tiempo ayuda a desarrollar el espíritu (Sr 266, H, G, Spc 245, Spc Sem 248), allí donde los esclavos leen que perfecciona la obra. La exaltación de la faena se plasma en pensamientos como la actividad incansable perfeccionada siempre (Sr 274, H, G, Spc 249-250, Spc Sem 253, S y P). Otro canto a la laboriosidad se cuenta en las sentencias Sr 323, H y G, donde se postula que la habilidad cambia por el azar, pero el azar no transforma a la habilidad.

El voto de pobreza halla representaciones numerosas en las sentencias agrupadas bajo el término clave homónimo: la indigencia se respeta en aforismos como los que mandan estimar al pobre aunque se le supere en posesiones (Sr 161 y G), o como donde se contempla la preferencia de la pobreza honesta a la riqueza con malas artes (Sr 197, H y G), o los que versan sobre el poder del pobre en el momento adecuado (G como traducción del griego 394). La desposesión material se percibe también en el texto que aconseja dar al recibir con el fin de que nos llegue más de vuelta, quizás la bendición divina (Sr 199, G, Spc 135, Spc Sem 133, S y P), o en refranes sobre la felicidad del padre que alimenta a su hijo en humildad en G (una reelaboración de un contenido griego en 468 sobre la dicha de quien tiene suerte con los hijos). El servicio bueno para los bondadosos también bendice (H, G, Spc 153, Spc Sem 156, S y P), mientras que el ocio causa males a los mortales (Sr 382, H, G, Spc 270, Spc Sem 273, S y P). La privación de lo material se acusa asimismo en el verso sobre el sabio que lleva consigo sus bienes (Sr 226, H y G), o en torno a los extranjeros necesitados de ayuda o limosna (Sr 216 y G; Sr 214 y G). Por contra, al perezoso y pobre no le alimentará su pereza (Sr 308, H, G, Spc 217, Spc Sem 220, S y P). El proverbio acerca de la transformación de toda la vida por el hecho de tener poco (en la fuente griega por una pequeña veleidad), puede ser un trastorno apetecido en la senda espiritual (Sr 261, H y G). La pobreza se encomia en la mezcla dulce de la razón con la necesidad (donde en griego Estobeo 3, 37, 2 *apud* Jäkel 1964, apéndice 1, se lee la bondad mezclada con inteligencia como objeto de la alabanza). El sentimiento antimaterialista concurre con la idea de alimentar el alma en la

medida de lo posible (donde el griego aconseja cuidar, en lugar de alimentar) en Sr 374, H, G, Spc 262, Spc Sem 265, S y P). Se valora en un sentido similar el equilibrio en tomar tanto lo poco como lo mucho en su momento, en una importante reverberación estoica (Sr 380, H, G, Spc 268, Spc Sem 271, S y P). La obediencia ascética se manifiesta una vez más en la idea ya recurrente de un siervo (tal vez alter ego del monje) que ha encontrado un amo bueno (trasposición quizás de la divinidad): Sr 390, H, G, Spc 277, Spc Sem 280, S.

El aislamiento o la aversión a la interacción mundana constituye otro de los factores determinantes del ascetismo proverbial menandro. Se ve en mentalidades del tipo de no creer a todos en todo (H, G, Spc 148, Spc Sem 151, donde la fuente serbia parece contener un error ortográfico al escribir *рѣковати* por *вѣковати*, transformando el sentido del verso en un dicho sobre el silencio y la intimidad). Se enjuicia también el conocimiento al amparo de la evitación de la condena del pecado por omisión: Sr 234, H y G. La pureza (inocencia) se puede interpretar en el ascetismo como proceso, es decir, como purificación en versos sobre la bondad en una mente honesta (allí donde el griego 857 habla de la belleza en un espíritu prudente, los eslavos recalcan en la benignidad en una razón honrada en Sr 319, H y G). La pobreza del sabio se halla muy en boga como culmen ascético: en el sabio se descubre primero la razón (Sr 268, H, G, Spc 247, Spc Sem 250, S), y la sabiduría se aprecia como el bien más grande (Sr 270, H, G, Spc 8, Spc Sem 8, S y P, donde la fuente griega 715 compara la sapiencia con la fortuna). La hiperactividad también se castiga en sentencias que denuncian cómo ocuparse de muchas cosas produce frutos podridos (Sr 283, H, G, Spc 257, Spc Sem 260). El pacifismo (la imperturbabilidad) puede constituir también un reverso de la socialización excesiva en el refrán que certifica la ausencia de enemigo alguno para quien así lo desea (Sr 331, H y G). En línea similar, la escuela ascética kenótica de la que los escribas menandros podrían tornarse herederos a veces, desaprueba fervientemente la vanagloria (no hay nada más grave, triste o malo que ella, como dejan ver los proverbios Sr 185, H, G, Spc 128, Spc Sem 126, S y P, donde los manuscritos menores muestran conflictos de traducción con el término griego para la vanidad). El kenoticismo tampoco aceptará los regalos de un malvado, puesto que han de traer mal fruto, serán inútiles, carentes de beneficio espiritual (Sr 189 y G).

Esto nos conduce al ámbito ideológico de la humildad, que pesa e importa tanto como la depreciación de lo material en el ascetismo. Proverbios que impiden el autoelogio de uno mismo (Sr 341, H y G), o que denotan la demasía de poder a favor del valor, sobrentendemos que espiritual (Sr 348, H y G), confluyen aquí. Con todo, el ascetismo no caracteriza sólo a los círculos kenóticos en la antigua Rus' (Fedotov 1966 I: 387). La agresividad ascética de San Antonio de Kiev permanece como un rasgo aislado en la historia de la santidad rusa, como asegura el investigador (*ibid.*). Proverbios menandros contrarios al regodeo en el dolor en el marco de la miscelánea analizada lo corroboran: aquellos que comparan el puerto naval con un refugio del dolor (Sr 195 y G), o los que exhortan a desterrar

de la vida el sufrimiento (Sr 3, H, G, Spc 4, Spc Sem 4, S y P), o los que se hacen eco de cómo la tristeza (¿autoinfligida?) causa enfermedades a los hombres (Sr 196 y G), de la misma manera que también el hambre hiere a la humanidad (Sr 202, G, Spc 137, Spc Sem 135, donde nos preguntamos si es ésta una crítica del ascetismo desfasado o masoquista); la comprobación de que es mejor padecer una enfermedad que una pena hace el hincapié otra vez en una cierta connotación del castigo físico (Sr 212 y G). No obstante, la idea del ascetismo no hiperbolizado nos la devuelve una vez más el cotejo con versos como el que afirma que vivir sin dolor es una vida dulce en Sr 332, H y G (allí donde el griego tiene “más dulce”).

Como guinda a la recapitulación de la temática ascética en el gnomologio menandro, incluimos las sentencias en torno al aguante estoico de un sufrimiento preceptivo en el cristianismo. Aparece en máximas como las que instan a soportar la pena y el daño con fortaleza o nobleza (Sr 83, H, G, Spc 78, Spc Sem 77, donde la fuente griega 223 ilumina quizás más la idea del decoro), los que ensalzan al bueno como sufridor de lo que le depara Dios (Sr 90, H, G, Spc 86, Spc Sem 85), o en los dichos que encomian la victoria de los hombres libres (Sr 164 y G, donde suponemos se trate de un triunfo sobre el pecado, aguantando la tentación), o en aquellas producciones gnómicas que llaman al soporte de las vicisitudes (Sr 177 y G), o en las que trastocan el dolor por el que nos ofende en más amor (Sr 206, H, G, Spc 141, Spc Sem 140), o en los refranes que se hacen eco de la inexistencia de vida alguna indolora (Sr 228, H y G), o en los textos sapienciales menandros eslavos que se jactan del sabio como el más estoico en la pobreza (Sr 296, H y G), o en los florilegios que piden el aguante en toda circunstancia (Sr 249, H y G), o en los versos que comprenden debemos sufrir la arbitrariedad del poderoso (Sr 276, H y G), o en los proverbios donde la casualidad decide mejor que uno mismo (Sr 284, H, G, Spc 258, Spc Sem 261, S y P), o en *gnomai* donde se pide al sensato soportar la pena impuesta (Sr 356, H y G), o en monásticos donde se reconoce que la vida está llena de dolores y errores de toda clase (Sr 389, H, G, Spc 276, Spc Sem 279).

A pesar de la influencia crucialmente menor del misticismo en una miscelánea sentenciosa con el fin primordial anclado en la edificación, aún pueden intuirse ciertos vestigios místicos en una mirada más detenida a los versos menandros incorporados a la *Slavia Orthodoxa* monástica. Sentencias como las que disuaden de la entrega a la oscuridad en abandono de la luz (Sr 18, G, Spc 12, Spc Sem 12, S y P), o aquellas en donde se desaconseja urdir secretos o se invita a guarecerse uno mismo en sus misterios (Sr 136, H, G, Spc 113, Spc Sem 112, S y P irían en esa línea). En proverbios muy simbólicos como la rosa en tanto que lo más bello que crece en los jardines (Sr 180, H y G, con la peculiaridad de que los manuscritos eslavos de origen ruso adhieren a este aforismo otro independiente en la fuente griega sobre el amor por la educación incluso entre los rústicos, H y G como traducciones del griego 401), también podríamos prefigurar una veta mística relativa en la querencia de elevación en Cristo a través del mito de la espina (en la rosa) como imagen de la trascendencia del sufrimiento.

El recogimiento interior anhelado por los místicos puede desprenderse de proverbios como Sr 267, H, G, Spc 246, Spc Sem 249, S y P, donde quizás se afirma la turbación de nuestra vida para la fe (la vida que nos toca vivir como anulación de la promesa divina). La relación amorosa y catárquica del místico con la divinidad puede hallar reflejo en proverbios sobre el cambio de la tempestad en calma como elemento de parangón con amistades que alquimizan en una relación amorosa (Sr 363, H y G, donde en la fuente griega 821 el verso se corta en la tempestad convertida en mansedumbre). Para el místico, el mejor amigo es Jesucristo, que se torna incluso amante en el transido por la fe.

No muchos más restos de misticismo hallazgamos en la antología del Sabio Menandro eslavo. ¿Por qué motivo? Como apunta Fedotov (1966 I: 388), entre todas las escuelas monásticas del Oriente cristiano, el antiguo Egipto parece haber sido la menos influyente en territorios eslavos como pueden ser la Rus' de Kiev. Los monjes egipcios se nutren de la teología neoplatónica de Alejandría, para la que el ascetismo consiste en la vía contemplativa. La recuperación constantinopolitana de la vida mística en los siglos X y XI (*ibid.*) se debe a Simeón el Nuevo Teólogo, pero pasa desapercibida en Kiev. Como constata Fedotov, Rusia tuvo que esperar tres siglos antes de adoptar y llevar a la perfección el modo de vida místico. Para la franja temporal de la que preservamos manuscritos menandros eslavos (XIV-XVII), podemos imaginarnos un auge místico evidente, que, como dijéramos más arriba, disimula su esencia en un escenario edificante confinado a un interlocutor que aprende a orar, a escribir, o sin más, a copiar para beneficio del resto del clero, más que a la interiorización abstraída. El espíritu místico de las enseñanzas de Teodosio pueden explicárnoslo mínimas muestras que analizamos como señuelos del misticismo en las sentencias menandreas. Este santo enseña la práctica de la oración de Jesús, aquella que utilizaban los místicos y permanece en los labios de los discípulos como Monómaco (Fedotov 1966 I: 388), así como en los hombres piadosos. Se trata de una oración jaculatoria, una forma más fácil y corta para orar perpetuamente. Por su formato, las creaciones gnómicas en general, independientemente de su tema, servirían a este propósito de micromeditaciones para la continuidad sin rupturas del rezo. Proverbios concretos también patentizan el gusto permanente por la súplica, como aquel que sostiene la protección divina para quien habla de continuo a Dios: Sr 159, H y G.

La literatura religiosa antiguo rusa se halla marcada en su pensamiento por el dualismo ético que también atañe al género aforístico que nos ocupa. Los monjes eslavos se preguntan cuestiones fundamentales sobre cómo vivir y qué hacer para salvarse. De acuerdo con George Fedotov (1966 I: 388), si comparamos la antigua Rusia con la etapa de la espiritualidad rusa moderna, la tendencia salvacionista dominante tiene un carácter ético. Este rasgo diferencia la forma de comprender la dualidad de esta vida y el más allá en Bizancio y en la Antigüedad eslava. De ahí inferimos también que la actitud ética que prima en el entorno proverbial menandro eslavo se enfoca en la caridad.

Proverbios principales como aquellos que recuerdan la fortuna común de todos los seres humanos (Sr 8, H y G), o los que tildan de ingrato a quien olvida el buen trato recibido (Sr 11, H, G, Spc 6, Spc Sem 6, S y P, donde el ingrato es el rico en las fuentes eslavas), o como aquel otro que insta a saber agradecer a todos y no sólo a uno mismo (Sr 38, H, G, Spc 32, Spc Sem 31), irían todos ellos en la línea caritativa apuntada. ¿Cómo experimentan la caridad los monjes eslavos? ¿Consiste en un precepto o se trata de un sentimiento?

Fedotov (1966 I: 389) opina que en la historia rusa nunca fueron dominantes ni la pureza ni la ley en la moral, al menos hasta los tiempos modernos, cuando Rusia cae bajo la influencia de las escuelas de pensamiento occidentales. El autor (*ibid.*) presta el dato curioso de que, entre las doce santas rusas canonizadas, sólo Eufrosinia era virgen. Santa Paraskeva carga con toda la importancia mitológica de ser fertilizadora para las mujeres orantes. Hereda el culto sagrado de la divina Madre Tierra o la Madre de Dios, que ensombrece, en opinión del investigador, la exaltación antiguo rusa de la virginidad.

La pureza (castidad) en el gnomologio menandro eslavo se deja sentir más vívida en las copias proverbiales más tardías y de origen moscovita, que interpolan segmentos enteros cristianizantes de inspiración casta o transforman ideológicamente en la dirección de la virginidad. Así sucede en versos como el que aboga por mantenerse limpio en los asuntos de uno para que Dios lo encuentre incorrupto (Spc 94, Spc Sem 93, S y P, allí donde Sr 99 y G no tienen el añadido del cuerpo sin corromper), o en pseudomartirizaciones del viejo enamorado como diablo impuro y reprobable (en Spc 47, Spc Sem 46, S y P), frente al viejo agorero del testimonio serbio para el mismo verso, Sr 52. El amor griego se puede reanalizar como carnal (vicio y fornicio para el monje célibe). Con todo, la ideología casta que sentimos en el monje eslavo parece inclinarse hacia la pureza como virtud psicológica. Fedotov (1966 I: 390) propone ver en este dato una reliquia de la religión naturalista mezclada con los cánones ritualistas de la Iglesia, pero ni este ritualismo caracteriza aún la Rus' kievita. Asistimos, a pesar de ello, a esta imbricación de virtud y pureza, en los versos proverbiales destinados a la mujer o el matrimonio. Sorprende la reelaboración eslava del monástico griego sobre la mujer prudente depositaria de virtud (Sr 327 y G); los escribas no traducen el lexema "mujer", sino sólo el elemento virtuoso por excelencia (el carácter). Esta tendencia forma parte de una moralización general en el corpus, donde la misoginia se encubre o suaviza, reforzando el destinatario masculino célibe de los proverbios. Si en la fuente griega toda mujer se condena por infiel, impura o demás, en las traducciones eslavas las tintas cargan contra la mujer explícitamente perversa (Sr 365 y G, donde el manuscrito ruso G interpola el adjetivo "mala", allí donde en Sr se preserva la originalidad griega; Sr 57, G, Spc 53, Spc Sem 52, S y P, donde todos los manuscritos añaden esta vez el adjetivo "mala"; Sr 167 y G; G, Spc 143, Spc Sem 142; G para el griego 459, donde se interpola la calificación de "infel"). En todo caso y en general, la mujer se silencia (Sr 49, H y G para el griego 139, Spc

44 y Spc Sem 43 para el griego 148); se acalla a menudo no por su supuesta impureza o antivirginidad (se perdona a la prostituta y al orador como excepciones en Sr 240, H y G, precisamente como una inspiración pía desde el reverso de la clamada pureza en Bizancio, que se halla quizás más ausente en el medio eslavo ortodoxo de la época), sino como dato de virtud.

La mujer excelente o justa (la iluminada desde la virtud más que desde la virginidad⁶) debe salvar la casa (Sr 51, G, Spc 46, Spc Sem 45) o la vida (Sr 55, G, Spc 49, Spc Sem 48, S y P), aunque resulte difícil encontrar a esa mujer sabia, prudente o virtuosa (Sr 56, G, Spc 52, Spc Sem 51, S y P). Quizás pueden también mirarse desde la perspectiva de la pureza excelente (la honra o la virginidad) textos proverbiales donde se prefiere enterrar a la mujer que casarse con ella (Sr 57, G, Spc 53, Spc Sem 52, S y P), o donde la mujer se equipara con una serpiente venenosa (Sr 162 y G), o cuando uno de los dos días más felices de la mujer se determina el de su entierro (Sr 78, G, Spc 73, Spc Sem 72). El enterramiento vuelve tal vez, en una mirada mucho más contemporánea, a la bajeza terrenal o al paganismo de la tierra fertilizante y absorbente. La naturaleza en combinación con la mujer revisitaría ciertos tópicos de la tierra como purificadora o como podredumbre. La naturaleza masculinizada que reniega de la mujer el poderío (Sr 60, G, Spc 55, Spc Sem 54, S y P), se halla también tal vez detrás de la limitación ocupacional de la fémina al telar (Sr 163 y G), o de la inadmisión de las mujeres a las asambleas (G para el griego 486). En general, se aparta a la mujer de la vertiente social del poder. No se desea tener nada de bueno o provechoso con ella (G para el griego 501), donde la bondad es una virtud soltera quizás. En las mujeres se juzga que no hay verdad o fidelidad (Sr 93, G, Spc 89, Spc Sem 88), a pesar de que a veces se estime haya en ellas comportamientos sensatos o prudentes (Sr 91, G, Spc 87, Spc Sem 86). La santificación femenina recurre una vez más al virtuosismo psíquico y no físico. Los celos o la envidia de la mujer corroen el hogar en otros proverbios (Sr 113, G, Spc 103, Spc Sem 102), lo que se imaginaría tal vez más próximo a la tierra (infierno o condena) que al cielo (salvación). Por el peligro de atentar contra lo puro como virtud anímica, se recuentan dichos que apremian a buscar a una esposa o fémina colaboradora con los asuntos de uno (Sr 115 y G), o como las que incitan a conocer a las mujeres pero disuaden de imitarlas (Sr 160 y G).

El dolor terrenal también encarna en el varón a través de la mala mujer (G, Spc 143, Spc Sem 142), quien lleva igualmente al hombre a la desgracia (en contadas ocasiones a la gracia, donde la gracia y la desgracia pueden ser renombradas como pureza-impureza, en Sr 314, H y G, y en Sr

⁶ Una salvedad hacemos quizás en ciertos proverbios de temática matrimonial, como el que expone que quien se casa que debe preferir el carácter al dinero, donde la manera de ser puede interpretarse como la castidad exigida a la casadera: Sr 123 y G; o también en versos como Sr 131 para el griego 300, donde los eslavos reinterpretan la posesión matrimonial en el casamiento humilde o en el rechazo del matrimonio; e incluso en G para el griego 484, donde los eslavos reniegan de la injuria y la reprensión griega de la mujer en forma de mandato de no forzarla.

315, H y G). Los fardos de males acarreados simbólicamente por la perversa, también afectan al monje eslavo (G para el griego 459), que rehúye el matrimonio para evitarse males o pecados (Sr 114, G, Spc 104, Spc Sem 103, S y P).

En cualquiera de los casos de estudio, la mujer dista de ser la interlocutora, se la percibe como a un tercer ente, acechante pero lejano y a mantener aparte. El matrimonio se revisa para conformar al varón sobre todo. Sólo al viejo enamorado se le animaliza en el diablo (Spc 47, Spc Sem 46, S y P, donde el manuscrito serbio Sr 52 respeta al viejo enamorado como mal augurio en lugar de la satanización rusa), o al ser humano caído se le naturaliza en una encina de la que todos recogen leña, mientras que la mujer aparece asumida en formas animales por doquier (serpiente, en Spc 60, hormiga en Spc 58), o en procesos meteorológicos adversos (viento del norte en Spc 66, Spc Sem 65, S y P) o en estaciones indeseadas como el invierno (Sr 365, H y G). Aunque el Menandro eslavo se nos antoje un misántropo también, supera con creces su misoginia a su desprecio del ser humano, sea ésta formularia o no, suavizada o explícita. Se salva de la criba antifeminista el elemento reproductor y maternal que veremos en breve.

Si la pureza como virtud espiritual más que sexual domina hasta cierto punto los códigos del Menandro eslavo, en lo que se refiere a la justicia o la ley, el periodo kievita de la historia rusa favorece más el entendimiento de la justicia como aplicación particular de la caridad (George Fedotov 1966 I: 390). Nos parece redescubrir esta ideología en múltiples sentencias esclavas atribuidas a Menandro, como aquellas que sostienen la salvación divina del justo (Sr 24, H, G, Spc 18, Spc Sem 17, S y P), del caritativo o piadoso que ha de ser equitativo para obtener justicia o perdón divino (en Sr 65, G, Spc 64, Spc Sem 63), o las que definen al hombre ponderado en relación con su posicionamiento respecto a la injusticia (Sr 28, G, Spc 22, Spc Sem 21, S y P), o las que se decantan por la justicia en lugar de la estima (o la fortuna en la versión rusa: Sr 184 y G), las que ensalzan la conducta respetuosa de la ley en el justo (Sr 79, H y G), o las que desean pasar el tiempo entre los justos (griego 490, H, G, Spc 150, Spc Sem 153), e incluso las que instan a servir la ley, en lugar de hacer servicio ilegalmente (griego 527 y G). Existen máximas como la que explica que todo se juzga y sucede conforme a la ley (G para el griego 513), o la que versa sobre el tributo a los padres obligado legalmente (Sr 209, H y G), o la que se expresa sobre el juicio (la agudeza) por el tiempo (Sr 285, H y G). La ganancia justa connota de algún modo la caridad (Sr 275, H y G). También sobre la ley trata la sentencia sobre el orador malvado que ultraja la legalidad (Sr 265, H y G), si bien ya escaparía este leguleyo a la regulación divina o piadosa de la justicia como caridad de otros versos sobre la actuación justa prevista por la divinidad. Lo mismo sucede con el monástico que denosta el juicio del inútil como mal insoportable (en los proverbios esclavos el juicio o el juez comprado o sobornado, en G para el griego 492). Arraiga en el ámbito terrenal del revés de la justicia lo no caritativo o lo impío, lo que contraría a la divinidad. El sentir justo como caridad halla una plasmación definitiva en el contenido proverbial de hacer

y recibir favores conforme a la justicia (Sr 371, H, G, Spc 259, Spc Sem 262, S y P).

Así pues, la ponderación bien entendida en la mentalidad cristiana promovida en las sentencias de Menandro de tradición eslava, nos conecta con la validez del justo como principio moral sólo si se beneficia al pobre y al oprimido. Este elemento particular de la justicia, como subraya Fedotov (1966 I: 390), nos traslada de nuevo a la razón de ser caritativa del cristianismo eslavo ortodoxo. Tal ideología la palpamos en numerosísimos proverbios como los que se manifiestan sobre la manera en que la persona siempre recoge, pero rehúsa dar (Sr 41, H, G, Spc 35, Spc Sem 34), o los que tratan de la fortuna como poder (fuerza o virtud) en las personas (Sr 67 y G), o sobre la riqueza como creadora potencial de almas caritativas (Sr 68 y G, donde el manuscrito ruso llama generoso al que ama a Dios), o sobre la caridad con el injuriado (Sr 104, H y G). El simbólico verso que aboga por la pobreza en tierra antes que la navegación enriquecedora (Sr 106, G, Spc 97, Spc Sem 96) puede intuirse quizás como una insinuación del principio de la piedad en la casa propia, si acaso vemos los bienes como caldo de cultivo de futuras limosnas. La misericordia resulta denominador común de la ideología inherente a las sentencias menandreas eslavas, porque se presume de la abundancia un bien social más allá de su lado corrupto: las ganancias malas conllevan un pago (Sr 187 y G), se insta a no pensar en conseguir una adquisición vil (Sr 183 y G), se consideran los regalos de un malo no provechosos (Sr 189 y G), se estima que vivir pobremente resulta mejor que ricamente con malas artes (Sr 197, H y G), se considera motivo de disgusto el pobre que regala a un rico (griego 475, G, Spc 147, Spc Sem 150, S y P). Y es que, como señala apropiadamente George Fedotov (1966 I: 390), la ética de la caridad dista de ser un fenómeno uniforme. De ahí que alternen sentencias menandreas eslavas en aparente confrontación, como el disgusto del siervo más orgulloso que su amo, o la insoportabilidad del pobre que hace regalos a un rico, e incluso la creencia en el vacío (¿humillación autoinducida?) de las palabras del pobre (Sr 336, H y G), con otro tipo de versos sobre la bendición del que mezcla hacienda e inteligencia (riqueza y razón en los eslavos H y G para el griego 465), o sobre la evitación de rehuir al amigo en el infortunio o miseria (H y G para el griego 467), e incluso con la memoria del rico sobre la ayuda al pobre (H, G, Spc 151, Spc Sem 154), o con sentencias sobre la necesidad de dar al extranjero para recibir algún día (Sr 216 y G), como también el consejo de no pedir (ser discreto) al hallarse en la posición de huésped (Sr 222, H y G).

Estas contradicciones aparentes en el pensamiento pío eslavo ortodoxo, pueden entenderse a la luz, en opinión de Fedotov (1966 I: 390), de una oposición entre tendencias más moderadas o más radicales en la percepción de la riqueza o pobreza. Pero esta aclaración se le antoja superficial al investigador (*ibid.*) porque, como corrobora el Menandro eslavo también, no se trata de un contraste de grado, sino de esencia en la visión religiosa subyacente. En Bizancio la modalidad piadosa severa arraiga en la religión del Cristo Pantocrátor, el Juez y Rey celestial. La vertiente más suave echa raíces en la religión del Cristo Humillado o

kenótico (*ibid.*). En la antología proverbial menandrea incorporada por los esclavos, se cuentan múltiples los lugares de raigambre de las dos formas de caridad: aforismos sobre no realizar acciones injustas fiado del dinero de uno (Sr 295, H y G, donde el Pantócrator condenará a los injustos), sobre el perezoso y holgazán, rico o pobre, a quien no alimenta la indolencia (Sr 252, H y G; Sr 13, H, G, Spc 7, Spc Sem 7, donde quizás el cura se está repudiando a sí mismo por vagar, de ahí que sentencie que el haragán no debe vivir ni un solo día), o sobre la corrección de muchos malhechores por el rango o la ocupación (eslavos Sr 320, H y G, donde en griego se lee fortuna y no actividad), o en torno a la constatación de que nadie hace migas con el pobre (Sr 272, H y G), o sobre al rico que todos consideran sabio (Sr 273, H, G, Spc 249-250, Spc Sem 252), o sobre la riqueza pura como obra justa o buena (Sr 277, H, G, Spc 252, Spc Sem 255), o sobre la preferencia de la necesidad en el ser humano al consejo (Sr 278, H, G, Spc 253, Spc Sem 256), o sobre cómo a los hombres el dinero les encuentra amigos (Sr 279, H, G, Spc 254, Spc Sem 257, S y P), e incluso sobre que cada uno ama sus posesiones (Sr 281, H, G, Spc 255, Spc Sem 258, S y P, donde en griego 739 leemos a quien le hace bien a uno como el amado). No faltan cuantiosos dichos sobre el deber de los ricos de ayudar a los pobres (griego 478, H, G, Spc 151, Spc Sem 154), o sobre que todos los seres humanos disfrutan de los honores (Sr 337, H y G), o sobre que a los afortunados todo les resulta fácil (Sr 338, H y G), o sobre que las posesiones materiales traen amistades (Sr 97 y G), o sobre la parentela de todos los hombres con los enriquecidos (Sr 330, H y G), o sobre la dulzura de la razón mezclada con la necesidad (Sr 394, G, Spc 281, Spc Sem 284, S y P).

En la clase caritativa a lo “Pantócrator”, el centro reside en la limosna como precepto divino y en el Dios propiciatorio como propósito principal de la vida religiosa. Se manifiesta más o menos claramente en refranes del tipo de “si ves extranjeros pobres no pases corriendo” (Sr 214 y G), o del impulso a dar cuando se recibe para acoger de nuevo (Sr 199, G, Spc 135, Spc Sem 133, S y P), o en torno al imperativo de dar limosna al ofendido (Sr 104, H y G), o alrededor de la divinidad como repartidora de todos a su antojo (Sr 211 y G), o sobre la exigencia de que nos sean pobres y otros ricos (Sr 72 y G). Destaca aquí la sentencia cristiana esclava de la fatiga agradable – a la divinidad, ausente del texto griego- cuando lo es con gloria (Sr 321, H y G), y que puede analizarse como la privación a favor de Dios. En el tipo de cristiandad kenótica, la caridad también se alza como pilar focal, si bien se enriquece con la humillación como elemento secundario: las palabras vanas de los pobres (Sr 336, H y G), el vivir pobremente en honradez antes que en la opulencia malversa (Sr 197, H y G), la preferencia de la fealdad o maldad a las querencias de otro o las riquezas (Sr 184, H y G), la pretensión de ser elogioso de los amigos más que de uno mismo (Sr 359, H y G, donde los esclavos cristianizan con la identidad de la alabanza a uno y al amigo).

Como comenta Fedotov (1966 I: 931), en la religión bizantina del Pantócrator, el hombre, al saber su lugar en el mundo, se tiene que humillar ante Dios, el emperador, el superior, el rico. Se ve esta ideología en

proverbios menandreos como el que afirma al rey como viva imagen de la divinidad (Sr 36, G, Spc 30, Spc Sem 29, S y P), o el que canta la dicha del servicio a los dichosos (H, G, Spc 153, Spc Sem 156, S y P), o como el que enfatiza el disgusto de un siervo más orgulloso que su amo (Sr 209 y G). Los poderosos condescienden con el patrocinio de la caridad. En la espiritualidad kenótica (*ibid.*), el hombre se humilla no sólo ante Dios, sino ante los miembros más bajos de la sociedad, como en aforismos donde si se presenta la ocasión, el pobre tiene gran poder (G para el griego 394), o donde se sea rico o pobre, se ha de ser igualitario (Sr 166, H y G), o los que estimulan a amar al ofensor y a amar aún más al que es amante de uno (Sr 206, H, G, Spc 141, Spc Sem 142, allí donde el griego 448 no insta a amar al que nos duele, sino a dolerlo), o donde se manifiesta la carencia de amigos del pobre (Sr 272, H y G). Esta humildad, en opinión de Fedotov (*ibid.*), extrae de la necesidad un aspecto externo y social en su más drástica expresión entre los santos rusos, como también se aclara en proverbios menandreos que prefieren una gota de prudencia a toneladas de riqueza (Sr 155, H, G, Spc 125, Spc Sem 123), o los que consideran que el sabio lleva consigo sus bienes (Sr 226, H y G). Se subvierten con el kenoticismo las categorías sociales en una cristianización serbia del siervo orgulloso que disgusta (Sr 209 y G), mientras que la religión del miedo las fomenta con dichos menandreos que denuncian cuán amigos se jactan todos de los poderosos (Sr 388, H, G, Spc 275, Spc Sem 278, S y P).

La obediencia religiosa postulada por el “fóbos” se efectúa siempre en las jerarquías seculares y jerárquicas. El miedo no constituye sólo una tenaza que acompaña en todo momento, sino algo inspirador (Fedotov 1966 I: 392). Los traductores eslavos de Menandro el Sabio dejan asomar este pavor tal vez incluso en ciertas prácticas de traducción, que les llevan a elegir alternancias léxicas variadas en el seno de la tradición eslava misma. Así por ejemplo, hay sentencias que incluyen los términos *старость*, *старын*, *старець* sin combinarse identitariamente, como las que dan idea de la vejez simbolizada en una carga penosa (Sr 393, G, Spc 280, Spc Sem 283), o que apremian a la escucha del anciano (H y G para el griego 524), o que denuncian la molestia del anciano en los trabajos domésticos (Sr 235 y G, en una moralización del griego que condenaba al anciano entre jóvenes); pero existe algún proverbio como el del viejo enamorado, sujeto a cristianizaciones múltiples, donde *старъ*, *старець* y *старость* se turnan (Sr 52, Spc 47, Spc Sem 46, S y P, dada la posible implicación eclesiástica de *старець* como maestro religioso, que lleva a algunos escribas a evitar quizás el término en un contexto negativo). Desde el punto de vista de los contenidos abrigados por el kenótico, la obediencia echa raíces en la caridad o piedad. Se trata de una obligación mutua entre iguales, como San Teodosio promulga en el mandamiento cristiano “Obedecéos unos a otros” (Fedotov 1966 I: 392). La sumisión y la servicialidad se enfatizan. La jerarquía en la obediencia también está presente, a pesar de que permanezca más velada. En los proverbios menandreos se encomian el respeto de la ley (G atribuido al griego 527), la sumisión (o escucha y tributo) a los padres (Sr 328, H y G; Sr 47, H, G, Spc 42, Spc Sem 41), e incluso a los amos (Sr

390, H, G, Spc 277, Spc Sem 280 y S) o a los amigos (Sr 353, H y G). En todos los casos de caridad estudiados, la ruptura de la regla monástica se tilda de gran pecado, como también se sanciona la desobediencia. Así lo ponen de manifiesto máximas sobre el siervo no despellejado incapaz de educarse (Sr 229, H y G).

El acatamiento o docilidad en la familia se relaciona con la ética rusa del clan, *rod* (Fedotov 1966 I: 390). La piedad rusa halla su más clara expresión en el amor entre hermanos o parientes, si bien incluye en una especie de camaradería lo que George Fedotov (*ibid.*) bautiza como *fictional kinship*, un parentesco virtual de todos los colegas. Proverbios menandros que expresan el deseo de igualdad entre hermanos (Sr 138, G, Spc 115, Spc Sem 114), o que consideran hermano al amigo verdadero (H y G para el griego 523) darían fe de ello. Los lazos paternofiliales integran esta familia amplia, al contemplar monásticos donde se considera al padre adoptivo por encima del natural al proclamar que padre no es quien cría, sino quien engendra (Sr 297, H y G). También podemos incluir en la intersección entre el clan eslavo extenso y la caridad, una posible relación genética, de heredad y rendición, a través de dichos múltiples como los que alaban a la madre como tesoro (Sr 143, G, Spc 117, Spc Sem 116), o se admiran de la dicha del afortunado con los hijos (G para el griego 468), o se alegran de la adhesión o sometimiento de los vástagos a los padres (Sr 328, H y G). También se hallan los refranes que se enfadan con la arrogancia de la no procreación (Sr 350, H y G), o los que premian al hijo con la sensatez del padre (Sr 352, H y G), o los que constatan la procreación familiar como un vínculo supremo de amor (Sr 361, H y G), o los que se admiran de las palabras entre los hijos y sus engendadores (Sr 383, H, G, Spc 271, Spc Sem 274, S y P). La obediencia filopaterna en todo caso puede ser contrarréplica de los dos tipos de servilismo fóbico y kenótico de que venimos hablando. En la antología proverbial menandrea grecoeslava, se alaba a los padres (veneración) en un plano idéntico (Sr 209, H y G) o inmediatamente siguiente al respeto de la divinidad (Sr 149, G, Spc 121, Spc Sem 119), se insta al afecto firme (fidelidad, creencia en los progenitores) hacia la causa parental (Sr 37, G, Spc 31, Spc Sem 30, S y P), se exige la honra de los padres por encima de todo (Sr 45, G, Spc 39, Spc Sem 38, S y P).

La virtud monástica que tiende el puente entre la obediencia kenótica y el miedo divino estriba en el arrepentimiento. La contrición en la religión bizantina del miedo se yergue como el elemento más profundo y sincero. Para el santo ruso kenótico, constituye el asunto más serio (Fedotov 1966 I: 392), y no hay nada de alegría en ello o de serenidad imperturbable. Sentencias menandreas distintas dan cuenta de este sentir del atrito o penitente en la órbita antiguo eslava: la fealdad física se prefiere a la indisposición mental o la hermosura, como gestos humillantes (Sr 74, G, Spc 68, Spc Sem 67, S y P), el que opta por el matrimonio se arrepentirá más tarde (Sr 53, G, Spc 48, Spc Sem 47, S y P), el castigo del hombre vil en vida y tras la muerte llaman veladamente al arrepentimiento (Sr 191, H y G), del castigo divino se exhorta claramente a guardarse uno (griego 520, H,

G, Spc 158, Spc Sem 161, S y P), o se disuade de la ganancia vil porque conlleva un castigo o acto de contrición (Sr 187 y G), e incluso se clama por que nos suceda lo conveniente más que lo deseable (en una alusión velada a la atrición por los pecados tal vez: griego 481, H, G, Spc 154, Spc Sem 157). En Efrén el Sirio coinciden las dos vertientes del arrepentimiento, fóbico y kenótico. De acuerdo con Fedotov (*ibid.*), la primera de ellas se enriquece sobre la base de la meditación terrorífica en torno al juicio final y el fuego eterno. La segunda manera de arrepentirse viene contenida en la imagen del amor de Cristo y del sufrimiento por la humanidad y la minusvalía del ser humano y la traición al amor de Jesucristo. Proverbios menandros como la petición de aprendizaje a partir de los males de los demás serían en alguna medida muestra de sendos remordimientos o voces de la conciencia (Sr 35, G, Spc 29, Spc Sem 28, S y P). El castigarse uno por los pecados de otro, que a la larga pueden constituirse también como propios, enseña miedo a la divinidad y amparo en la salvación por el perdón amoroso.

En el Menandro eslavo el dolor vertido por las lágrimas del arrepentido alcanza su cota más explícita en la sentencia sobre la prostituta y el orador quienes lloran igual (Sr 240, H y G). De acuerdo con el historiador y pensador ruso George Fedotov (1966 I: 392), la compunción que se bifurca en estas dos vías conjuga lo agudo y lo amargo con la visión más calmante del amor del Cristo que perdona, como se plasma en el aforismo menandro que nos disuade de llevar en la memoria males pasados (Sr 242, H y G). Las lágrimas cristianas se vuelven el signo de manifestación externa del verdadero arrepentimiento y un medio fisiológico de su expresión. Las sentencias menandreas no se ciernen tanto en torno a las lágrimas, pero insisten en otras somatizaciones del pesar, como la pena como causante de enfermedad (Sr 196 y G), la aflicción como dolencia en sí o peor incluso (Sr 212 y G). El don de las lágrimas (o de la pena sobrellevada cristianamente) aporta un carisma especial a la religión bizantina que heredan los antiguos rusos, junto con la práctica entrenada de esa virtud (Fedotov 1966 I: 393). Parece consistir en una gracia el sufrimiento expresado en llanto sobre todo. En cualquier caso, las lágrimas del miedo se consideran más amargas, mientras que las de la kenosis parecen más dulces. El dolor anidado en algunas sentencias menandreas eslavas refleja el miedo de Dios en el acto de contrición (una risa inoportuna causa llantos en Sr 50, H, G, Spc 45, Spc Sem 44, S y P). En un número más limitado de ocasiones, el dolor de los proverbios asignados al Sabio Menandro preserva la dulzura extasiada de los kenóticos (lo agradable de recordar las fatigas para el que se salva, en arrepentimiento se sobrentiende, como en Sr 385, H, G, Spc 272, Spc Sem 275; o lo placentero de ver el mar desde la tierra, en la misma línea de hallarse ya a resguardo del suplicio por la expiación, como en Sr 387, H, G, Spc 274, Spc Sem 277). Las lágrimas o el dolor pueden responder a la compasión, la alegría, la contemplación de la belleza celestial. El dolor de la penitencia se funde con otros dolores más sublimes.

De acuerdo con Fedotov (1966 I: 393) la palabra rusa *umilenie* que responde al griego *κατάνυξις*, se traduce normalmente con el inglés *tenderness, attrition, emotionalism*. Sin embargo, para el investigador (*ibid.*), este término en ruso no implica los meros significados ingleses que se le atribuyen. Las emociones que suscitan el llanto cuando se vuelven intensas, se llaman en un nivel más moderado *umilenie*. La belleza del servicio eclesiástico, la lindura de la naturaleza, la contemplación de la inocencia de la infancia o la perfección de la santidad engendran este estado mental. La *umilenie* se estima una gracia particular de la religión kenótica. Los proverbios eslavos menandros podrían espejear livianamente este tipo de percepción rusa de la atrición más moderada en sentencias que nos alejan de lo oscuro (Sr 18, G, Spc 12, Spc Sem 12, S y P), las que llaman a saber desarrollar carácter o virtud (Sr 26, G, Spc 19-20, Spc Sem 19), otras tantas máximas sobre el hombre callado (que no se confiesa o arrepiente) como discordante o suscitador de guerra (Sr 30, H, G, Spc 24, Spc Sem 23), sobre el deseo de agradar a todos y no sólo a uno mismo (Sr 38, H, G, Spc 32, Spc Sem 31), o sobre el tomar consejo (servir) para cada acción emprendida (Sr 43, H, G, Spc 37, Spc Sem 36, S y P), o en torno al corazón iracundo (no arrepentido aún) como herida del hombre (Sr 44, H, G, Spc 38, Spc Sem 37, S y P), o acerca de la honra de los padres ante todo (Sr 45, G, Spc 39, Spc Sem 38, S y P), e incluso sobre el aprendizaje de la escritura, de la lectura y de la sensatez (Sr 58, G, Spc 54, Spc Sem 53, S y P). Otras tantas producciones gnómicas versan, en sentido penitente similar sobre el espectáculo del amigo al que le va bien (Sr 71, H y G), sobre la elección de la vía de la bondad (valor en griego) por encima del camino de lo temerario (Sr 84, G, Spc 80, Spc Sem 79, S y P), sobre los bienes concedidos al hombre bueno (santo) por la divinidad (Sr 90, H, G, Spc 86, Spc Sem 85), sobre la escucha de la juventud a la ancianidad (H y G para el griego 524), sobre la muerte joven de aquel al que la divinidad (los dioses griegos) aman (es decir, del inocente, en Sr 239, H y G), sobre la naturaleza como la dadora y recaudadora de todo (Sr 121 y G), sobre la misma fisis como patria del linaje (Sr 122 y G), como superación de todas las enseñanzas (Sr 127, H y G), sobre la perversión de la naturaleza (bella, inocente) por las costumbres viles – de las que hemos de arrepentirnos quizás (Sr 128 y G), sobre el respeto que merece la libertad de palabra (o la palabra de fe en las fuentes eslavas como Sr 290, H y G), o alrededor del respeto que merece el suplicante (Sr 161 y G), o, una vez más, la dicha del servicio a los dichosos (H, G, Spc 153, Spc Sem 156, S y P).

La antología proverbial menandrea eslava también da cabida a una reflexión sobre lo que Fedotov (1966 I: 393) bautiza como ética del laico, que cae bajo la influencia de la religión monástica. Bizancio, de acuerdo con el autor (*ibid.*), nunca conoció el dualismo entre monaquismo y laicismo, sino que se ocupaba del ideal cristiano encarnado en el monje perfecto. Continúa el historiador ruso con la opinión de que, para los bizantinos, el monacato era una interpretación correcta y no comprometedora del Evangelio. Esta doctrina tuvo muchos seguidores en Rusia, como Fedotov asegura. También en el ámbito eslavo de las

sentencias menandreas rusas y serbias. El hecho de que se debiera contemplar además una sociedad menos perfecta que la del monasterio pero también moral, obligaba a lidiar a los monjes copistas y traductores con realidades como el matrimonio. Para ello, incorporan monásticos de Menandro que anuncian la ausencia de males para el célibe (Sr 245, H y G), o sobre el mal deseado (acostumbrado en los eslavos) del matrimonio (Sr 62, G, Spc 59, Spc Sem 58), o acerca de la reflexión en base a los vecinos (prójimos) casados al querer contraer nupcias (Sr 63, G, Spc 61, Spc Sem 60, S y P), o en torno al arrepentimiento futuro del que va a casarse (Sr 53, G, Spc 48, Spc Sem 47, S y P), o alrededor de la necesidad de tomar a la mujer y no a la dote (Sr 59), o sobre la ausencia de penas del soltero (Sr 114, G, Spc 104, Spc Sem 103, S y P). También traducen y distribuyen proverbios que limitan la vida femenina a su casamiento con el esposo y a su entierro por el marido (Sr 78, G, Spc 73, Spc Sem 72), o que presentan la disyuntiva entre no casarse o casarse en humildad (siendo el amo, en la fuente griega), como Sr 131.

En este entorno, se regula también la vocación monástica, no apta para todos, como en el caso en que el abad Policarpo disuade al príncipe Rostislav de tomar votos (Fedotov 1966 I: 394). Reflexiona el autor (*ibid.*) que, al canonizar a tantos príncipes laicos, la Iglesia Rusa reconocía oficialmente un medio laico de salvación. La mujer entregada a su casa y virtuosa (puesto que ya no era virgen o santa) también podía salvarse en el marco proverbial menandreo. Así lo percibimos a partir de sentencias como las que defienden la ocupación femenina de la hembra en los telares y no las asambleas (Sr 163 y G), o las que se admiran de la sensatez de la mujer (Sr 169 y G), o las que se quejan de la dificultad de excelencia en el género femenino como un llamamiento a tal virtud (Sr 391, H, G, Spc 278, Spc Sem 281, S), o las que encomian la belleza del silencio en la mujer (Sr 49, H, G, Spc 44, Spc Sem 43), o las que reclaman la guardia y protección de la casa a la esposa (Sr 51, G, Spc 46, Spc Sem 45), o se expresan sobre la cónyuge justa como salvación de la vida (Sr 55, H, G, Spc 49, Spc Sem 48, S y P), o hablan acerca del adorno de lo femenino en el carácter y no en las joyas (Sr 54 y G), o sienten a la mujer virtuosa como adorno del hogar (Sr 61, G, Spc 56, Spc Sem 55, S y P), las que admiten comportamientos sensatos también en las féminas (Sr 91, G, Spc 87, Spc Sem 86), o los que incitan a buscar a la mujer como aliada (Sr 115 y G), o los que loan las buenas costumbres en la “varona” (Sr 169 y G), o los que disuaden de injuriar a una mujer (G para el griego 484), .

Por supuesto, la mujer que salga de estos márgenes resulta denostada sin más en la fuente griega menandrea; en las versiones eslavas se suaviza a veces la misoginia con el ostracismo exclusivo de la femineidad mala; así en sentencias que igualan a la mujer mala y a la tempestad, como Sr 167 y G; en máximas que prefieren enterrar a la mujer perversa a casarse con ella, como Sr 57, G, Spc 53, Spc Sem 52, S y P; en los refranes que consideran sólo a la mala mujer un dolor siempre presente, en G, Spc 143, Spc Sem 142 para el griego 450; otros dichos afirman que la mujer mala es un fardo repleto de males, como G para el griego 459; los aforismos concatenados

artificialmente por los escribas o los editores sobre la desdicha de muchos por causa de las mujeres, pero la caída en bien para otros constituyen asimismo una forma posible de moderar lo misógino a través de una modificación de la continuidad textual griega: Sr 314 y G para el griego 642, Sr 315 y G para el griego 628, en lugar de continuar con el monástico griego 643, que sostiene que todas las mujeres son constructoras de males; hay además otros versos griegos que también eximen de la condena total al género femenino y que el traductor eslavo preserva, como el que identifica a la mujer mala con el veneno de un áspid o con una serpiente, en Sr 162 y G; por último, se cuentan traducciones eslavas donde el serbio respeta la fuente griega misógina de pleno, pero el ruso la mitiga, como aquellos donde la mujer –mala en los manuscritos rusos indeterminada o no calificada como mala en el testimonio serbio- es una tempestad en casa: Sr 365 y G.

Pero no siempre se atenúa el elemento antifemenino; hay proverbios eslavos que niegan la capacidad de mandar de toda hembra humana, no sólo la mala, como Sr 60, G, Spc 55, Spc Sem 54, S y P; o los que achacan a los celos de cualquier mujer, no necesariamente la pérfida, un fuego que consume el hogar: Sr 113, G, Spc 102, Spc Sem 103; existen aforismos que llaman a conocer a las mujeres, sin excepción, malas o buenas, pero no imitarlas, como Sr 160 y G; también los que no admiten féminas, sean cuales sean, en las deliberaciones, como en G para el griego 486; se cuentan versos que no quieren hacer partícipe a ninguna mujer de nada provechoso, como G para el griego 501. Persiste una reelaboración ideológica curiosa, por la que el traductor eslavo (si acaso la atribución al griego 744 es correcta), transforma a la mujer prudente depositaria de virtud griega en la mera virtud o carácter de la casa que nos alejan de la perdición o errancia en Sr 327 y G.

Si regresamos a la permeabilidad de lo monástico en lo laico, Fedotov (1966 I: 394) examina cómo en la literatura de las admoniciones destinadas al seglar se pueden distinguir dos corrientes que corresponden, aunque no exactamente, con las tendencias monásticas. La caridad (proverbios como los que exhortan a dar, para recibir a su vez: Sr 199, G, Spc 135, Spc Sem 133, S y P) en la interpretación laica (*ibid.*) no se intuye como un camino evangélico o heroico; difícilmente se puede comprender como kenótica, a pesar de su participación de la humildad cristiana (la equidad aunque se destaque en la vida: Sr 156, H, G, Spc 126, Spc Sem 124, S y P; la privación de la ofensa al huésped aunque éste lo merezca: Sr 218, H y G; la evitación de pasar por encima de alguien desgraciado ante la fortuna común que nos somete: G para el griego 470, etcétera).

En la labor moralizante de los monjes para con el laico, tienden a volver la vista los traductores hacia el Antiguo Testamento, los Salmos y la Literatura Sapiencial. En los libros proverbiales bíblicos, como asegura Fedotov (1966 I: 394), el ideal de caridad y ley o deber se modera y se diluye en las consideraciones prácticas y concesiones vitales, como se siente en la antología sentenciosa menandrea estudiada a lo largo de los múltiples ejemplos aportados en los casos de estudio de cada concepto clave. Los Salmos dan una inspiración más religiosa con su idea de la creación divina,

la providencia y la retribución por los actos humanos (proverbios menandreos que devuelven ideas como la repartición divina de todos: Sr 211 y G, o sobre la deidad como única que no obra mal: Sr 144, H y G, o en torno a la omnipresencia divina: Sr 311, H y G, o sobre el castigo divino de los malos: Sr 16, G, Spc 10, Spc Sem 10, pueden ser buenas muestras de esta veta de religiosidad).

Por otra parte, en la configuración de la ética laica por parte del monacato eslavo que incorpora a Menandro, trasluce la influencia patrística como un pensamiento de miedo y de esperanza, más que de amor. Hemos atendido a múltiples proverbios sobre el miedo en este resumen y en el tronco de la tesis, también rescatamos ahora un ejemplo de la esperanza como elemento que vuelve la vida más honesta en sustitución del vagabundeo griego: Sr 316, H y G, e insistimos en la poca frecuencia de los dichos sobre el amor, que aparece como expresión de la necesidad de procreación: Sr 361, H y G, o como sabiduría en traducción del amor griego por la educación: Sr 181, H y G, o como mitigador de la ira entre los amantes: Sr 289, H y G. Notamos por lo general la percepción negativa del amor como perdición –sexual- en proverbios como el del viejo enamorado: Sr 52, Spc 47, Spc Sem 46, S y P, o como el del hambre o el dinero en tanto que incitaciones a la pérdida moral: Sr 86, G, Spc 82, Spc Sem 81, S y P, o en versos que afirman la imposibilidad de apaciguar el deseo amoroso por la mujer: G para Estobeo 4, 20, 21. El amor monástico, frente al laico, puede definirse por proverbios como el ya archiconocido por nosotros sobre amar al que nos ofende y al que nos ama amarlo aún más (Sr 206, H, G, Spc 141, Spc Sem 140, allí donde el griego 448 llama a causar dolor al que le duele a uno), o el que insta a la compasión del tratado injustamente (Sr 104, H y G). El hombre laico pío, como rememora Fedotov (1966 I: 394) se acerca a Dios o como un esclavo, en un temblor postrado (como el hombre o siervo no despellejado como incapaz de educarse en el Menandro eslavo: Sr 229, H y G), o como un trabajador honesto en la esperanza humilde de remuneración espiritual (como la sentencia que loa la fatiga agradable en el marco de la gloria divina: Sr 321, H y G).

El influjo del Nuevo Testamento en la gestación del cuerpo proverbial menandro eslavo no se ausenta tampoco. Se yergue tal vez como un cierto calentamiento o iluminación (Fedotov 1966 I: 394) de las doctrinas más terrenales del Antiguo Testamento. Su ideología se utiliza para los momentos críticos de la vida. El evangelio en los monjes eslavos incorporadores del Menandro bizantino trabaja continuamente con los adentros de las almas humanas (así se reconoce en máximas como las que urgen a cuidar el alma propia en la medida de lo posible: Sr 374, H, G, Spc 262, Spc Sem 265, S y P), aunque su influencia no esté quizás tan por doquier como la del Antiguo Testamento. Como bien señala George Fedotov (*ibid.*) y podemos apreciar prístinamente en el seno de la tradición aforística menandrea eslava, dentro de las naturalezas sensibles y con un don para la religión, el evangelio podía explotar las virtudes heroicas cristianas (así en proverbios que afirman la importancia de la virtud como arma más importante en el ser humano: Sr 238, H y G, o en otros que

sostienen la protección divina para el que habla a Dios: Sr 159, H y G). El kenoticismo elevado también abre sus puertas al seglar, no sólo a los monjes, a través del sacrificio personal de amor por el prójimo, a imitación de Cristo en la cruz (*ibid.*). Aforismos menandrosos diversos en el ámbito semántico de la conceptualización de la amistad podrían tornarse ejemplo de ello (así pues, la protección del secreto del amigo a pesar de la ira: Sr 225, H y G; o la incitación a suprimir enemistades inmortales dada la carnalidad del ser humano: Sr 5, H y G; o el apremio a la lucha por el amigo y por uno mismo: Sr 353, H y G; o los esfuerzos compartidos por uno mismo y por el amigo: Sr 354, H y G; o el llamamiento al elogio de un amigo como parte de la exaltación de uno mismo: Sr 359, H y G). La ideología de la no resistencia o la paz cristiana, permanece como ejemplo del kenoticismo en máximas que impulsan a no arbitrar entre los amigos: H y G para 472, o en aquellas que claman por la fidelidad entre compañeros, en lugar de las palabras: Sr 71, H y G; o en las otras que condenan la guerra por destructora de muchos a causa de pocos: Sr 310, H y G, e incluso también que denostan la mentira como ruina de ciudades completas: Sr 309, H y G; la ética del no resistente, a lo Boris y Gleb, podría así mismo hallar cierto espejo en las expresiones gnómicas menandreas que se fijan en la belleza de evitar la falta contra el amigo: Sr 176, H y G.

¿Qué hay entonces de ética social en el grueso de la antología proverbial del Menandro bizantino que se filtra al territorio eslavo ortodoxo? Resumimos las líneas ideológicas fundamentales con la ayuda de George Fedotov (1966 I: 395). El autor considera imposible acentuar de más el aspecto social de la ética religiosa rusa. Pero también se manifiesta en contra de la hiperbolización del carácter personal o íntimo de la cristiandad oriental, por tanto en cuanto durante todos los siglos de la Rusia medieval y moscovita, la religión fue sobre todo social en sus formas variadas (*ibid.*). En los casos de estudio proverbiales menandrosos ya han quedado muy patentes las energías sociales de la Iglesia en el concepto extendido de caridad, como también en el papel desempeñado por los eclesiásticos en la guía de los príncipes en asuntos seculares y religiosos. La caridad se torna la virtud cardinal casi, sobre todo en relación al pobre y al marginado. En el periodo de la Rus' kievita, según Fedotov (*ibid.*), se trata de una protección inseparable de la justicia, de ahí que se ordene también en las sentencias menandreas el no ayudar a hacer nada vil (H y G para el griego 493) o se impele a no apiadarse del malo (del injusto) cuando le va mal (H y G para el griego 474).

El Sabio Menandro eslavo recibe influencias de San Juan Crisóstomo, del *Zlatostruj* o de la Parábola de Lázaro, entre otras. La amenaza del Juicio Final para el impío (así en sentencias de la índole de que no se crea el malvado pasar inadvertido hasta el final: Sr 204, H, G, Spc 139, Spc Sem 137, S y P) y la imagen del amor o ternura del Salvador hacia el destituido (como se expresa en máximas del tipo de que la divinidad va en auxilio de los hombres justos: Sr 24, G, Spc 18, Spc Sem 17, S y P), trabajan en la misma dirección (Fedotov 1966 I: 396): *Both the Phobos and the Agape religions concurred to produce a common effect upon the*

receptive Russian soul. Entre los deberes caritativos comunes, la piedad hacia los esclavos y sirvientes siempre se acentúa (así lo pone de manifiesto la reelaboración ideológica de la variante serbia del griego 449 donde el disgusto por un siervo que es más orgulloso que su amo en el ruso G, se convierte en Sr 209 en un acercamiento mayor del siervo a Dios). Apostilla Fedotov (*ibid.*) que el mayor pecado está en el beneficio abusivo de la sumisión del esclavo (*izgoistvo*) como una de las mayores formas de injusticia contra la sociedad en la Rus'. La tendencia social predominante del monaquismo kievita se prueba por el hecho, dice el historiador, de que los monasterios estaban situados en las ciudades o en sus afueras, lo que permitía al monje la posibilidad de cumplir sus deberes de padres espirituales para el laico, lo que era costumbre general en Rusia (no así con los ejercicios ascéticos, por supuesto). Proverbios como el que incita a ayudar a los huéspedes (dar): Sr 216 y G, o sobre la riqueza como generadora de personas misericordiosas o amantes de la divinidad: Sr 68 y G, irían por esta senda ideológica.

A pesar de la legalización de la caridad, del derecho y del deber de la Iglesia de enseñar a los príncipes y sus oficiales las formas de la justicia, siempre se producían crímenes políticos y quebrantamientos de las obligaciones cristianas catalogadas de injusticias en la corte y de pecados personales (G y Sc para el griego 492). ¿Qué piensa entonces el monje cristiano medio del poder político, de su origen, su misión, sus derechos y obligaciones? (por utilizar los estándares propuestos por Fedotov 1966 I: 398). El origen divino del poder principesco se desprende firmemente de sentencias como la que asegura del zar ser la viva imagen de la divinidad (Sr 36, G, Spc 30, Spc Sem 29, S y P), principio que además se basa en las tradiciones bíblicas y patrísticas, como Romanos 13:4, donde se habla de "ministro de Dios". No obstante, distamos de hallarnos ante una deificación del poder, como puntualiza George Fedotov (*ibid.*). El poderoso también ha de obedecer la ley moral y religiosa, lo que explica que en las sentencias menandreas se citen pensamientos sobre el aguante de la arbitrariedad de los poderosos (Sr 276, H y G), o sobre el temor de los mandatarios a los malvados (Sr 70, H y G). Así las cosas, en este tipo de moral, el príncipe ha de ser más cuidadoso al escuchar a sus consejeros y retomar las causas de los denostados sin razón suficiente.

Proverbios asignados a Menandro sobre el consejo y el consejero son muchos: los que recuerdan la sacralidad del consejo (H y G para el griego 356), los que invitan a pedir asesoramiento para todo (Sr 43, H, G, Spc 37, Spc Sem 36, S y P), los que insisten en la aceptación de las admoniciones de los sabios (Sr 257, H y G), los que definen la sabiduría como el aviso de los maestros (Sr 260, H y G). La amonestación resulta a veces deficiente, por el influjo de los malos consejeros, en su mayoría jóvenes (si comparamos también, como indica Fedotov 1966 I: 399, con Isaías 3:1-4). En los malos consejeros se halla la raíz de todos los males políticos. De ahí que en el grueso sentencioso asignado a Menandro surjan proclamaciones que quieran que uno dé advertencias buenas, no malas (Sr 263, H, G, Spc 242, Spc Sem 245). Además, se da la creencia de que los

príncipes buenos o malos son enviados por la divinidad como recompensa o premio al pueblo. Esta idea se puede perseguir relativamente en sentencias como la que asegura ser más fácil dar apercebimientos o lecciones que ser fuerte cuando se sufre (Sr 251, H y G). En un contexto geopolítico como la Rus' de Kiev, donde existe la asamblea del pueblo, *veče*, que ocupa un lugar constitucional, la providencia punitiva de Dios puede tener dos caras. En el ámbito proverbial menandro, la asamblea de la esfera política sólo aparece negada a la mujer (Sr 163 y G), dejando claro que las acciones políticamente legítimas únicamente corresponden al varón.

Nos hallamos ante un patriarcado, en donde la Iglesia de los copistas menandros goza de bastante libertad con respecto al Estado, a pesar de que, en opinión de Fedotov (1966 I: 400) la institución eclesiástica no abuse tampoco del privilegio de su posición influyente. ¿Podemos explicarnos, en virtud de esta situación de armonía eclesiásticoestatal dichos que proclaman la victoria suficiente al hombre libre: Sr 164 y G, o que asumen el mantenimiento de la conducta de uno a salvo de todo: Sr 264, H, G, Spc 243, Spc Sem 246, S y P, o que hacen prevalecer los pensamientos elevados en toda ocasión del hombre incoercible: Sr 334, H y G, o que denuncian el ultraje de las palabras torpes para los hombres libérrimos: Sr 347, H y G, o que exigen al hombre exento decir la verdad: Sr 92, G, Spc 88, Spc Sem 87? Sea como fuere, mientras en Bizancio el desequilibrio en la balanza Iglesia-Estado lleva más a menudo a la dominación del segundo sobre la primera, en Rusia la colaboración de ambos fue sincera (Fedotov 1966 I: 401). Vladímir otorga a la Iglesia inmunidad, lo que extiende la jurisdicción eclesiástica más allá de sus confines en Bizancio. La Iglesia cuenta con justicia ordinaria familiar y en las disputas hereditarias, al margen de las transgresiones religiosas y morales (*ibid.*). Así nos explicamos tal vez máximas menandreas que propugnan el mantenimiento de la herencia paterna por parte de los muy afortunados: Sr 313, H y G, o sobre la obediencia al padre: Sr 328, H y G, o sobre los padres como dioses (Dios único eslavo) más importantes: Sr 142, G, Spc 116, Spc Sem 115, S y P, o sobre el padre como el criador y no el engendrador: Sr 297, H y G. Donde leemos padre, podemos igualmente interpretar Patriarca, que se vuelve capaz de hablar a los príncipes rusos en un lenguaje que no usaría ante el Emperador bizantino (Fedotov 1966 I: 405).

Podemos concluir esta recapitulación quedándonos próximos a un pensamiento que Arnold A.T. Ehrhardt (1953:77) aplica a la adopción de los proverbios griegos en el judaísmo y en el cristianismo:

The adoption of Greek proverbs was a fairly wide-spread practice among the Rabbis [...] This being so, the choice of instances had to proceed with some care. [Ecclesiasticus 20:4] is meant to show how early this method of adopting Greek proverbs was taken up, and also upon what extraordinary proverbs it might size. [...] the missionary effort of the early Church was directed towards the conversion of Hellenism; however, we are faced today with a growing tendency to ignore them and, opposing Jewish and Greek methods of thought,

solemnly to warn us of Greek philosophy as being a hindrance rather than a help to the understanding of the Gospel. [...] not only the Evangelists but even Jesus himself was not opposed to the use of Greek thought. It would not be wise to follow the Jewish Synagogue into the Ghetto, and it is unhistoric to overlook the fact that Christianity owes a considerable debt to religious syncretism. Admittedly, Old Testament parallels to the Gospels are of paramount importance; [...] it is necessary to show [...] the riches of the New Testament, and that its exegesis has to take account also of contemporary views and convictions. Those, however, were under the spell of Hellenistic thought, mediating between East and West with a vigor which, alas, it has not altogether preserved.

Si bien Menandro no se les antoja un pagano a los escribas, sino en todo caso un puente tendido hacia el pasado religioso y la tradición, una puerta entre un Oriente vetusto y otro nuevo, tampoco conocemos hasta qué punto esos mismos traductores tienen conciencia de ello o sólo heredan un sistema en marcha ya. Aquí debemos rememorar que tan importante para el estudio de la incorporación de los proverbios de Menandro a la tradición eslava cultural ha resultado el canon sentencioso heredado de otras colecciones (*Melissa*), como lo ha sido el contexto para la interpretación; en ese sentido, la palabra de Dios no se identifica con Dios mismo, a pesar de la creencia culta. Este dato nos ha conducido a ahondar en la dinámica de la relación de la Escritura de índole bíblica incorporada y la comunidad monástica eslava, tanto en sus aspectos positivos (de afirmación de la vida, liberadores), como en las caras más negativas (opresivas, silenciadoras). Hemos alcanzado a desvelar las implicaciones de la imaginería sapiencial en el ámbito eslavo, hemos conseguido acercarnos de algún modo al significado teológico de ciertos proverbios en el grueso de la colección gnomológica eslava y del canon proverbial de *Pčela* como un todo, y hemos apuntado la interacción entre el primer logro y el segundo.

Summary

Abstract

In previous studies, the Old Slavic translations of the aphorisms attributed to Menander, an Attic playwright of the fourth century B.C.E. have been used primarily as evidence for reconstructing lost or incompletely transmitted verses; in other words, the texts have been treated as if they were subsidiary to putative Greek sources. This approach is problematic, *inter alia*, because the Slavic verses are not always translations of an authentic Menander. Often, they are demonstrably free adaptations or even Christianizations of post-Attic Greek sources (filtered through Byzantine compilations); in many other cases, where no plausible Greek text is known, the sayings may have been reminiscences of non-Menandrian sources or even non-Greek in origin. Moreover, viewing the Slavic texts chiefly or solely as ancillary to the Greek neglects the very reason why they were translated, copied, and circulated in the Slavic milieu, that is, their enduring meaning in medieval Orthodox culture.

In this thesis, I have two goals. First, I study the Slavic proverbs attributed to Menander as evidence for medieval Slavic translational praxis and textual transmission processes. Second, I investigate selected key-words in the proverbs as documentation of the medieval Orthodox Slavic—in particular, monastic—worldview, as normative texts that were copied in order to instruct the readers how to live. I conduct the analysis using well-established philological methods—collation of manuscript witnesses (both Greek and Slavic), linguistic analysis of orthographic phonological, morphological, syntactic, and lexical variation, and close reading of case-studies. I structure the material analyzed by key-words, to see which themes are more relevant.

Ultimately, I argue, it should be recognized that there is no single Menander; “Menander” was a shifting construct created and altered by different translators, compilers, editors, and readers. The survival of what has been called the Wisdom of Menander operates through mutually interfering transmission. Scribes and readers had probably no sense of Menander as a pagan Athenian playwright, but simply as an author of gnomic literature positively evaluated in the Orthodox context, much like King Solomon, Sirach, or Christian-era writers like Barnabbas. The worldview extracted from the Old Slavic proverbs attributed to Menander is not at all pagan, and not just broadly Christian, but even quasi-monastic. Given that Menander was not being used for any evangelical mission, it is evident that the texts served to convey Christian wisdom, norms, and concepts. Thus, the ideological reworking seen in progressive Slavic manuscript witnesses, if it does not result from textual fragmentation, may be seen not as an effort to subvert a “pagan” message but rather a collaborative effort to enhance the impact of texts accepted as Christian.

1. Introduction

I. *Statement of purpose*

The purpose of this dissertation is to analyze the Old Slavic¹ translation of proverbs (*gnomai*) ascribed to Menander, an Athenian playwright from the fourth century B.C.E. Though Menander’s comedies themselves are poorly preserved (until 1960s at least), aphorisms extracted from them, as well as other sayings attributed to Menander, survived in Greek collections compiled in the Byzantine Empire, which were subsequently translated into various languages, including Old Slavic. These compilations (*Menandri sententiae*) are significant but little studied examples of Wisdom literature, which acquired particular relevance during medieval times due to the importance of didactic genres in Christian and especially monastic spheres. While Byzantine clerics used selected moralistic sayings of the pagan Menander as an instrument to inculcate the values of Orthodox Christian culture among the general population, the Old Slavic translators adapted them mainly for use in monastic education rather than for proselytizing purposes. In my dissertation I underline the unique value of the Slavic translation, which bears witness to the distribution and re-application of Menander’s proverbs in a different context from the better known Greek Byzantine milieu.

The circulation of Menander’s proverbs in the Orthodox lands involved a complicated process of textual transmission similar to the way other Byzantine compilations were transmitted. In spite of the wide distribution of Greek *gnomologia* from the early Classical period, relatively few gnomonic texts survive in the Greek manuscript tradition (Fernando García and Rosa María Mariño 1999:352-53). Furthermore, the preserved anthologies seem to be syntheses originating in even earlier compilations; it is known that Byzantine erudites compiled a large range of *gnomologia* by means of revising and/or broadening previous anthologies, some of pre-Christian origin. In other words, Byzantine Christian writers drew widely on pre-Christian sources in order to give their readers the benefits of specific, positively evaluated aspects of pagan wisdom, especially those that bore the prestige of the Classical heritage. The original sense expressed in a proverb was sometimes modified to match Christian ideology; this practise of (partial) Christianization is well attested within proverbial collections attributed to Menander.

¹ By *Old Slavic*, I mean texts from the Orthodox Slavic world written in Old Church Slavonic and its recensions (regional variants).

The process of the origin and formation of the Slavic corpus of proverbs attributed to Menander is generally obscure.² To begin with, the preserved Slavic Menander compilations do not match any specifically known Byzantine texts.³ Moreover, the Slavic collections do not match each other in many respects, although there is considerable overlap. Altogether, the Slavic sources contain 443-446 sentences ascribed to Menander (see the edition by Moreno Morani, 1996); however, the number of proverbs in any given manuscripts ranges from 283 to 394.

The Old Slavic Menander corpus has been investigated previously by a number of scholars: Vatroslav Jagić (1892a and 1892b), Viktor Semenov (1892), M. I. Speranskij (1898), Siegfried Jäkel (1964), Rudolf Führer (1982), and Moreno Morani (1996). However, these scholars have not, for the most part, been interested in the Slavic text per se. Rather, their main purpose in analyzing the Old Slavic Menander corpus is the restitution of the Greek Menandrian text where it has been lost or incompletely transmitted. In this regard, Morani (1996: 5-6) writes:

L'edizione (certo ancora provvisoria) e le sintetiche note di commento che qui mettiamo a disposizione degli studiosi prendono in considerazione entrambe le redazioni slave, le mettono a confronto e ne valutano l'attendibilità. La prospettiva è quella del filologo greco: il compito che ci siamo prefissi è di indirizzare il grecista verso un corretto uso del materiale slavo, non diversamente da quanto hanno fatto Ullman per l'arabo e Hagedorn-Weber per il copto. Abbiamo quindi preferito tralasciare le questioni linguistiche o di problematica della traduzione che ci avrebbero allontanati dall'obiettivo proposto.

By stating that his purposes are those of a Greek philologist, and by acknowledging that he does not want to focus on linguistic questions or translational issues, Morani brings to light exactly what all the researchers have been doing up to now: utilizing the Slavic version of Menandrian sentences in order to reconstruct lost Greek verses, and in the process ignoring the intrinsic value of the Old Slavic text of Menander as documentation of the worldview of medieval Slavic monks and as fascinating evidence of translation praxis and manuscript transmission practices.

The use of the Old Slavic texts to reconstruct a purportedly 'original' Menander is problematic and potentially even misleading, because the sayings they contain are not always direct translations. Often, they are free adaptations with noticeable Christianization of the content; in other cases, they may include some texts that come from other sources than

² For a description of the witnesses, see section II. *The corpus*.

³ This is not a unique situation; the same is true of the Old Slavic translations of the New Testament.

Byzantine Menander compilations (e.g., the *Melissa*). Some of imported proverbs may be reminiscences of translated texts, while others may be original Slavic sayings. All this leads us to the conclusion that much of the reconstructive work for the Greek verses simply misses the point. The Slavic manuscripts have been treated as subsidiary to the Greek, not appreciated in their own right.

To correct this oversight, I approach the proverbial anthologies attributed to Menander as revelations of the Orthodox Slavic worldview, which in part filtered Byzantine wisdom and culture (primarily monastic), but did not transmit ‘pagan’ wisdom directly. In arguing this, I follow Francis Thomson’s analysis (1999 : 301-64) of the reception of Christian Byzantine culture in medieval Rus’ between the tenth and thirteenth centuries. According to Thomson, the *Menandri Sententiae*, like other gnomologia, functioned in the medieval Slavic context not as intellectual, philosophical works valued as part of the Classical legacy and Byzantine humanistic scholarship but rather as moral, ascetic, and didactic texts, similar to those found in a typical Byzantine monastery. Similarly, Simon Franklin (2002: 383-93) reinterprets elements of Slavic culture that initially developed under Byzantine influence not just as borrowings and adaptations of the Greek sources, but rather as phenomena that had their own paths of development in a complex process that he calls *translatio*. The latter involved both purely linguistic activity (*translation* in the modern sense) and the amalgamation of elements and symbols from both cultures.

As it is not practicable to study every word in the Greek and Slavic Menander compilations, I proceed by a series of cases-studies organized thematically by culturally significant key-words like fortune (τυχη, εὐτυχέω, δυστυχέω), grief (λυπη), friendship (φίλος, συγγενής, εταῖρος), time (καιρος, χρονος), justice (δικαιος-δικη), injustice (αδικος, αδικια), woman (γυνη), marriage (γαμέω), pleasure/joy (ηδυ), character (ηθος, τροπος, αρχη, χαρακτηρ), education (παιδεια, μανθανω), wealth (πλοῦτος, πλούσιος, χρήμα, κτήμα), poverty (πενης, λεπτός, ἀναγκη). The various ways in which these crucial concepts were translated give us insights into the world view of Slavic monasticism.

II. *The corpus*

According to M. Speranskij (1898: 548-49), the “Slavic” Menander was initially translated from a Greek compilation of approximately 450 verses. The translation was made in Church Slavonic of a South Slavic recension (presumably Old or Middle Bulgarian, according to N. Buslaiev), not later than the twelfth or thirteenth century. This first redaction of the text is attested in a single Serbian manuscript of the fourteenth century (Sr; see Vatroslav Jagić (1892a) and also in two Russian manuscripts of the sixteenth century (Sc and Ac Rudolf Führer 1983; Ac is renamed G in Moreno Morani 1996). However, the translation must have arrived in Rus’

not later than the early fourteenth century, the date of the earliest Russian manuscripts. The oldest surviving Russian copy (Spc) belongs to a redaction (the so-called *Menander amplificatus et christianizatus*) in which the text was reworked with the intention of emphasizing didactic elements in a Christian spirit (see Jagić 1892b and Viktor Semenov 1892). Some variant copies of this redaction are found in Russian manuscripts of the sixteenth and seventeenth centuries (S and P).⁴ There are also Russian manuscripts of the fifteenth and seventeenth centuries (Gc and Uc, respectively) that reflect an abridgment of the first redaction; these are thought to represent an intermediate stage between the first redaction and the *Menander amplificatus et christianizatus*. Thus, three main redactions are known—the first, represented by one South Slavic and two Russian copies; the abridged redaction, represented by two Russian copies; and the amplified, markedly Christianized redaction, represented by two Russian copies, including the oldest East Slavic manuscript. Thus we can see repeated reworkings, resulting generally in an explicitly moralistic Christian tone.

In my dissertation, I make use of the following copies, which provide relatively complete data for the study of the Slavic translation of Menander proverbs.

- Sr: Serbian manuscript, fourteenth century, first known from the private collection of Panta Srećković, now in the Serbian National Library, Belgrade; available in a numbered diplomatic edition (Jagić 1892 a, pp. II-V, and 1892 b, pp. 8-9).
Sc: Russian manuscript, sixteenth century, Trinity-Sergius Monastery no. 730; photographs available online (<http://www.lavra.ru/manuscripts.medium.php?col=1&manuscript730>); discussed by Jagić, 1892a, pp. X-XIX, and 1892b, pp. 7-8).
- H: Russian manuscript, sixteenth-century, Moscow Synodal Library no. 323; available in an unnumbered diplomatic edition (Semenov 1892, pp. 19-22; discussed by Jagić 1892b, pp. 6-7).
- G: Russian manuscript, sixteenth century, Moscow Archive of the Ministry of Foreign Affairs no. 658-1170; available in an unnumbered diplomatic edition (Semenov 1892, pp. 23-33).
- Spc: Russian manuscript, fourteenth century, Saint Petersburg Public Library no. I, 44; available in a numbered diplomatic edition (Jagić 1892b, pp. 75-103). A slightly different edition of the same manuscript (Spc Sem) was published by Semenov (1892, pp. 5-17).
- S: Russian manuscript, sixteenth century, Moscow Synodal Library no. 324; available in an unnumbered diplomatic edition (Semenov 1892, pp. 4-17).
- P: Russian manuscript, seventeenth century, Moscow National Library Pogodin no. 1066; given as variant readings by Semenov (1892, pp. 4-17).

⁴ Another copy of the *Menander amplificatus et christianizatus*, apparently from the fifteenth century manuscript (Tc), is mentioned by Jagić (1892b: 12, 15, 16).

- Gc: Russian manuscript, fifteenth century, Moscow Society of Russian History and Antiquities no. I, 189; portions published by Führer (1982) and Morani (1996); discussed by Jagić 1892a, pp. V-X, and 1892b, pp. 2-3.

I divide these copies into major manuscripts (Sr, Sc, H and G), and minor manuscripts (Spc, Spc Sem, S and P). In general, the major manuscripts are less corrupt than the minor ones and therefore more useful for the present research. The exception here is Sr, which I treat as a major manuscript, even though it is very corrupt, because it is the only surviving South Slavic copy. In addition, I make reference to Σ, a scholarly construct involving hypothetical Greek verses reconstructed on the basis of Slavic sources provided initially by Jagić (1892a and 1892b) and used extensively by Siegfried Jäkel (1964: 120-127)⁵.

The Greek versions of the proverbs cited in my dissertation come, unless otherwise noted, from the edition by Siegfried Jäkel, *Menandri Sententiae*, Leipzig: Teubner, 1964. Here the proverbs appear in alphabetical order and are numbered by the editor. I make use of these numbers in referring to the proverbs, since enumerations in the Slavic translations vary from one edition to another, if they are given at all.

The Spanish translations of the Greek proverbs cited in my dissertation come, unless otherwise noted, from the following work: Rosa María Mariño and Fernando García Romero, *Proverbios. Sentencias. Menandro*, Madrid: Gredos, 1999. In this translation, the proverbs are numbered in accordance with Jäkel (1964). I also occasionally cite English translations of the Greek proverbs from the following source: John Maxwell Edmonds, *The fragments of the Attic Comedy after Meineke, Bergk, and Kock. Volume IIIB. Menander*, Leiden: E.J.Brill, 1961.

In all of the Slavic manuscripts, the proverbs attributed in Menander appear not as independent codexes, but in the company of other texts. It is interesting to examine their convoy texts, because they shed light on the context in which Menander was copied, transmitted, and read. The kinds of texts that accompany Menander give insight into how monks perceived the proverbs and their putative author and why they made the effort to copy this uncanonical writer.

⁵ Also, there are some cases here and there, where we found Slavic versions (reflecting minimal changes, mostly spelling type, if compared to the manuscripts we consulted), attested only in lexicographical works (unidentified):

Νόσον δὲ κρείττον ἐστὶν ἢ λύπην φερεῖν. (530)

It's better to suffer sickness than grief. (My translation)

Es preferible soportar una enfermedad que una aflicción.

БЗЗУ КЕСТЬ ОУНЕ ТРЪПѢТИ НЕЖЕ ЛН ПЕЧАЛЬ. (Sr 212)

БОЛѢЗНЬ ОУНЕ ТРЪПѢТИ НЕГАН ПЕЧАЛЬ. (G).

БЗЗУ ЗНЕ ТРЪПѢТИ, НЕГАН ПЕЧАЛЬ. (Sreznevskij, vol. 3, col. 1651 (*MOIDR*, 15c)

To give one example, the Trinity-Saint Sergius manuscript (Sc), a Russian manuscript reflecting the first redaction, appears in a semi-uncial codex of the *Palatia*, a compilation of texts extracted and/or paraphrased from the Old Testament, Apocrypha, and patristic sources. The proverbs of Menander begin on folio 204 under the title: "The wisdom of Menander the wise and learning words". They are preceded by a translation an excerpt from Josephus Flavius' *The Jewish Wars* on the Fall of Jerusalem (folio 203), and they are followed by the Wisdom of Solomon, i.e., excerpts from the Old Testament Book of Proverbs, which extends from folio 214 to folio 246. As we see, Menander is juxtaposed with other proverbs and with two authoritative writers who, though pre-Christian (Jewish), were respected from their ethics and learning. From my point of view, this reinforces the idea that the Slavic scribes perceived Menander not as a pagan but rather as a wise man somehow linked with the Judaeo-Christian morals.

To cite another convoy, in the Synodal Library copy (H), as described by Buslaev, Menander begins on folio 427, which includes the title "Menander the Wise, wisdom and learned words". The text of the proverbs extends from folio 427 to folio 430 recto. They are preceded by the proverbs of Solomon (folia 425-27) and followed by the text of the Life of Saint Paisios (folio 430 verso), which is interrupted by fragments from various Byzantine-era writers Cosmas the Presbyter, John the Exarch of Bulgaria, Basil the Great, Ephrem the Syrian, Gregory the Monk, Theodore the Studite, John Chrysostom, Anastasius of Sinai, and John of Damascus. The context in which Menander appears here juxtaposes two models for Christian living--wisdom literature (proverbs) and hagiography. It is particularly significant that Menander appears alongside the life of St. Paisios the Great, an ascetic monk of the fourth century, together with excerpts from other ascetic writers and Church Fathers. This supports my argument that Menander was copied specifically for monastic purposes.

III. Methodology and structure of dissertation

In my study, I use well-established philological methods such as close reading and textual collation to analyze the translated, adapted, and substituted sentences. I organize the sentences to be collated by giving the Greek sources first, followed by Fernando García and Rosa María Mariño's Spanish translation (and sometimes my own Spanish and/or John Edmonds' English, where necessary because of variant readings). Then I provide the Slavic verses, divided into major (Sr, H and G) and minor manuscripts (Spc, Spc Sem, S, P and Σ). This structure can be seen in the following example:

Ἀρεσκε πᾶσι καὶ σὺ μὴ σαυτῷ μόνῳ. (59) (Siegfried Jäkel 1964)

Please all, you too, and not yourself alone. (46 Edmonds 1961)

Agrada a todos tú, no sólo a ti mismo. (Rosa María Mariño and Fernando García 1999)

Βουλου δ' ἄρεσκεῖν πᾶσι, μὴ σαυτῷ μόνῳ. (102) (Siegfried Jäkel 1964)

Be fain to please all, not yourself alone (76 Edmonds 1961)

Desea agradar a todos, no sólo a ti mismo. (Rosa María Mariño and Fernando García 1999)

ОУМѢН ЖЕ ОУГОДНТИ Б'ГѢМЪ, А НЕ СЕБѢ ІЕДЬНОМУ. (Sr 38) (Vatroslav Jagić 1892a)
ՅՄԵՆ ՕՒԴԱԺԱՏԻ ԲՏԻՄ, ԵՆԵ ՏԵԲԻ ԵԴՆՈՄՆ. (H) (Viktor Semenov 1892)
ОУМѢН ОУГАЖДАТИ БСѢМЪ А НЕ СЕБѢ ЕДННОМЪ. (G) (Viktor Semenov 1892)
ΟΥΜΕΝ ΒΣԺ ΔΟΒΡΟ ΤΒΟΡΗΤΗ Α ΝΕ ΣΕΒΗ ΕΔΝΝΟΜΔ ∴ (Spc 32) (Vatroslav Jagić 1892b)
ΟΥΜΕΝ ΒΣԺ ΔΟΒΡΟ ΤΒΟ||ΡΗΤΗ, Α ΝΕ ΣΕΒΗ ΕΔΝΝΟΜΔ ∴ (Spc Sem 31) (Viktor Semenov 1892)⁶

See also the following verse, where an unattested Greek version (1) is posited according to the reconstruction of Siegfried Jäkel (1964) in the appendix 1 to *Menandri Sententiae*.⁷

Χρονος δὲ φευγέτω σε μηδὲ εἰς ἄργος. (Stobaeus XXIX. 42 *apud* Vatroslav Jagić 1892a:1)
Αργον τοῦ δεῖ ζῆν οὐδε μίαν ἡμεραν. (1,1 Siegfried Jäkel 1964)
Lazy one does not deserve to live a single day. (My translation)
El perezoso no debe vivir ni un solo día. (Mariño and García 1999).
ЛѢННКОУ НЕЛЪЗѢ ЖИТИ НИ СЪ ІЕДННЪ Д(Ь)НЬ. (Sr 13) (Vatroslav Jagić 1892a)
ԼԵՆՆԵՍ ՆԵԼՅԷ ՋԻՏԻ ՈՒ ՏԶ ԵԴՆՆԶ ԴՆԻ. (G) (Viktor Semenov 1892)
Я ЛѢННКОУ НѢСТЬ ЛЪЗѢ ЖИТИ СЛАЦѢ НИ ѠДННЪ ДНЬ ∴ (Spc 7) (Vatroslav Jagić 1892 b)
[Я] ЛѢННКОУ НѢСТЬ ЛЪЗѢ ЖИТИ СЛАЦѢ НИ || ѠДННЪ ДНЬ ∴ Spc Sem 7 (Viktor Semenov 1892)
ЛѢННКОУ НѢСТЬ ЛЪЗѢ ЖИТИ СЛАДЦѢ. (Σ) (Siegfried Jäkel 1964)

The *major manuscripts*, Sr, H and G, are our main sources for Old Slavic texts; they are also the oldest surviving witnesses. The *minor manuscripts* involve the highest degree of textual corruption and Christianization; thus they usually differ more from the supposed Greek sources. For this reason, I present the Greek sentences first, then the Old Slavic major, then the Old Slavic minor.

In my analysis of the texts, I partially draw on the edition of Moreno Morani (1996). However, Morani divides the Old Slavic *varia lectiones* into two main streams, which he calls S and R; accordingly, he summarizes all

⁶ Because the information about the editors given in parentheses does not change, for the sake of brevity I will not repeat it in the subsequent examples, except when the Greek verse is not taken from Siegfried Jäkel's edition (1964), i.e., when it is a reconstructed Greek verse or a fragment excerpted from other scholars like Kock, Brunck, Sternbach, or from other compilations like Stobaeus or the *Comparatio Menandri et Philistionis*, also edited by Siegfried Jäkel (1964). When (as in the present example) the sources given two possible Greek originals, with no other relevant specification, I will give both versions. I will also mention in brackets when the Spanish translations are my own rather than those of Fernando García and Rosa María Mariño (1999). I will also mention in brackets when the English translations are those of John M. Edmonds (1961).

⁷ In his edition, Siegfried Jäkel postulates a Codex Σ, a reconstruction supposedly containing the oldest Slavic version prior to any textual editing. For a critique, see Moreno Morani (1996: 7). I mention this reconstruction when relevant because it sometimes sheds light on the thought processes of the medieval Slavic editors.

the sentences found in multiple Old Slavic manuscripts in just two redactions. In contrast, I present every Slavic recension available to me in its full form; this enables us to study the various changes in translations in greater detail.

I should also acknowledge Vatroslav Jagić's primary editorial work (1892a) on the Slavic proverbial anthology, which presents every Slavic aphorism of the first redaction (Sr) under an assigned number and then relates it to one or several Greek attested or reconstructed sources, with a brief apparatus criticus. In a second edition (1892b), the same scholar enumerates additional Old Slavic proverbs not included in Sr, with a whole index of the Greek proverbs to which the Slavic witnesses may correspond. Even though he does not follow the collation format in this second edition, he begins with a thorough analysis in which he explains correspondences between Greek and Slavic texts.

The reconstruction of the Greek originals is outside the scope of this dissertation. In citing the Greek sources, I mostly rely on the authoritative Greek edition of Siegfried Jäkel (1964), because it summarizes the previous works devoted to the reconstruction of the plays while focusing on the *sententiae* as the best preserved part of Menander's oeuvre. Jäkel pays attention to every surviving manuscript witness and stemmatizes the Greek corpus of Menander's proverbs. In doing this, he also draws on Vatroslav Jagić's Slavic editions for dubious places; he also includes a final appendix with Old Slavic texts extracted from the hypothetical codex Σ, which was initially proposed by V. Jagić (1892a and 1892b).

To sum up, I mainly use Siegfried Jäkel's source (called Mon., from *monostixoi* 'proverbs') for the Greek, and the manuscripts Sr, H and G for the Slavic, because they are the fullest sources for all the study-cases, even though Sr and H do not include all of the proverbs. The minor manuscripts Spc, Spc Sem, S and P are characterized by moralizing interpolations, orthographic mistakes, and occasional lack of overall coherence.

On the basis of collating the Greek and Slavic texts, I can outline the following typology of cases where the translations depart from the Greek models:

a) *Cases where the textual divisions in Slavic differs from those in Greek*

The following proverbs are good examples for this type of textual feature:

Ως ἡδὺ τῷ φύσαντι τῶν τεκνῶν λόγῳ. (58, 1 Jäkel 1964)
 How sweet to fathers is their children's talk! (1010 Edmonds 1961)
 ¡Qué agradables son las palabras de los hijos para quien los ha engendrado!
 Ως ἡδὺ τῷ φύσαντι πειθεσθαι τεκνῶ. (Brunck 107 *apud* Jagić 1892a: 18)
 How sweet to the father being obeyed by the son! (My translation)
 ¡Qué dulce para el padre ser obedecido por el hijo!. (My translation)
Qui cogitans recte ne paret patri? (Latin version related to Slavic proverbs *apud*
 Moreno Morani 1996: 110)
 К'ТО СМЫСЛА БЛАЗѢ НЕ ПОКОРѢТЬ СЕ ОУТ(Ь)ЦОУ. (Sr 328)
 КТО СМЫСЛА НЕ БЛАЗѢ НЕ ПОКОРѢТЕА ѠЦѢ. (H and G)

Τὸν αὐτὸν αἰνεῖν καὶ ψέγειν ἄνδρος κακοῦ. (747)
 To praise and blame the same man marks the rogue. (506 Edmonds 1961)
 Es propio de un hombre malo alabar y censurar a la misma persona.
 МОГЕН ХВАЛѢТИ И ПОХОУЛѢТИ МОУЖА НЕМОУДРА. (Sr 329)
 Е ѿ ѿ ХВАЛѢТИ МѢЖА НЕМѢРА. (H)
 ЁЖЕ И ХВАЛѢТИ МѢЖА НЕМѢДРА. (G)

The versions preserved in H and G have conjoined two verses that are separated in Greek and in the first (South Slavic) redaction (κτὸ εὐμύελα βλῆζε¹ не покорѣтца ѿцѣ) МОГЕН ХВАЛѢТИ И ПОХОУЛѢТИ МОУЖА НЕМОУДРА. (Sr 329). The first part, in parentheses, seems to be a rhetorical question: “Who, thinking well, will not submit to his father?” This is followed by an answer that is a non-sequitur: “the one who is able to praise and censure the unwise man”—i.e., to do something that is essentially nonsense. The fact that this is an answer allows the sentence to be grammatically incomplete, i.e., elliptical, and explains why the participle is definite (in the long form, implying a referent assumed or known from the context). It is unclear whether “able to praise and censure an unwise man” is a continuation, or whether МОГЕН is meant to function as if a finite verb in a phrase unconnected with any surrounding proverb.

The process by which the reading in H and G was created can be reconstructed as follows. We can suppose that the preceding proverb in their protograph(s) invoked the idea of “thinking well”. This prompted the editor to limit the type of badness to lack of wisdom (i.e., thinking НЕБЛАЖНЕ). Note that the initial translator misunderstood the Greek construction and assumed that ‘bad man’ was a direct object rather than a secondary subject; this sets him on a search for a possible subject. The κτὸ in the preceding clause was one possibility: (κτὸ εὐμύελα не блῆζε не покорѣтца ѿцѣ) Е ѿ ѿ ХВАЛѢТИ МѢЖА НЕМѢРА. This sentence fragment was then assumed to be a continuation of the preceding: “Who, thinking badly, will not submit to his father?” The one who will praise an unwise man. The only assumption needed is that ЁЖЕ is used as a *relativum generale* instead of ѿЖЕ, which is not uncommon. Note that it is the Slavic translator(s) who have put these two fragments together as rhetorical question plus an answer denoting a fool: ЁЖЕ И ХВАЛѢТИ МѢЖА НЕМѢДРА.

b) Cases of attributive problems

It is sometimes difficult to relate Old Slavic proverb to an attested Greek source. In such cases, the putative Greek original has often been reconstructed on the basis of the Slavic Menander; in other words, there is no independent evidence for its existence.

Τυχη τα θνητῶν πραγματ', οὐκ εὐβολια. (732)
 οὐδεν κατὰ λόγον γινεθ' ὧν ποιεῖ τυχη. (Stobaeus 1, 7, 5, Men. II. fr. 464
 apud Siegfried Jäkel 1964: 125 et sent. 35 in appendix 1 apud Jäkel 1964:
 125)
 Nothing comes reasonably that comes by chance. (985 Edmonds 1961)

Los asuntos de los mortales dependen del azar, no de la prudencia.
 ННЧТОЖЕ НЕ БОУДЕТЬ ПО БОЛИ ІЖЕ СЕ СТВОРНТЬ СЛОУЧАЕМЪ. (Sr 246)
 ННКТЌЖЕ БЫБѢЕТЪ ПО БОЛИ ЁЖЕ СТВѢРАДѢЕА ПО СЛѢЧАЮ. (H and G)

It is circular reasoning to think that Slavic proverbs are the translation of Greek 732. The concept of τύχη in the Stobean variant given by Jäkel as mankind's common destiny is reanalyzed in the Slavic verses from a negative point of view: mankind's destiny would be 'misfortune for all'.

The following Greek Byzantine sentence is attributed either to Antiphanes or to Pithagoras by Vatroslav Jagić, but not to a Menandrian source:

μονη γὰρ ἀρετὴ τὴν ψυχὴν ἄνω ἔλκει πρὸς τὸ συγγενές. (*Wiener Studien* VIII. 278. 102 *apud* Vatroslav Jagić 1892a: 2)
 ἀρετὴ τὸ προῖκα τοῖς φίλοις ὑπηρετεῖν. (Kock 210.1 *apud* Vatroslav Jagić 1892a: 2)
 ‡ Ἀρετὴ (μεγάλη) ἐστὶ συνδιατρίβειν μετὰ φίλων. ‡ (Reconstructed verse 3, *appendix 1 apud* Siegfried Jäkel 1964: 123)
 It's a great pleasure to spend time with friends. (My translation of 3,1 in Jäkel 1964: 123)
 Es una dicha pasar el tiempo con los amigos. (Spanish Translation of 3, 1 by Mariño and García 1999: 471)
 Н'РАБЪ БЕЛНКЪ ІЕСТЬ ДРЪЖАТИ СЕ СЪ ДРОУГН. (Sr 25)
 Н'РАБЪ БЕЛНКЪ Н'ЖЕ ДРЪЖИТИСѦ СЪ ДРЪГН. (G)
 НРАБЪ БЕЛНКЪ НМѢТИ ДРОУЖИТИСѦ СЪ ДРОУГЫ. НРАБОУ НАΟΥЧНЕЗѦА ПОДОБНОУ ТОЖЪ СѦ ДРОУЖИ ~ (Spc 19-20)
 НРАБЪ БЕЛНКЪ НМѢТИ ДРОУЖИТИСѦ СЪ ДРОУГЫ. (Spc Sem 18)
 НРАБЪ БЕЛНКЪ НМѢТИ ДРОУЖИТИСѦ СЪ ДРОУГЫ. (S)

As Jagić notes, neither of the Greek verses fully match the Church Slavonic translations. Nevertheless, we can suggest that Greek texts are thematically similar: 'It is a virtue to serve (support) friends freely'. The Slavic translators are giving us a text with a somewhat different sense: 'It is a great virtue to have friendly relations'. While the attribution of this Slavic verse remains obscure, it seems closer to Kock 210.

The cases described above illustrate a pattern reproduced in a large part of the translated proverbial corpus. Another type of problem in the chain of translation (adaptation or substitution) that can be deduced from close reading and collation is found in cases when the only Greek source transmitted is the reconstructed (unattested) one where it is pointless to talk about issues of translation, insofar as the only Greek is actually a reconstruction from the Slavic text. This kind of reconstruction on the part of modern editors can be misleading, because the Church Slavonic sentences may be from some entirely different source, not from Menander, as I want to emphasize again:

Ψευδομένω φίλω μὴ πιστεῦε μηδ' αὖτως. (Reconstructed verse number 57 in *appendix 1 apud* Siegfried Jäkel 1964: 126)

Never rely upon a friend who's false. (1009 Edmonds 1961)
 No confies en modo alguno en un amigo que miente
 ЛѢЖИВОУ ДРОУГОУ НЕ ВѢРОУИ НИКОЛИЖЕ. (Sr 379)
 ЛЖИВѢ ДРѢГѢ НЕ ВѢРѢИ НИКОГДА™. (H)
 ЛЖИВѢ ДРѢГѢ НЕ ВѢРѢИ НИКОГДАЖЕ. (G)
 ЛЖИВОУ ДРОУГОУ НЕ ВѢРОУИ НИКОЛИЖЕ ∴ (Spc 267)
 ЛЖИВОУ ДРОУГОУ НЕ ВѢ||РОУИ НИКОЛИЖЕ ∴ (Spc Sem 270)
 ЛЖИВОУ ДРОУГОУ НЕ ВѢРОУИ НИКОЛИЖЕ ∴ (Σ)

This is a sentence where the Greek original verse was lost, if it existed at all, so that we cannot examine the Slavic texts as translations. Nevertheless, we can use this as evidence for the conceptualization of friendship and the brethren:

Pray for the hateful and for the unjust. (My English translation of Slavic attested proverbs H, G)
 Reza por el odioso y por el injusto. (My Spanish translation of Slavic attested proverbs H, G)
 ЗА НЕНАВНДАЩА' И ЗА ОБНДАЩА' МОЛИ'. (H)
 ЗА НЕНАВНДАЩАГО И ЗА ОБНДАЩАГ МОЛИСА. (G)

The next sentences deal with wealth and fortune and with human labor or deeds as interpreted in a Christian context:

Τὸν εὐτυχοῦντα καὶ φρονεῖν νομίζομεν. (726)
 We believe that the one being fortunate is also reasonable. (My translation)
 Consideramos que quien es afortunado también es sensato.
 Б(о)ГАТАГО БИИ МНѢТЬ МОУДРА. (Sr 273)
 БОГАТА'О БИИ МНѢ МРА' ДБОГОМѢ НѢ' ДРѢ' НИКТО™. (H)
 БОГАТАГО БИИ МНѢТЪ МѢДРА' ОУБОГОМѢ ЖЕ НѢ' ДРѢГЪ НИКТОЖЕ. (G)
 Б҃ГАТАГО БИИ МНѢТЬ МОУДРА НЕ ПРѢСТАЕМО ДѢЛО . ВСЕГДА СОВЕРШАЕМО БЫВАЕТЬ ∴ (Spc 249-250)
 Б҃ГАТАГО БИИ МНѢТЬ МОУДРА. (Spc Sem 252)
 Το συνεχές ἔργου παντός εὐρίσκει τέλος. (Stobaei XXIX. 12 *apud* Jagić 1892a: 15)
 Το συνεχές ἔργου παντός εὐρίσκεται τέλος. (Stobaeus 3, 29, 12, *sent.* 45, 1 *apud* Siegfried Jäkel 1964: 126, and Anaxandrides fragment 63 edited by Kock *apud* Jagić 1892a:15).
 Persisting brings every deed to an end. (My English translation of 45, 1).
 La perseverancia lleva a término toda obra. (Spanish translation of 45, 1 Mariño and García 1999: 473)
 НЕПРѢСТАЕМО ДѢЛО ВСЕГДА СЪВЕРШАЕМО БЫВАЕТЬ. (Sr 274)
 НЕПРЕСТАЕМОЕ ВСЕГДА ДѢЛО СЪВЕРШЕНО БЫВѢ. (H)
 НЕПРЕСТАЕМОЕ ВСЕГДА ДѢЛО СОВЕРШЕНО БЫВѢТЪ. (G)
 Б҃ГАТАГО БИИ МНѢТЬ МОУДРА НЕ ПРѢСТАЕМО ДѢЛО . ВСЕГДА СОВЕРШАЕМО БЫВАЕТЬ ∴ (Spc 249-250)
 НЕ ПРѢСТАЕМО ДѢЛО ВСЕГДА СОВЕРШАЕМО БЫВАЕТЬ ∴ Spc Sem 253 (See previous sentence for Spc, e.g., Spc Sem 252 and its parallels)
 НЕ ПРѢСТАЕМО ТѢЛО ВСЕГДА СОВЕРШАЕМО БЫВАЕТЬ ∴ (S)
 НЕ ПРѢСТАЕМО ТЕЛО ВСЕГДА СОВЕРШАЕМО БЫВАЕТЬ ∴ (P)

The thematic and positional proximity of Slavic verses Sr 273 and Sr 274 made the editors in some of the manuscript think that these originally independent sentences belonged together. Thus, the reading in H and G and the minor manuscript Spc can be translated as follows: “Everyone thinks the fortunate one is wise and the constant labor is always completed”. There is a sort of Christenization going on here, intentionally or unintentionally, through the reanalysis of the textual structure.

c) *Cases in which the Slavic texts coalesces with proverbs attested in the Melissa*

This phenomenon occurs frequently in the sentences related to women and marriage:

Γυνὴ δίκαια τοῦ βίου σωτηρία. (149)
 An upright wife's the safeguard of one's life (92 Edmonds 1961)
 Una mujer justa es la salvación de la vida.
 Жена прав' дѣла сп(а)сѣ жизнь. (Sr 55)
 жена прав' дѣла спсѣ житѣ. (G)
 Жена прав' дѣла жизнь домоу . и спсѣне емоу :~ (Spc 49)
 Жена прав' дѣла жизнь домоу и спсѣне моу : (Spc Sem 48)
 Жена прав' дѣла жизнь домоу и спсѣне мѣжоу : (S)
 Жена прав' дѣла жизнь домоу и спсѣне моу : (P)
 Жена добра прав' дѣла оупасѣне жити (in Slovo o ženachъ, apud M. Speranskij 1893: 548)
 Жена добра спсѣ домоу и хвала моужоу еѣ (in Serbskaja Pčela (LXII 21), apud M. Speranskij 1970: 98)

d) *Reordering of the Greek verses with a probable underlying moralizing goal*

This type of reordering may have been done either by Old Church Slavonic translators themselves, or by later editors:

Πολλοὶ γυναικῶν δυστυχούσιν εἵνεκα, (642)
 Many a man's unhappy through a woman (700 Edmonds 1961)
 Muchos son desdichados por causa de las mujeres,
 Мнѡзи жєнѣ радѣ вѣпадатъ вѣ вѣдоу. (Sr 314)
 мнѡзи жєнѣ дѣла вѣпадатъ вѣ вѣдѣ. (H y G)
 παῖσαι γὰρ εἰσὶν ἀρχιτέκτονες κακῶν. (643)
 because they all build evil. (My translation)
 pues todas son constructoras de males.
 Πολλοὶ μὲν εὐτυχούσιν, οὐ φρονοῦσι δέ. (628)
 Many are fortunate and yet they are fools. (447 Edmonds 1961)
 Muchos son afortunados, pero no sensatos.
 Мнѡзи жє и вѣ добро, нѣ нѣ емыслѣть. (Sr 315)
 мнѡзи жє и вѣ добрѣ но нѣ емыслѣтъ. (H and G)
 Many also (fall) in wealth, but they are not aware. (My translation)
 Y muchos por su parte en el bien, pero no se dan cuenta (My translation).

Here Slavic manuscripts have a translation of Greek 642, a somewhat misogynistic text, but not of Greek 643, which is more overtly misogynistic; instead, they choose to conjoin the translation of Greek 642 with that of Greek 628, so that they obtain a softer reading: “Many are ill-lucky because of women. Many are also blessed, but they do not acknowledge”

e) *Substitution of a familiar proverb rather than translation of the Greek*

This type of phenomenon may be more frequent than we are in disposition to attest or proof:

Φίλων ἔπαινον μᾶλλον ἢ σαυτοῦ λεγε. (807)
 Speak in the praise of friends, not of yourself. (744 Edmonds 1961)
 Haz el elogio de tus amigos mejor que de ti mismo.
 Дрѹга бѡѣго хвалѣ себѣ хвалишѣ. (Sr 359)
 Дрѹга бѡѣ хвалѣ себѣ хвалиши. (H)
 Дрѹга бѡѣго хвалѣ себѣ хвалиши. || (G)

Given that all the Slavic texts are the same, it is evident that this reading goes back to the initial translation. Apparently the original translator simply substituted a familiar, ready-made proverb for Menander’s verse.

IV. *Types of changes in the Old Slavic versions*

The type of changes that the Slavic translators, scribes or adaptators, copyists and monks implemented can be classified into orthographic/phonetic, morphological, syntactic, and lexical changes (the last often reflecting ideological agendas). In general, the Serbian and Russian redactions of the Menander proverbs follow the features characterizing the local Serbian and Russian recensions of Church Slavonic, respectively.⁸

Changes in phonetics/orthography

The most salient difference between the South Slavic manuscript (Sr) and the Russian texts lies in the realizations of the Common Slavic front nasal vowel, written as ѡ, ѡ in Old Church Slavonic. These are always reflected as ѣ and ѥ in Sr, in accordance with the Serbian recension of Church Slavonic, but appear variously as ѡ, ѡ, ѡ in the Russian manuscripts; cf. брѣмѣ (Sr 12) брѣмѡ (G); бѡѣ (Sr 165) бѡѡ (H) бѡѡ (G); поѣти (Sr 391) поѡти (H y G) поѡти (Spс, Spс Sem and S). (The reflex of the front nasal in East Slavic was /a/.)

Both the Serbian and the Russian recensions reflect the Common Slavic back nasal vowel as /u/, though the Russian manuscripts can show orthographic variation between ѹ, ѹ and ю; cf. ѣтрѡнѹ (Sr 241) ѣтрѡнѹ.

⁸ The diagnostics for the recensions are briefly described by Alexander M. Schenker (1995: 190-192).

(H) *сѣрѣнѣ* (G); *Томоу* (Sr 153) *томѣ* (H) *томѣ* (G); *между* (Sr 289) *меѣ* (H) *меѣ* (G); *боуди* (Sr 263) *бѣди* (H) *бѣди* (G) *боуди* (Spc and Spc Sem).

Another diagnostic, the reflex of Common Slavic *ě, is more ambiguous. In the Serbian texts, it is consistently written as *ѣ* rather than *е*. This suggests that the scribe came from an iĵekavian-speaking region, i.e., had a phonological distinction between the sounds represented by *ѣ* and *е*. By contrast, the Russian manuscripts tend to mix *ѣ* and *е* without following any phonological principle, especially in endings, but also occasionally elsewhere; cf. *вѣкорѣ* (Sr 310) *ѣкорѣ* (H y G); *вѣздѣ* (Sr 311) *вѣѣ(дѣ)* (H and G); *добрѣ* (Sr 313) *дѣбрѣ* (H and G); *вѣ бѣдѣ* (Sr 236) *вѣ бѣдѣ* (H and G); cf. *вѣдѣ* (Sr 96 and H) *вѣдѣ* (G, Spc, Spc Sem, S and P).

The reflex of another diagnostic, Common Slavic *dj, tends to be *ѣд* for Serbian manuscript and oscillates between *ѣд* and *ѣ* for Russian manuscripts, as expected in the Russian recension. Cf. *рожденіе* (Sr 45) *роженіе* (Spc, Spc Sem, S), *рожденіа* (P); *толькоѣдѣ* (Sr 216), *толькоѣѣ* (G). By contrast, the reflex of Common Slavic *tj is consistently spelled as *ѣ* in both the Serbian and the Russian manuscripts; presumably these reflected different pronunciations (/št/ and /šč/, respectively), but there is no way to tell from the orthography. The same clusters are found in the reflex of Common Slavic *tjudj- ‘foreign, alien’. Here we can see a phonologically irregular Western Balkan reflex with *t-* in Sr, but the expected East Slavic initial *č-* in Russian: *тоуждѣго* (Sr 298) *чюѣѣ* (H). Note the apparent Balkanism *тѣѣѣго* in G.

There are also some cases in which the East Slavic manuscripts show variation between pleophonic and non-pleophonic forms of Common Slavic TORT/TERT/TOLT/TELT groups: *праздѣньство* (Sr 382, with the expected South Slavic reflex), *празноѣ* (H) *празностѣ* (G) (the expected Russian Church Slavonic reflex), and *порозѣнь порозѣны* (the East Slavic vernacular reflex)⁹. We can also discuss the reflexes of jer-liquid diphthongs TURT/TѣRT/TULT/TѣLT: cf. *вѣзѣдрѣжати* (Sr 20) *дѣржѣти* (G, Spc 14-15, Spc Sem 14, S y P); *дѣзѣ* (Sr 12) *дѣлѣ* (G). There are also different realizations of the front and back jers, according to the manuscripts: in South Slavic Sr and Spc, Sem Spc and S, P jers tend to vocalize, and the ending for the personal verbal forms usually palatalizes, as opposed to Russian oriented manuscripts where the jers are conventionally preserved unpalatalized in the personal verbal endings, even though in the proper position for vocalization, they do vocalize. There are also some case of change of sonority affecting the consonants, within the manuscripts, but without any regularity which may lead us to propose a dialectal South-East Slavic distribution. Cf. *трѣпѣти* (Sr 212) *тѣрпѣти* (G); *сѣупѣри(н)ѣ* (Sr 208) *сѣперниѣ* (G); *сѣворитѣ* (Sr 317) *сѣтворѣ* (H y G); *творимѣ* (Sr 6) *творимѣ*

⁹ Note that the simplification of *zdn-* in these words is not a recensional diagnostic.

(G); ѿгрѣшаѣтъ (Sr 234) ѿгрѣшаѣ (H) ѿгрѣшаѣтъ (G); забѡудѣтъ (Sr 11, Spc Sem 6) забѡудѡтъ (Spc 6 y P) забѣдѣтъ (G) забѣдѣ (H) забѡудѡу (S); ѡудѣ (Sr 16) ѣдѣ / ѡудѣ (G, Spc 10, Spc Sem 10).

Presumably, the dialect of all the scribes was jer-less; the Serbs probably had strong jers as schwa or a, while the Russians had strong back jer as o and strong front jer as e/o. Weak jers were undoubtedly zero, i.e., pure graphic symbols. Thus we need to be careful in using terms like "vocalize" when we do mean "spell".

Morphological, syntactic, and lexical variation

In this section, we analyze the transformations in morphology, syntax and lexicon between Greek and Slavic sources and within Slavic manuscript tradition itself. As a huge number of minute differences can be seen over the entire Menandrian corpus, as reflected in the different manuscripts, we cannot at present undertake an exhaustive catalogue of the variants; thus we focus on the differences seen in our case-studies, which were selected because they are interesting on semantic, pragmatic, and ideological grounds. It is important to note that, in many cases, we are dealing with reconstructed Greek texts; this underlines the fact that we need to focus on the Slavic texts in and of themselves, not just as witnesses to the putative Greek original.

As an example of the kind of linguistic changes that can be made, let us examine proverb 805. This deals with friends who cause pain and so are no better than enemies:

Φίλος με λυπῶν οὐδὲν ἐχθροῦ διαφέρει. (805)

There's a naught to choose 'twixt foes and cruel friends (530 Edmonds 1961)

Un amigo que me causa aflicción no se diferencia en nada de un enemigo.

Дроугы брѣждамеъ ннчнмѣже ѿтлоучаѣтъ брага. (Sr 357)

дрѣгъ браждаѣ ннчѣ же рѣзньствѣѣтъ ѿ брага. (H and G)

The first recension, reflected in the Serbian manuscript Sr, is a good illustration of the complicated changes that Menander's proverbs can undergo during the transmission process. Apparently the attested text stems from an earlier reading *Дроугъ брѣждамеъ ме ннчнмѣже ѿтлоучаѣтъ брага "A friend harming me does not differ at all from an enemy", as in the Greek. The misspelling дрѣгы may stem from an earlier дрѣгъ н (or дроугъ н), with a following emphatic particle or possibly even the relative pronoun нж(ѣ), with a superscript ж. Subsequently, we find that a scribe has reinterpreted the pronoun ме as the 1pl ending, perhaps under the influence of a dialectal ending -м, which occurs in Bulgarian and some other Balkan Slavic dialects¹⁰.

¹⁰ See isogloss G on the map of Balkan Slavic dialect features in Alexander Ronelle (2000: 8).

The wording in the Russian H and G manuscripts is very similar to the first recension (and hence to the Greek). However, we now see the participle **вѣждаѡ**, which has probably replaced an earlier **вѣждаа**; that is, there has been a reinterpretation (“scribal error”) of the root vowel, probably under the influence of **отъ вѣда** in the same phrase, with a subsequent change in the suffix. The lexeme **вѣдоуѡмѣтъ**, seen in the Serbian manuscript Sr, is attested in other Old Russian sources, so presumably the substitution of **вѣдѣтъ** does not reflect any recensional difference; rather, it would seem that the Russian scribe is showing off his bookish vocabulary.

The following Greek verse exhorts foreigners to obey local laws and customs (à la “When in Rome, do as Romans do”). This sentiment is preserved in the first (Serbian) recension, where we see an exact translation from the Greek original. However, the Russian recensions reflect a reinterpretation of the proverb oriented not to abstract laws but to the human authorities that execute those laws:

Ξενος ὅν ἀκολουθεῖ τοῖς ἐπιχωρίοις νομοῖς. (547)
 When strange to it follow the custom of the place. (393 Edmonds 1961)
 Si eres extranjero, adáptate a las costumbres del lugar.
 Странны ѿ послѡшанъ мѣстныхъ [въ] законѣ. (Sr 213)
 странны сынъ послѡшанъ мѣстныхъ въ законѣ. (H)
 странныѣкъ сынъ послѡшанъ мѣстныхъ ѣ законѣ. (G)

The original translation presumably had only **мѣстныхъ законѣ**, ‘local laws’, the expected genitive object of ‘obey’. This reading matches the original Greek and is actually found in the Serbian manuscript Sr; the preposition **въ** was proposed by Jagić (hence the brackets), apparently on the basis of Russian manuscripts, although it makes the sense harder to interpret. In Old Church Slavonic, we find that the noun **мѣсто**, the base of **мѣстныхъ** in Sr, can mean simply ‘place’ (Cejtlin 1999: *s.u.*); this appears to be the meaning reflected here in the derived adjective, though the 13 attested cases of **мѣстныхъ** in the canonical Old Church Slavonic manuscripts relate to a different sense, ‘field’ (ibid.).

What happened in the Russian manuscripts can be reconstructed as follows. At some point in the transmission process, a copyist reinterpreted **мѣстныхъ** as a substantivized adjective ‘local people’ and added a preposition to make **въ законѣ** ‘in accordance with the law’ (or, less probably, **вѣзъ законѣ** ‘instead of the law’). It would seem that this reinterpretation relies on the concept of moral law rather than civic regulations, so this can be seen as a Christianizing effort. Subsequently, **мѣстныхъ** in the meaning ‘place’ may have seemed archaic or otherwise obscure for the Russian copyists, for whom the root **мѣл-** meant primarily ‘village’ or ‘countryside’. Accordingly, they replaced this word with **намѣстныхъ**, an adjective used to refer to the local *locum tenens*, i.e., the representative of either the political or the ecclesiastical power.

More explicit strategies of Christianization can be seen in the textual history of the following proverb. Here, as previously, the Serbian recension appears to be relatively faithful to the Greek, though even here there is a significant innovation:

Γέρων ἐραστής ἐσχάτη κακή τύχη. (146)
 Old lover means ill-fortune as it worst. (90 Edmonds 1961)
 Un viejo enamorado es el colmo de la mala suerte.
 Старъ ѿ ѡбодѣи ѿтъна з'ла кобы. (Sr 52)
 Старець ѡбодѣи вѣдимаа сѡтона ѿтъ :~ (Spс 47)
 Старець ѡбодѣи вѣдимаа сѡтона ѿтъ : (Spс Sem 46)
 Старець ѡбодѣнкъ вѣдимаа сѡтона ѿтъ : (S)
 Старость ѡбодѣнкъ вѣдимаа сѡтона ѿтъ : (P)

The word **кобы** in Sr denotes ‘omen, augury’. At first glance, this seems like an odd translation of the **τύχη** in the Greek original; however, it makes sense, given the metonymic association between ‘fortune’ and ‘omen’.

The adjective **ѿтъна** ‘extreme’ in the first recension was obscure to the Russian copyists; however, its superficial similarity to the highly salient noun **сѡтона** ‘Satan’ provided them with the basis for a Christianizing reinterpretation of the meaning of the proverb (either as a simple misunderstanding or as an ideologically motivated change). The act of fornication was, of course, associated in Orthodox Christianity with demonic temptation. This religious reinterpretation was made more explicit by the addition of the adjective **вѣдимаа** ‘visible’, i.e., ‘incarnate’. One puzzling feature here is the fact that **сѡтона** (**сатана**) is masculine, while **вѣдимаа** seems to be agreeing with a feminine noun; this particular case is mentioned in Avanesov (1990 *s.u.*) “**сатана**”, where the noun is said to have “formal agreement according to the feminine.” However, it is also possible that **вѣдимаа** reflects a prepositional phrase **в вѣдимаа** ‘in visible [things]’, with the commonplace haplography of initial geminate **в в**. This reading can be seen explicitly in the minor manuscripts, where the modern editor proposes **ѡбодѣнкъ**, a spurious participle. No form ***ѡбодѣнн** is attested in Church Slavonic; the verbs related to **ѡбодѣи** ‘fornicator’ are **ѡбодѣнствовати** and **ѡбодѣнати**. Thus the reading for the minor manuscripts should be ***Старець ѡбодѣи въ вѣдимаа сѡтона ѿтъ**.

The substitution of **сѡтона** for **ѿтъна** does not exhaust the Christianizing effort in the Russian redactions. While **старець** can be synonymous to **старъ**, it often has a more specifically monastic meaning as an honorific title for a monk. Since the readers of the Menander verses were likely to have been monks themselves, this change makes the given proverb more pointedly aimed at the audience. (One of the minor manuscripts, P, returns to the starting-point by substituting the abstract noun **старость** for **старець** or **старъ**.)

Such Christianization can be seen even in the first redaction, reflected in the Serbian manuscript Sr. For example, the following proverb

in Greek talks about the benefits of *joie de vivre*, but the monkish translator converts it into a warning against idleness:

Zḗn ἡδεως οὐκ ἔστιν ἀργὸν καὶ κακόν. (279)
 Vivir agradablemente no es infructuoso.
 Men bad and idle can't live presurably. (201 Edmonds 1961)
 To live sweetly is not lazy and bad (my translation).
 ЖИТИ СЛАДЦѢ НѢСТЬ ЛЪЗѢ НЕТРЕБѢУ И ПРАЗНИКОУ. (Sr 116)
 ЖИТИ СЛАЦѢ НѢСТЬ ЛЗѢ ПРЕТРЕБѢУ И ПРАЗНѢ. (G).
 ЖИТИ СЛАДЦѢ НѢ ЛЗѢ ПРЕТРЕБѢУ. НИ ПРАВЕДНО ПРОСЫ ИМѢТИ ∴ (Spc 105)
 ЖИТИ СЛАДЦѢ НѢ ЛЗѢ ПРЕТРЕБѢУ, НИ ПРАВЕДНО ПРОСЫ ИМѢТИ ∴ (Spc Sem 104)
 ЖИТИ СЛАДЦѢ НѢ ЛЗѢ ПРЕТРЕБѢУ НИ ПРѢНО ПРОСѢТИ ИМѢТИ ∴ (S)
 ЖИТИ СЛАДЦѢ НѢ ЛЗЫ ПРЕТРЕБѢУ НИ ПРѢНО ПРОСЫ ИМѢТИ ∴ (P)

The stages of the progressive Christianization can be described as follows for this group of translated sentences. The first redaction (Sr) reinterprets ἀργὸν καὶ κακόν, which in the Greek original are qualities of the state of living sweetly, as properties of the experiencer-subjects of the infinitive ‘to live’ (hence the dative case instead of the nominative seen in Greek). Consequently, since ‘lazy and bad’ are negative properties, the translator has to add a moralizing element—the predicative adverb λζѢ ‘it is permitted, it is possible’; this results in the new reading “It is not possible for an unworthy and lazy (person) to live sweetly”. In the second redaction, seen in the Russian manuscript G, a copyist has evidently made an anticipatory error (or else an intentional effort to alliterate), replacing the n- of НЕТРЕБѢУ with pr- taken from the following adjective. While the adjective ПРЕТРЕБѢУ is not attested in dictionaries, it is clearly to be associated with ПРЕТРЕБѢА ‘curiosity’ or ПРЕТРЕБѢЬНЫИ ‘curious’; in other words, even if there was an anticipatory error, it results in a intelligible reading: “It is not possible for an overinquisitive and lazy (person) to live sweetly.” Proceeding from this new reading, the minor manuscripts take the moralizing one step further; they reinterpret ПРАЗНѢ as ПРАВЕДНО ‘righteous’, the predicate of a new clause, and extend the idea of ‘ask about’ implied in ‘overinquisitive’ to the related concept of ‘ask for’ (ПРОСЫ ‘requests’—actions viewed negatively in the monastic spirit of humility and selflessness). (In one minor manuscript, S, a scribe misunderstood the word ПРОСЫ as ПРОСТЫ ‘simple (Nominative/Accusative plural)’; it is difficult to make sense of this reading, assuming it is not a mistake on the part of the modern editor.)

Another case of what appears to be a scribal error turning into a plausible transformation of the meaning can be found in the following proverb about the dangers of undue haste:

Προπετεια πολλοῖς ἐστὶν αἰτία κακῶν. (631)
 Hot-headness brings many a man to sorrow (706 Edmonds 1961)
 La precipitación es para muchos causa de males.
 Караніє мнозѣмъ вина бываєть з'лоу. (Sr 294)
 ВАРЕНІЄ МНОЗѢ ВІНА БЫВАЄ ЗЛѢНШЕ. (H)

In the first redaction Sr, the word ‘punishment’ looks like a mistake for the visually similar word **КАРЕНІЕ**. If this is the case, the protograph would be very similar to the Greek original: **ΜΗΟΣΤ^Μ ΒΙΝΗΑ ΒΥΚΑΕΤ^Σ Ζ'ΛΟΥ**: being hasty (**КАРЕНІЕ**, translating **προπέτεια** ‘haste’) is the cause (**ΒΙΝΗΑ**, an older meaning) of evil for many. It is not surprising that a copyist could have reinterpreted **КАРЕНІЕ** as **КАРАНИЕ**, since the words are similar in appearance; moreover, the idea of evil (**Ζ'ΛΟΥ**) would naturally have been associated with punishment in the monkish mind. The resulting reading, though different from the Greek, nevertheless makes sense and can be seen as a clear Christianization of Menander’s purely secular saying: ‘punishment is for many the consequence of/penalty for evil.’ (On these meanings of **ΒΙΝΗΑ**, see I. I. Sreznevskij 1989, *s.u.*, and R. I. Avanesov 1990, *s.u.*)

The later redactions H and G preserve the meaning ‘being hasty’ from the protograph as a faithful translation of Greek **προπετεια**, they reflect a range of other changes that alters the meaning of the rest of the sentence. First, the case ending of **КАРЕНІЕ** has been changed from nominative singular to dative plural **КАРЕНІЕМЪ**; this is clearly a contamination from the ending of the following word, **ΜΗΟΣΤ^Μ**. Consequently, no possible subject remains except the former predicate, **ΒΙΝΗΑ**; **Ζ'ΛΟΥ** is then made into a new predicate **ΖΛΕΨΗ** (a comparative, but probably, as often, with superlative or intensified meaning). The resulting reinterpretation, though quite different from the Greek, is still fully coherent: the penalty for many acts of haste is very evil.

In the Slavic manuscript tradition of the following proverb, we see changes in verbal aspect, as well as the interpolation of emphatic adverbs that do not substantially alter the meaning:

Πόλεις ὅλας ἠφάνισε διαβολῇ κακῇ. (669)

Slander has sometimes wiped whole cities out (625 Edmonds 1961)

Una calumnia malévola ha destruido ciudades enteras.

Грaды б'ѣ погoубѣтъ ебада з'ла. (Sr 309)

нѣкогда ѡ грaды погбeлeтѣ ебада злa. (H and G)

In the original translation, there has been a change of tenses, but this does not make much difference in the meaning. The Greek has an aorist--not the gnomic type for general statements but the augmented past type that expresses an observation of what has happened in the past; the reader is to infer that the same kind of thing can occur in the future. The first Slavic redaction, seen in Sr, replaces the aorist with a future tense, which makes the relevance of the proverb clear: as a bit of advice, it is more appropriately focused on the future (what will happen) than on the past (what has happened). The other Slavic redaction uses the present to indicate a general truth: sometimes (**нѣкогда**) this happens. It is not clear why the word **б'ѣ** was omitted, except perhaps because of its ambiguity: **Грaды б'ѣ** can be “entire cities” or “all cities”; the latter would obviously be a

misunderstanding, which is ruled out by the elimination of $\kappa' \tau \epsilon$. The particle η functions as an emphatic marker ‘even’.

In several cases, the Slavic translation conveys a Greek periphrastic expression with a single Slavic word, apparently in order to clarify the meaning. For example, Greek proverb 706 establish that wisdom consists of learning what you ignore:

Σοφία γὰρ ἐστὶ καὶ μαθεῖν ὃ μὴ νοεῖς. (706)
Wisdom includes what you don’t think you learn. (481 Edmonds 1961)
Pues la sabiduría es también aprender lo que no sabes.
Ποῦδρωστὴν ἔστι μαθύνειν τε ραζοῦμοῦ. (Sr 259)
мѹдрѹстѹю ѣсть маѹчѹнѹи τε ράζѹмѹ. (H and G)

The Slavic translator may have interpreted ὃ μὴ νοεῖς as some noun like το νοημα ‘mind’; alternatively, he may have overlooked the negative μη. In either case, the meaning of the phrase would approximate the actual reading, ραζοῦμοῦ. There is also a more direct path to the attested reading: the translator may have understood the individual Greek words but not the overall sense. “It is wisdom to learn what you don’t know” may have seemed too obvious to be meaningful; what else could you learn besides what you do not know? If the translator did not understand that the original Greek verse was talking about limitations, given a seeming tautology, he may have decided to make it meaningful by substituting the word ‘reason’ (not in a rationalistic sense, of course, but in the meaning ‘good judgment’).

The Greek verse below offers a thought about the relationship among foreigners on the basis of their different characters; it may be seen as a sort of diplomatic assessment or it can be also interpreted in terms of Christians as opposed to non-Christians:

Ξενία¹¹ <δε> χαλεπή <-> κατὰ πολλοὺς {τοὺς} τροποὺς. (548)
Living abroad is hard in many ways. (395 Edmonds 1961)
La relación entre huéspedes es difícil por la diferencia de caracteres.
Странѹюу же бѹдно ѣсть быти вѹакомоῦ. (Sr 215)

It would appear that the translator made two connected reanalyses. First, he reinterpreted ξενία ‘hospitality’ as the similar ξενῶ ‘foreign places’; this led to the notion that “foreign places (nom.) are a hardship...”, which in turn evoked the idea of ‘being a stranger’ (Странѹюу быти). Alternatively, he may have reinterpreted ξενία as ξενῶ (dat. sg.) ‘to the stranger’; this would require fewer changes in the Slavic: ‘for the stranger it is difficult...’ Second, the translator rendered κατὰ πολλοὺς {τοὺς} τρόπους with вѹакомоῦ. A subject was needed for ‘it is difficult’, so the translator created

¹¹ In J.M. Edmonds (1961) *legitur* ξενιτία.

a generic masculine singular dative, agreeing with **στρανήνοу**. The only real conjecture here is the misreading or omission of iota in a hypothetical dative **ξενίαι**, which is not uncommon.

The foreigner is considered probably as a stranger in the sense of wanderer to be protected and to be honoured most likely with almsgiving:

Ξένον ἀδικησῆς μηδεποτε καιρον λαβων. (550)
 You'll wrong a stranger if you miss your chances. (397 Edmonds 1961)
 Nunca ofendas a un huésped, si tienes la ocasión de hacerlo.
 Страннаго не ѡбиди(и) ннкогдаже, аще и догтоннѣ юсть. (Sr 218)
 страна' не ѡбиди ннкогдажѣ аще тѣ ѡ догно є. (H)
 СТРА́ННАГО НЕ ѠБИДИ ННКОГДА́ЖЕ. АЩЕ ТИ Ѣ ДОГТО́ННО Є. || (G)

In the original, **καιρὸς** was taken as 'fitting time': 'do not offend a stranger, (even) seizing a fitting time (for it).' The idea of fitness makes **догтоннѣ** an appropriate translation. However, to the Christian translator, the idea of offending a stranger at ANY time is problematic; hence his introduction of **аще и** (concessive 'even though').

In the next Greek verse, virtue and character are linked to describe the human being power, which is metaphorically depicted as an arm:

Ὀπλον μέγιστον ἐστὶν ἡ ἀρετὴ βροτοῖς. (582)
 Virtue is the best armor for people. (My translation)
 El arma más importante para los mortales es la virtud.
 Чѣстѣ вѣкъ юсть чловѣкомъ. (Sr 238)
 ТОН ВѢ ЧСТѢ ЧЛКѢ Ѣ КТО ѢМАТѢ ѢРАѢ ДОБРѢ. (H)
 ТОН ВѢКѢ ЧСТѢТѢ ЧЛКѢ ѢЖЕ КТО ѢМАТѢ ѢРАѢ ДОБРѢ. (G)

The proverb **τόν βῆκζ χεστήτζα члкѢ ѢЖЕ КТО ѢМАТѢ ѢРАѢ ДОБРѢ** found in the Russian manuscripts is a clear Christianization: 'the next life honors people who have good morals'. Cf. **ѣ вѣкѢ** 'this (earthly) life'; the proximal demonstrative **ѣ** contrasts with the neutral /distal **тон** (cf. Russian **тот** **жизет** 'the afterlife'). This reading is clearly a reanalysis of the first redaction, which can be discerned in a somewhat corrupted form in Sr: **Чѣстѣ вѣкъ юсть чловѣкомъ**, which is syntactically fairly close to the attested Greek. The verb **Чѣстѣ** in Sr 238 is apparently a corruption of the noun **Чѣстѣ** (a dittography or a misreading of a superscript **т**). In any event, some noun is needed here not only to translate the Greek but, more importantly, to make grammatical sense in the X is Y construction.

The noun **вѣкъ** is, at first glance, a surprising translation of **ὄπλον**. The Greek implies weaponry. Slavic **вѣкъ** has temporal meanings ('age', 'millenium'); it has also been ascribed the secondary meaning 'mutilation' in juridical texts *Pravda Russkaja*. This makes no sense for Sr. However, the idea of *uveč'e* 'mutilation' is tied to an archaic meaning of **вѣкъ** as 'strength', which is still attested in Slovenian dialects (thus Vasmer; cf. Lithuanian *vekas* 'strength; life'; *uveč'e* = taking away from strength, not life). The translation 'honor/virtue is strength for people' is a good

rendition of the Greek, since weapons are associated with strength. The occurrences of **κῆκῶ** in the supposed meaning of ‘mutilation’ in early Russian texts can actually make better sense with this meaning: “and to the (victim) in compensation for his strength, 10 grivnas” (*Prav. Russ.*); “if (the victim) will be without strength)” (*Smol. 1229*). In fact, the reading “*uveč’e*” doesn’t make any sense for the latter text (or, at least, suggests the opposite meaning, “if there is no maiming”)¹².

Greek proverb 594 encourages the complainers to be stoic and suffer well in silence; in the Christian universe stoicism can often be reanalyzed as ascetism:

Οὐδέν πέπονθας δεινόν, ἄν μὴ προσποιῇ. (594)

Οὐδέν πέπονθας δεινόν ἄν μὴ προσποιῇ. (689 *Orion Antholog.* VII. 8 *apud*

Vatroslav Jagić 1892a: 14 *et Stob.* 4, 44, 57 *Men. I Epitr. fr.* 9 *apud*

Siegfried Jäkel 1964:67)

Not having suffered something terrible, don’t pretend you have. (My translation)

No te ha pasado nada terrible, aunque lo finjas. (Mariño and García 1999: 398)

НѲКОЕИЕЖЕ КЕИ ПОСТРАДАА БѢДЫ НѲ ЮЖЕ САМЪ СЕБѢ УБРАЖЕТЕ. (Sr 244)

ННКОЕА БѢДЫ ПОСТРАЖЕШН НО ЮЖЕ СЕБѢ ОБРАЩЕШН. (H)

ННКОЕАЖЕ БѢДЫ ПОСТРАЖЕШН НО ЮЖЕ САМЪ СЕБѢ ОБРАЩЕШН. (G)

If we look at the overall sense here, we can propose that this translates the sense of the Greek (with ‘you haven’t suffered any woe even though you imagine/pretend (so)’ implying ‘there is no actual woe’), or we can assume it introduces a new sense (‘you won’t suffer any woe except what you find for/bring onto yourself’).

In the following proverb anger is limited by love (most likely brotherly love):

Οργή φιλονυτων ὀλίγον ἰσχυεὶ χρόνον. (600)

Lovers’ anger rages for a short time. (My translation)

La ira de los que aman tiene fuerza durante poco tiempo.

ГНѢБЪ МЕЖДЮ ЛЮБЕЩИМН СЕ БЪ МАЛѢ ВРѢМЕНИ БЫВАЕТЪ. (Sr 289)

ГНѢБЪ МЕЖЪ ЛЮБЕЩИМН БЪ МАЛЕ ВРѢМЕНИ БЫБѢ. (H)

ГНѢБЪ МЕЖО ЛЮБЕЩИМНѢ БЪ МАЛЕ ВРѢМЕНИ БЫБѢТЪ¹³. (G)

In the Greek, **φιλονυτων** is an active participle, “those who love (others)”. This corresponds to the first Russian manuscript, H, although **межъ** introduces the idea of reciprocity. The reciprocal meaning is made explicit by the reflexive in Sr and the second Russian manuscript, G: “those who love one another.” This is by association with Christian *dicta* about loving one another.

¹² As doctor Daniel Collins considers (2009).

¹³ In *G post* **нже ѡце ѡ бѣлмѣ любѣтѣ то б’ малы сѡ прогнѣбѣтѣ** *legitur* **ГНѢБЪ МЕЖО ЛЮБЕЩИМНѢ БЪ МАЛЕ ВРѢМЕНИ БЫБѢТЪ**. (Semenov 1892: 29)

Greek proverb 646 deals with fortune (occasion) as a giver of virility; Christian monks are most likely to transform this meaning according to an ideology where rather than being viril what matters is being good (instead of evil):

Πολλους ὁ καιρὸς ἀνδρας οὐκ ὄντας ποιεῖ. (646)

Many are made men by emergencies. (446 Edmonds 1961)

La ocasión hace hombres a muchos que no lo eran.

Многы хоудолаже вре́ме етворить мъже. (Sr 317)

МНОГН ХУДОЛАЖДА ВРЕ́МНА ЕОТВОРѢ МЪЖА. (H and G)

We can propose a starting point for the Slavic manuscript tradition like **МНОГЫ^{ЖАА} ХУДОГЫ ВРЕ́МНА ЕОТВОРѢ МЪЖА** ‘Time will often make a man experienced/skilled’. This approximates the Greek ‘Time makes (into) men many, who were not (yet men)’. **МНОГЫ^{ЖАА}** should probably be written together; my hypothesis is that the original reading was **МНОГЫ...МЪЖЕ**. ‘many men’, as in the Greek; some subsequent scribe misunderstood the **МНОГЫ** because it was separated from **МЪЖЕ** and supplied the logical ...^{ЖАА} as an afterthought (superscripting it). This mistake was compounded (perhaps by Jagić) when the superscript was put after the wrong word. A later scribe, not understanding ^{ЖАА} (at least, when separated from **МНОГН**), “corrected” it as **ЖЕ**. **ХУДОГЫ** (**ХУДОГАЖДА**) is an old vocabulary item, which became obsolete; thus it is not surprising that it was misinterpreted, with **г** > **л** (a one-letter scribal error of letters that have similar shapes). Hence **ХОУДОЛАЖЕ**, which is a false interpretation, plus the change of **МЪЖА** to **МЪЖЕ** in agreement.

Fortune and wrongdoers are also the subject in the following Greek proverb; Slavic translators reanalyze the concept or destiny in several ways:

Πολλους κακῶς πράσσοντας ὀρθωσεν τύχη. (652)

El azar les ha enderezado la situación a muchos a los que les iba mal.

Many who fail are setup right by luck (624 Edmonds 1961)

Многы злѣ твореще оправаляеть еанѣ. (Sr 320)

МНОГ' ЗЛОТВОРЦА ОПРАВАДѢ ЕАНѢ. (H)

МНОГО ЗЛОТВОРЦА ОПР•АВАДѢТЪ ЕАНѢ. (G)

After close reading, we can propose a Greek version like ‘fate has righted/straightened out many doing wrong’, but a Slavonic translation like ‘rank (sc. holders of high rank) judges/corrects many acting wrongly’. The strangest feature affecting this translation is the reinterpretation of Greek **τύχη** as Slavic **ЕАНѢ**. I believe that **ЕАНѢ** here may have been used in the sense of the Slavic **ѣДНТИ**, ‘to judge’ (Ruben I. Avanesov 1990: *s.u.*), in a replacement of the pagan element of decisive Fortune with the Christian fear of Last Judgement. The problematic task of giving appropriate sense to the translated verses may be also reflected in weird phonetics. While **ОПРАВАЛЯТИ** is the most direct translation of **ορθοω**, ‘set up right’, the problem is the spelling with **–ла–** rather than **–ля–**. It would be a single, simple mistake to misread **ОПРАВАЛЯЕТ** as **ОПРАВАДЯЕТ** (since the bottom stroke

is the main feature that distinguishes Δ and Λ). Assuming that the earlier reading had Λ requires us to assume two mistakes: ΟΠΡΑΒΛΑΕΤ > ΟΠΡΑΒΛΑΕΤ > ΟΠΡΑΒΔΑΕΤ.

Eschatology is a quite frequent thought which characterizes Christian morals reflected in *Menandri Sententiae*. Ascetism, as shown in the following proverb, seems to be also a very common moralistic stream in Slavic attributed to Menander anthology:

Ραρον παραινεῖν ἢ παθοντα καρτερεῖν. (693)

It's easier to give advice than to be strong when one suffers. (My translation)

Es más fácil dar consejos que ser fuerte cuando se sufre.

ЛѢГЧѢЕ ЕСТЬ ОУТѢШАТИ НЕЖЕ ЛН СЛМОМОУ СТРАЖДЮЩЕ ТРѢПѢТИ. (Sr 251)

ЛЕГЧАЙШИ ЕСТЬ ОУТѢШАТИ НЕГЛН СЛМОМѢ СТРАЖДУЩѢ ТРѢПѢТИ. (H and G)

The lexeme ΛΕΓΧΑΪΗΗ is another form of the comparative (originally feminine, but probably a frozen adverb by the time of the Russian texts). The Slavic verses presuppose a reading like the following: “It is easier to comfort (others who suffer) than to endure suffering oneself”. Greek has “give advice to...”, i.e., help them through philosophy; the Slavonic reading may tie in with Christian ideas of helping others in more tangible ways.

Charity and piety, the caring for the brethren is also another common topic in Christian morals preserved in Slavic Menandrian *milieu*:

Συμβουλος ἀγαθῶν, μὴ κακῶν εἶναι θελε. ¹⁴ (724)

Share counsel with the good, not with the bad. (631 Edmonds 1961)

Desea dar buenos consejos, no malos.

СВѢТНИКЪ БОУДИ ДОБРОУ А НЕ ЗЛОУ. (Sr 263)

СВѢТНИ БЖДИ БЛГѢ А НЕ ЗЛѢ. (H)

СВѢТНИ БЖДИ БЛГѢ А НЕ ЗЛѢ. (G)

СВѢТНИКЪ БОУДИ ДОБРОУ А НЕ ЗЛОУ :~ (Spc 242)

СВѢТНИКЪ БОУДИ ДОБРОУ, А НЕ ЗЛОУ :~ (Spc Sem 245)

The Greek seems ambiguous: “Be an advisor of good people/things.” In general, the Greek Menander texts make more use of the plural for generics than do the Slavic. The Slavic singular could be read ‘Be an advisor for good and not for evil’ (adnominal dative, typical for the object of deverbal nouns) or perhaps ‘... to a good person, not an evil one’. The first seems more likely, as it is more general: ‘give good advice, not bad (to everyone)’. This is in accordance with Christian ethics, though the Greek does not particularly violate them.

Wisdom (counsel) and fate (chance) commonly affect mortal deeds in the next Greek proverb, 732. Slavic translations show different types of changes or reworking at various levels:

¹⁴v.l.: συμβουλος ἵσθι τῶν ἀγαθῶν μὴ τῶν κακῶν *Gapud* Siegfried Jäkel (1964: 75) *et apud* Vatroslav Jagić (1892a: 15), where the Slavic version may rather come from this text.

Τύχη τα θνητῶν πράγματ' οὐκ εὐβολία. (732)
 Human deeds are chance, not planning. (My translation)
 Los asuntos de los mortales dependen del azar, no de la prudencia.
 ДОУЧАН ЁСТЬ ЧЛОВѢЧЕМЪ ДѢЛАННЕМЪ ТРѢБА, А НЕ СБѢТН. (Sr 278)
 ЛѢЧШЕ ЁСТЬ ЧЛѢКѢ ПРІОБРѢТАЕ ДРО҃ГН. (H and G)
 ДОУЧЪ ІЕ ЧЛѢКЪСМЫМЪ ДѢЛАННѢ ТРѢБА А НЕ СЗВѢТЪ :~ (Spc 253)
 ДОУЧЪ ІЕ ЧЛѢК(Ч)ЪСМЫМЪ ДѢЛАННѢ ТРѢБА, А НЕ СЗВѢТЪ : (Spc Sem 256)
 ДОУЧЪ ІЕ ЧЛѢКЪСМЫМЪ ДѢЛАННѢ ТРѢБА, А НЕ СЗВѢТЪ : (S)

The Greek text conveys a meaning like ‘The works of men are chance, not counsel’. This cannot have a direct reading; therefore, it triggers a search for metonymical readings: ‘dependent on’ or ‘due to’. In Sr, Spc, Spc Sem and S, we find a reading like: ‘For human actions, chance is necessary (sc. inevitable), not counsel(s) (i.e., planning)’; in other words, you can’t eliminate the factor of chance. Note that OCS has *трѣба* (dative) in the meaning ‘it is necessary’; cf. *ModBg* *трѣба* “be necessary” (Sreznevskij 1989: s.u.). The addition of *трѣба* is a clarification of the rather elliptical Greek. This requires a dative (“for whom, what”). In the Russian manuscripts H and G, the text is corrupted: *лѣчше ѿсть члѣкѢ пріобрѣтае дро҃гн*. This is a conflation of two adjacent verses, based on the common word *члѣкѢ*.

False friendships and materialistic fortunes are observed in the next Greek proverb, pressumably from a critical point of view:

Τα χρήματ' ἀνθρωποισιν εὕρισκει φίλους. (733)
 Money (possessions) finds friends for men. (My translation)
 A los hombres el dinero les encuentra amigos.
 ИМѢННЕ ЧЛОВ(Ѣ)КОМЪ ОБРѢТАЕТЪ ДРО҃ГН. (Sr 279)
 (ЛѢЧШЕ ЁСТЬ ЧЛѢКѢ)¹⁵ ПРІОБРѢТАЕ ДРО҃ГН. (H and G)
 ИМѢННЕ ЧЛѢКОМЪ ОБРѢТАЕТЪ ДРО҃ГЫ :~ (Spc 254)
 ИМѢННѢ ЧЛѢКОМЪ ОБРѢТАЕТЪ ДРО҃ГЫ : (Spc Sem 257)
 ИМѢННѢ ЧЛѢКОМЪ ОБѢТА ꙗ ДРО҃ГЫ : (S)
 ИМѢННѢ ЧЛѢКОМЪ ОБЕТАѢ ДРО҃ГЫ : (P)

The major manuscripts all have readings quite similar to the Greek. However, the minor manuscripts show a reinterpretation that must have started with the accidental omission of *ρ* in *обрѣтаеть* somewhere in the textual change. New scribes were faced with the puzzle of what the unknown verb *ѡбетаѣ* meant. It seems to contain the root meaning ‘promise’, and in fact “Property promises people friends” is a coherent reading, actually not too far from the original meaning. However, because the verb *ѡбѣтати* was unknown, one scribe took it for a form of the noun

¹⁵ Conjoined sentence which does not belong here, but elsewhere in corpus (see previous Sr 278, H and G)

Hiperactivity is condemned in Greek proverb 737, most likely due to an idealistic view of the *ataraxía* as the perfect state for the human being (i.g. the monk), or even as a more realistic claim of balance and moderation, of ascesis:

Here the Greek ‘things to do’ is reinterpreted first as ‘duties’, which in turn is extended metonymically to ‘high ranks’ (which have many duties. We can give the following translations for the Slavic recensions: ‘Many duties are always harmful’ (Sr, Spc, Spc Sem) and ‘High ranks/duties are always harmful’ (H and G). Both Slavic versions seem to warn against high offices, ranks, dignities. This may be a Christianization, more specifically monastic moralizing, with the implication don’t seek high office; be humble.

Christian morals of love among brothers and pardon towards the offender is the subject in the following texts:

The Slavic redactions reflect two stages of editing. In the initial stage, seen in the major manuscripts, the first phrase is Christianized based on the Sermon on the Mount (Matthew 5:46 or Luke 6:32). In the second stage, the Christianized first phrase is retained, but second phrase is changed, perhaps by the substitution of another, familiar phrase.

Λυπεῖ με δοῦλος δεσπότου μείζον φρονῶν. (449)
 Servant that out-vaunts master gives me pain. (321 Edmonds 1961)
 Me disgusta un siervo que es más orgulloso que su amo.

Не жалѡуи еи ѡгда рабѣ болѣ г(о)сп(о)д(и)на еъ б(о)го)мѣ тѣч'но въздаѣтъ. (Sr 209)
 Днѣеѣко вѣда рабѣ бѡлше господина смѣлѣнтѣ. (G).

This group of translated sentences looks like a substitution rather than a translation. It is clearly Christianizing and seems to present the opposite meaning from the Greek (slave as more worthy than master). But it doesn't make grammatical sense, as we would expect **въздаѣтъ** to have an accusative direct object: "Don't complain when the servant gives X with God more than the master." New questions arise about **тѣч'но**. It can be a misreading of our noun X. Or it can mean "equally, in the same way". Our proposal of transformation stages goes through the following scribal assumptions for the version in Sr, which is the really more alleged from Greek source: **Не жалѡуи еи ѡгда рабѣ болѣ г(о)сп(о)д(и)на ^{т(ѣ)} б(о)го)мѣ тѣч'но въздаѣтъ**. > **Не жалѡуи еи ѡгда рабѣ ^{т(ѣ)} въздаѣтъ б(о)го)мѣ тѣч'но болѣ г(о)сп(о)д(и)на** = Don't complain when the slave is X-ly rewarded by God more than the master.

In a logocentric moral proverbs which deal with word and its importance are highly expected:

ΡΙψας λόγον τις οὐκ ἀναίρειται πάλιν. (692)
 A word once dropped can't be picked up again. (710 Edmonds 1961)
 Cuando se ha lanzado una palabra, no se recoge de nuevo.
Всакъ слово нзвѣщаѣтъ ѡтвѣтъ приѣтъ. (Sr 248)
Всѡкъ ѡже слово нзвѣщаѣтъ ѡтвѣтъ пакъ приѣтъ. (H and G)

There are famous passages in the Sermon on the Mount (e.g., Matthew 7:8, Luke 11:10) which have a similar grammatical structure: **κτῆκ βο προτῆν πρημαлет η ηψῆη οβριε ταετ, η τολκῶψεμλ οτβερзетсѧ**. The idea is that, if you ask in prayer, you will receive a response from God. The Greek says something quite different; it has to do with the theme of discretion, not saying things out of place: "someone throwing away a word will not be able to revoke (it)". There are, in fact, proverbs that say the same thing in Slavic languages, some of them evidently old, since they are shared. However, the translator is turning the Greek counsel about holding one's tongue into a lesson about prayer; hence he gets rid of the negative **οὐκ** and the negatively evaluative **ρίψας** (**нзвѣщаѣтъ** is neutral) and stresses the idea of receiving an answer in neutral language. One can make the Slavonic interpretable as the Greek: "if you say something (sc. careless), you will get an answer (sc. bad consequences)". However, this requires a fair amount of reading into the context, so it is probably better to assume that the translator is innovating, whether accidentally or (as I believe) deliberately, for ideological reasons.

In friendship, trust and faith are to overpower acts of treachery motivated by anger, as the next proverbs claim:

Οργῆς χαριν τα κρυπτα μὴ ἐκφανῆς φίλου. (567)
 Betray no confidence because you're sore. (418 Edmonds 1961)

No reveles, movido por la cólera, los secretos de un amigo.

ГНѢБЪ БЪЗДРЬЖИ ТАИНЫ ДРОУГА СВОЕГО НЕ ЯВЛАН. (Sr 225)

ГНѢБЪ ДЕРЖА ТАИНЫ ДРѢГА СВОЕГЪ НЕ ЯВЛАН. (H)

ГНѢБЪ ДЕРЖА ТАИНЫ ДРѢГА СВОЕГО НЕ ЯВЛАН. (G)

Here the Christian translator has to put in a word for self-control; no one should manifest anger, so the Greek ‘for the sake of anger’ is too pagan to translate literally. I would think that the first reading was *ДЕРЖА*, which is already a Christianization; then Sr further Christianizes by making it a command to ‘refrain from’ anger (hence the change from the participle to the perfective imperative of a related verb, but one with a special Christian, even monastic, meaning of ‘abstain’ from a vice).

Wisdom as the reverse side of ignorance and ignorance as the forgiveness of sin can be examined in the following verses:

Ο μηδεν ειδως ουδεν εξαμαρτανει. (579)

He who knows nothing cannot make mistakes. (430 Edmonds 1961)

Quien nada sabe en nada yerra.

Иже не вѣсть ниичесоже то не съгрѣшаєтъ. (Sr 234)

И^и ни^ичо^и вѣ^и то^и не съгрѣшаѣ. (H)

Иже ниичесоже вѣсть то^и не съгрѣшаєтъ. (G)

Even though the translation seems very precise, the meaning is changed because of the moral and religious senses that *ἀμαρτάνω* acquired in Christianity. Whereas the Greek is evidently ironic, the Slavic, reflecting Christian thought, may not be; there may be a sense that it is better to be ignorant to avoid sin. Sometimes you see intentional Christianization (*τυχη* > *корѣ*); this seems to be an example of submerged or *nolens-volens* Christianization, due to the ideological baggage that the Greek word acquired in koine and patristic texts. So we are faced here with a literal translation in form, but not in content.

Sinless death of youth seems to be glorified in Slavic translations of Greek 583:

Ον οί θεοί φιλοῦσιν, ἀποθνήσκει νέος. (583)

The one loved by the gods dies young. (My translation)

Aquel al que aman los dioses muere joven.

Игоже б(о)гъ любитъ, то за юна ѡтбѣдетъ ѡт(ѣ) снѣ жнзнь. (Sr 239)

Ѧго^и бѣ^и любѣ^и то за юна Ѧ ѡбѣдѣ^и ѡ сѣа жнзнь. (H)

Ѧго бѣ^и любитъ то за юна Ѧ ѡбѣдетъ ѡ сѣа жнзнь. (G)

Leaving aside the clear Christianization of the Greek plural οἱ θεοὶ in Slavic single God *Ѧгъ*, a more subtle question arises: is *за юна* like ‘when young’? That would translate Greek *νεος* well. Note that *за* can denote ‘during’, so the idea seems to be ‘during youth’; however, the grammar of having an adjective here instead of a noun needs further thought. It is possible that we are faced here with a different perception of the idea of youth: to Greek pre-Christian mind is still a positive value, while as for

Slavic translators it is considered rather a chronological element. God calls for the youngest, so that they won't have a chance to sin.

Word as an instrument to enjoy personal freedom is the subject in the next Greek proverb; however, for Slavic translators the idea of a free word needs an ideological reworking:

Οὐκ ἔστιν οὐδέν σεμνὸν ὡς παρρησία. (623)

There is nothing more respectable than frank (open) speech. (My translation)

Nada es tan respetable como la libertad de palabra.

Нѣтъ ни чѣгоже нѣто ѿ(бѣ)то въ вѣрѣ развѣ слово. (Sg 290)

нѣтъ нѣто || ни чѣгоже ѿто вѣ бѣре развѣ слово. (H and G)

Here the translator is Christianizing freely, first by selecting *ο(β)ε*το as the equivalent of *σεμνόν* (which can have the meaning 'holy', but is usually 'honorable' or similar); second, by reinterpreting *παρρησία* as *слово* 'Word (of God)' (even though the concept of *δρᾶζηνόεσθαι* is perfectly well attested in a Christian context); third, by adding the clarifying *въ вѣрѣ*.

Law is transformed by Slavs in words in a text which deals with corrupted rhetors and their misleading performances:

Ῥητωρ πονηρὸς τοὺς νόμους λυμαίνεται. (694)

Bad barristers do despite the law. (708 Edmonds 1961)

Un orador malvado ultraja a las leyes.

Скѣтъ лоукавъ словоєа расказаетъ. (Sg 256)

рѣторъ лѣка^в словоєа разказѣ. (H)

рѣторъ лѣка^в словоєа расказѣтъ. (G)

The Russian texts reflect an earlier version, since they have *рѣторъ* to match Greek *ῥητωρ*. If the original Slavonic had *скѣтъ*, there is no way *рѣторъ* could have been substituted unless the editor had the Greek text in front of him. If he wanted to turn Slavonic *скѣтъ* into an agent noun, he could have made *скѣтъникъ* or something like that. The Serbian could be a mistake for *скѣтъникъ*, or it could be a metonymical substitution (the counsel for the counsellor, i.e., action instead of agent). The metonymy would serve to depersonalize and hence to generalize the text. By contrast, *рѣторъ* was probably an exotic institution, so that the proverb would have little social value if it included that word. The change of *νόμους* to *словоєа* takes the meaning out of the legal/civic sphere (the proper arena for the ancient Greek rhetor, but irrelevant for Slavic monks); in addition, the substitution seems to Christianize: *νόμοι* = Scriptures, a meaning that comes into Greek via Christianity, influenced by the Hebrew idea of the Law. The word *словоєа* can definitely indicate the (words of) Scripture in Slavonic. Thus, we are faced with one of the clearest Christening reworkings in the corpus. It would indeed seem that the Greek has the sense of breaking the law and the Slavonic has the sense of twisting the meaning of the Holy writings or desecrating them (moral issues). This fits in with the Slavonic translation's

general moral rather than civic orientation. What was a statement about the law in Greek is now a statement about religion in Slavonic.

Fortune seen as an element of transformation which affects human life can be reworked by Christian Slavic copyists in a statement about poverty as a life transformer:

Στρέφει δὲ παντὰ τὸν βίῳ μικρὰ τύχη. (708)
A little chance upsets all life contains. (712 Edmonds 1961)
Una pequeña veleidad de la fortuna transtorna todo lo que hay en la vida.
Избращаетъ всѣхъ жизньъ мало имѣннѣ. (Sr 261)
разбращаетъ всѣхъ жизньъ маломѣннѣство. (H and G)

In the first redaction (Sr), we have a reading like “(Even) a small property corrupts the life of all”. This looks like advocating Christian poverty, with τύχη read in a material sense rather than as ‘fate, chance’; as we have already seen, the Christian translators were uncomfortable with the pagan idea of τύχη as ‘fate’. In the second redaction (H and G), we find a text like “Having little property corrupts the life of all”. This looks very worldly; it could be paraphrased as “poverty ruins everything”. If this reading is correct, the mistake is based on the ambiguity of *мало имѣннѣ* in version 1: “a little” (= not big) was understood as an implicature for “not big enough”. This seems to be the sense of some other compounds with *мал-*, e.g., *малословнѣ*, *маломощъ*, etc (Cejtlin 1999: s.u.)

Wisdom and reason are qualities which characterize the wise man in Greek proverb 713:

Σοφοῦ παρ’ ἀνδρὸς πρῶτος εὑρεθὴ λόγος. (713)
Reasoning was first found in a wise’s man house. (487 Edmonds 1961)
En un hombre sabio lo primero que se descubre es la razón.
Οὐ μοῦδρα μοῦζα πρῶτε εἰ πρῶκοι χητροετῆ. (Sr 268)
δ мѣра мѣжа прѣѣ δερѣтѣѣа χητρο. (H)
оу мѣдра мѣжа прѣжде ѡбрѣтаѣтѣа χητρο. || (G)
Οὐ μοῦδρα μοῦζα πρῶκοι πρῆλγα χητροετῆ εἰβῆτνικῶ :: (Spc 247)
Οὐ μοῦδρα μοῦζα πρῶκοι πρῆλγα χητροετῆ εἰ(α)βῆτннкῶ :: (Spc Sem 250)
Οὐ μοῦδρα μοῦζα πρῶκοι πρῆλγα χητροετῆ εἰβῆτннкῶ :: (S)
δ мѣра мѣжа прѣкоє прѣлаа χηтро εἰβѣтнн :: (P)

The first Slavic version, reflected in Sr, H and G, has no negative implications. The differences are only in word order and in the use of *πρῶκοι* vs. *πρѣжде* (essentially synonyms): ‘In a wise man is found first skill’. The version in minor manuscript P is clearly derived from a text with *πρῶκοι*. It would seem that the possible negative associations of *χητροετῆ* (associated in Christian texts with the devil and with deception) have prompted some editor to make the idea of deception explicit (*πρῆλγα* for the semantically empty *δερѣтѣѣа*). The aorist tense of *πρῆλγα* may have been motivated by the word *πρῶκοι*, which suggest temporal ordering. The remaining problem in the reanalysis would be who is deceiving and who is being deceived. Ordinarily, we would expect a direct object with this verb,

but none is apparent; probably the “wise man” is the understood object, with the old prepositional construction carried over from the older text. Then $\epsilon(\alpha)\beta\epsilon\tau\eta\eta\kappa\alpha$ is added to make an agent explicit: “The cleverness of counsellors has deceived first (even) a wise man”? Alternatively, with no grammatical mistakes, “The counsellor has deceived the cleverness of a wise man first”. One can also interpret $\epsilon(\alpha)\beta\epsilon\tau\eta\eta\kappa\alpha$ as an animate accusative plural: “With a wise man, cleverness first deceived counsellors”. Another possible interpretation is that this refers to sophistry being able to deceive even the wise—an interpretation which is consonant with other proverbs in the text.

Changes in word order

Greek 20 encourages the reader not to dig too deeply into arcana at the expense of what can be proven:

Αφεῖς τὰ φανερά μὴ δίωκε τὰ φανή. (20)
 Don't leave what is seen to pursue what is not. (18 Edmonds 1961)
 No persigas lo oscuro abandonando lo que es evidente.
 ОСТАВЬ ОУВАНЕНОЕ НЕ БЪЗЫСКАЙ ТАЙНАГО. (Sr 18)
 ОСТАВНЕЪ ОУВАНЕНАА НЕ БЪЗЫСКЪИ ТАЙНЫХЪ. (G).
 ОСТАВНЕЪ ОУВАНЕНИА НЕ БЪЗЫСКАЙ ТАЙНАГО ∷ (Spc 12)
 ОСТАВНЕЪ ОУВАНЕНИА НЕ БЪЗЫСКАЙ ТАЙНАГО ∷ (Spc Sem12)
 ОСТАВНЕЪ ОУВАНЕНИЕ НЕ БЪЗЫСКАЙ ТАЙНАГО ∷ (S)
 ОСТАВНЕЪ ОУВАНЕННЕ НЕ БЪЗЫСКАЙ ТАЙНАГО ∷ (P)

The Greek verse places first the phrase about the necessity of not following the dark or mysterious, then the phrase about not forgetting about the evident; the Slavic translator used the reverse order. While the translator may have wanted to emphasize different things than the Greek, it seems likely that he was just following the typical theme-rheme word order of Slavic, which places the more important information at the end of the period¹⁶.

V. The key-words approach

For the study of the major concepts represented in the Slavic Menander sentences, we have chosen the “key-word” approach, a method pioneered by Anna Wierzbicka (1997 and elsewhere). This scholar analyzes the worldviews of different societies with a combination of cultural analysis and linguistic semantics. She argues that specific highly frequent, heavily connotative terms (“key-words”) can serve as guides to a given culture, especially if one considers that different customs, social institutions, and attitudes can be expressed by individual lexemes in one language but not in others (e.g., Australian English *mate*, or the distinct terms in Russian that

¹⁶Karel Horálek (1992: 285)

are lumped together indiscriminately in English *friend*). As Wierzbicka puts it (1997: 1-2),

There is a very close link between the life of a society and the lexicon of the language spoken by it... Most important, what applies to material culture and to social rituals and institutions applies also to people's values, ideals, and attitudes to their ways of thinking about the world and our life in it....

Thus, according to Wierzbicka (1997: 3), one can analyze at key-terms to reveal deeper patterns of thought.

The starting point... lies in the old insight that the meanings of words from different languages don't match (even if they are artificially matched, *faute de mieux*, by the dictionaries), that they reflect and pass on ways of living and ways of thinking characteristic of a given society (or speech community) and that they provide priceless clues to the understanding of a culture.

In the context of the initial translation from Greek into Slavic, we can assume translators who knew more or less intimately at least two different languages, Church Slavonic and Koine and/or Byzantine Greek. Thus we can also assume that, in adapting the texts, the translators made links between the culture of the source language and that of the target language, so that it is justifiable to make comparisons between Greek key-words and the Slavic concepts that were chosen to reflect them (not necessarily to translate them in all cases). Accordingly, the Byzantine Greek and Old Slavic words to be examined in our corpus are chosen on the basis of Wierzbicka's postulates of cultural elaboration, frequency, and key-words. For example, an analysis of a word like Greek τυχη 'fortune', and its Old Slavic reflections in the Wisdom of Menander, such as *цѣлованіи* 'case', *богатѣство* 'fortune, wealth', *имѣніе* 'possession' *бѣда* 'misery, poverty', *коба* 'augury (ill luck)', first has to take into account different forms of cultural elaboration; the different languages have distinct culturally important features for the given lexical sphere: the pagan Greek cultural elaboration of fortune as a force of destiny, misfortune or accident had to be converted somehow into the Slavic Orthodox monastic worldview, in which fortune was perceived as God's Providence, whether it brought wealth or poverty. Second, the analysis has to take into account that the frequency of use of Greek τυχη in its primary sense of 'destiny' differs from that of terms such as *цѣлованіи* in the Old Slavic Menander translation. If the Greek word is very common, and the Church Slavonic lexemes rarely used, this difference suggests, as proposed by Anna Wierzbicka (1997: 12), a difference in cultural salience. Finally, the analysis has to define key-words that are particularly important and revealing in the given culture. Among the Byzantine Greek key-word are *βροτος*, "mortal, mortal man", which is

conveyed variously by Old Slavic члвкъ ‘human being, man’, сѣмрѣтенъ ‘mortal’, and even simply мѡужь ‘man’. Of these terms, сѣмрѣтенъ is the least common; it was evidently perceived as a term to avoid for ideological reasons. By contrast, words like члвкъ are proportionately better represented and presumably therefore were better reflections of the Old Slavic worldview.

We define our corpus of key-words in the proverbs with the help of authoritative dictionaries of Greek (Evangelinus A. Sophocles, Geoffrey W. Lampe, Henry Liddell and Robert Scott, Frederick W. Danker) and Old Slavic (Izmail I. Sreznevskij, Ralja M. Cejtin, Ruben I. Avanesov). In these dictionaries, we consult data on word frequency in order to establish whether a given lexeme was marginal or widespread. Then we determine whether frequent words were used primarily in one particular semantic domain, e.g., that of moral judgements in didactic literature. Finally, we discuss whether the word was at the center of a whole phraseological cluster, apart from the analyzed sentence where it appears in the Menander corpus; for that purpose, we utilize the synthesis of didactical wisdom literature by Varvara P. Adrianova Peretc (1972 and 1974) and studies about the historical trajectory of words in early Russian culture by Viktor V. Kolesov (2000, 2001 and 2004) and other scholars like George Fedotov (1966 I and II).

The biblical, patristic, and folk sayings cited in the discussion of the Menander texts are drawn, from the most part, from secondary literature. This is necessary because there are no general compendia of Slavonic proverbs from any source that are organized according to theme. Nor, to our knowledge, is there any ready source that would list Greek proverbs (e.g., from the *Patrologia Graeca* of Migne) according to their theme. There are a few collections with thematic indices, e.g., editions of the works of John Chrysostomus in Modern Russian; however, these do not include Slavonic originals. In general, such sources would provide too much information, given the specific goals of the present work.

There is a gap between the biblical and patristic wisdom literature, on the one hand, and the folk proverbs attested in 18th to 19th century sources (e.g., Simoni), on the other. Moreover, both kinds of sources present only oblique evidence for the actual worldview we try to analyze here, the mentality of medieval Slavic monks. While we can feel some confidence that the monks were familiar with biblical and patristic sources, the 18th- and 19th-century proverbs have to be used cautiously because we usually don’t know how deep their roots are or to what extent they reflect the mindset of earlier periods. However, given that these proverbs were traditional and given the relative stability of medieval Slavic culture in general, we can still employ them at least as typological evidence when we see the same values reflected in the Menander corpus.

Summary

The Slavic Menander first attracted the attention of Slavic philologists in the work of two scholars, the Croatian Vatroslav Jagić (1892a, 1892b) and the Russian Viktor Semenov (1892). Jagić based his studies mainly on the Church Slavonic manuscripts Sr (Serbian, XIII-XIV century) and Spc (Russian, XIV century), with the aim of enhancing comparative philological studies by adding to work on Menander previously done by Greek philologists. Semenov dealt not only with Spc but also with other Russian manuscripts of Menander, in particular H, G, S, and P as well as the verses interspersed in the Russian *Pčela*. These two pioneers of the study of the Slavic Menander were soon joined by the Russian scholar M. I. Speranskij (1893, 1898), who focused on comparing the Slavic Menander with other works of translated wisdom literature. Thereafter little attention was paid to the Slavic Menander until the work of Rudolf Führer (1982) and Moreno Morani (1996), two classicists who were mainly concerned with using the texts in order to reconstruct hypothetical Greek originals. Up to now, all the studies have focused on the relationship between the Slavic texts and their hypothetical Greek originals.

Menander was popular in the classical and Byzantine worlds for different reasons than in Orthodox Slavic culture. In Greek and Roman antiquity, his comedies were revered as a new epoch in the genre of comic theatre. However, in the multi-cultural context of the Byzantium Commonwealth, the comic aspects of Menander were forgotten; of his 105 or 108 comedies, mostly decontextualized fragments have been preserved, not as plays but as edifying proverbs (*sententiae*). Between 750 and 800 such verses have survived under the title (supplied by modern scholarship) Γνώμαι Μενάνδρου μονόστιχοι, transmitted in different redactions. Menander's sayings, together with other proverbial compilations of a philosophical or general moral character, entered the circle of manuals used by pupils in middle and high schools of rhetoric, perhaps in Greek and Roman, but more probably in Byzantine times. The Wisdom of Menander was very popular, so that he counts as one of the favourite Attic writers to be copied or translated in the post-classical era. In Christian compilations of proverbs like *Melissa*, the name of Menander is encountered in almost every distinct section.

The Slavic Menander *florilegia* were translated from Greek into Church Slavonic—of the Serbian recension, it is assumed, since the earliest textual witness is a Serbian manuscript (Sr), which is also considered the initial redaction. Subsequently, it appears that Menander and his Γνώμαι μονόστιχοι became popular in the Orthodox Slavic context, since the proverbs travelled to the East Slavic lands and were edited, amplified, and recopied in different redactions. The first complete reworking (Spc) of the initial redaction was done in order to intensify the Christian tone of the proverbs, which were primarily used in specifically monastic circles, for private reading and edification rather than for liturgical performance or

evangelism. Such ideological reworking was not necessary in every instance, given that Menander's ethics, as preserved in the sentences attributed to him, date to the post-Platonic and post-Aristotelian period of Greek philosophy and are often compatible with the Christian moral code. As M.I. Speranskij puts it (1898: 543), popular wisdom during the decline of Greek paganism was not always very different from Christian moral and ethical thinking, which absorbed many elements of Greek philosophy. Nevertheless, some proverbs did undergo strong ideological reworking. Even in the initial redaction, obvious pagan features such as references to multiple gods were converted to be consistent with monotheistic doctrine, and there can also be more subtle changes, as discussed above.

Other than linguistic and ideological changes, the Slavic translators and editors also made changes in the textual disposition of the proverbs. Generally, the Byzantine Greek Menander compilations are put together in alphabetical order, this is, according to first letter in every proverb. The loss of the alphabetical principal in the Slavic compilations made it relatively easy to insert non-Menandrian sentences at any point, presumably to clarify the meaning of some of the original proverbs or else to amplify their theme. That is one of the reasons why the number of proverbs varies in different manuscripts and why there is a high degree of coalescence between Menander and other proverbial collections (e.g., Gregory of Nazianzus, Daniel the Exile, *Melissa*). Such interpolations sometimes also lead to ideological reworking, as was shown above on the basis of multiple examples. This is why we are inclined to think that there was no single authentic "Menander"; rather, the writer was a construct created by schools of translation, editors, and scribes, all of them working in the monkish context.

The main ideologies reflected through all the types of changes in the Slavic translation of the multiple "Menanders" are very diverse: asceticism, eschatology, charity as a central virtue (reflected in almsgiving), purity, justice for the benefit of the poor and oppressed (implying also a sense of the same charitable relation to the *rod*), repentance, and to certain extent mysticism. The misogynistic features found in the Byzantine prototypes are actually lessened by Slavic monks, probably as a result of Christian compassion for the weak and reverence for the Virgin Mary as a model for all women. Ultimately, one can even infer from some textual evidence possible pre-Christian religious elements, with an emphasis on the importance of nature as a reflection of divine beauty, leading to human humility. Another salient theme that teaches modesty, abstemiousness and even self-deprecation is the stress on book learning and "science", as means of avoiding sin and encouraging virtue. Furthermore, all books with religious content are considered spiritually useful, as a way of providing continuity with the practices of Greek monastic culture. In its teachings about state power, Menander's translated texts likewise show beliefs inherited from Byzantium, such as the divine origin of princely power, which is attested also in Biblical sources and patristic tradition, and the chastising providence of God, who sends good or bad princes as a reward or

punishment to the people. Furthermore, collaboration and encroachment of Church and State is stressed, which, as Fedotov (1966 I: 401) writes, “was common to the Christian world- western and eastern. The Russian type is characterized by the predominance of the Church and the rarity of the conflicts.”

To sum up, the laymen’s ethics that are inculcated by Menander’s *florilegia* are dominated by a dualism which opposes fear and love. In the monastic ethics, one can sense two main tendencies, likewise related to *Phobos* and *Agape*: there is an obedience inspired by the fear of judgment by the “Pantocrator” and another type, kenotic obedience, which is inspired by humility and love. The Christian ideal, as Fedotov (1966 I: 393) puts it, was “embodied only in a perfect monk. For them monasticism was merely a correct and uncompromising interpretation of the Gospel.” I would add here that the Slavic monks responsible for the copying of Menander the Wise are also among those spokesmen.

Even though the constructed Menander was not part of the church canon, the Wisdom of Menander was important in the Slavic Orthodox context, as shown by the comparatively large number of copies preserved and the convoys in which Menander appears. For example, it sometimes occurs in the same manuscripts as proverbs attributed to, e.g., King Solomon and (Pseudo-) Barnabbas; this suggests that Menander was positively evaluated as a divinely inspired wise man of the same order as other authoritative figures. His morals, expressed in highly pithy form, tend to correspond to or to be easily adaptable to the thinking of the Church Fathers. (This ease of adaptation may have been promoted by the fact that ironic nuances were lost in the compilations.) Didacticism is the necessary and most characteristic feature of the Wisdom of Menander; thus it would be wrong to posit that the text was copied for missionary purposes.

Though Menander compilations were common in Byzantium, it would be incorrect to claim that the Slavic Orthodox monks who worked with the texts were doing nothing more than transmitting Byzantine culture or, more narrowly, Byzantine monastic ideology. The Slavic texts reveal a range of different types of scribes, from more cautious and conservative translators to scribes who were quite willing to alter the text (as well as some who inserted mistakes because they did not fully understand the antegraphs). In addition, we have a range of regional contexts (not always certain) where those texts were copied; the possibility of copying taking place on, e.g., Mount Athos complicates the task of reconstructing archetypes.

The many different kinds of changes made in the manuscript copies demonstrate that the proverbs cannot be properly understood solely on the basis of textual criticism stemming from supposed Greek originals; they must also be studied as properly Slavic works, in which the texts reflect both archaisms and innovations and, in some cases, create new ideological models. Thus “Menander” was an evolving figure, and the proverbs ascribed to his name were an evolving body of wisdom.

Apéndice (Colación de las ediciones proverbiales menandreas utilizadas o referidas)

Ἀνθρώπον ὄντα δεῖ φρονεῖν τανθρώπινα. (1)

Es necesario que el hombre piense y sienta como un hombre.

Чл(о)в(ѣ)коу соущоу чл(о)в(ѣ)чьска ѿсть мыслѣти. (Sr 1)

Члкъ ѿщю члчкаѡ потребно ѿ смышлѣти. (H)

Члкъ ѿщю члчкаѡ трѣбно ѿ смышлѣти. (G)

Бгоу подобно естъ бжнѡ стронѣти а челоѡкоу соущю члѣчьскаѡ творѣти ∴ (Spc 1)

Бгоу подобно ѿ смышлѣти бжнѡ стронѣти, а челоѡкоу соущю члѣчьскаѡ творѣти ∴ (Spc Sem1)

Бгоу подобно ѿ смышлѣти бжнѡ стронѣти, а челоѡкоу соущю члѣчьскаѡ творѣти ∴ (S)

Бгоу подобно ѿ смышлѣти бжнѡ стронѣти, а челоѡкоу соущю члѣчьска створѣти ∴ (P)

Ἀναφαίρετον κτῆμ' ἐστὶ παιδεία βροτοῖς. (2)

La educación es para los mortales una posesión inalienable.

Белнко б(о)гат'ство ѿ смышлѣти чл(о)в(ѣ)комъ оумѣне. (Sr 2)

Белнко ѿ богѡство члкъ ѡмъ. (H)

Белнко ѿ смышлѣти богѡство члкъ ѡмъ. (G)

Белнко естъ бѡтѣство члѣкоу оумъ ∴ (Spc 3)

Белнко ѿ смышлѣти бѡтѣство члѣкоу оумъ ∴ (Spc Sem 3)

Ἀεὶ τὸ λυποῦν ἐκδίωκε τοῦ βίου. (3)

Destierra de tu vida siempre el dolor.

Прнсно печальное ѡтгоннѡ ѡт(ѣ) своѣи жнзни. (Sr 3)

прно печалнаѡ ѡгоннаѡ ѡ своѣи жнзни. (H)

прно печалнаѡ ѡгоннаѡ ѡ своѣи жнзни. (G)

Бси прнемлемъ печаль ѡ своѣи жнзни ∴ (Spc 4)

Бси прнемлемъ печаль ѡ своѣи жнзни (Spc Sem 4)

Бси прнемлемъ печаль ѡ своѣи жнзни (S)

Бси прнемлемъ печаль воздвиженни жнзни (P)

Αὐτὰ σε διδάσκει τοῦ βίου τὰ πραγματά. (4)

Las propias circunstancias de la vida te instruyen.

Самого те оучетъ дѣла жнзньнаѡ. (Sr 4)

самаѡ бо та ѡчѣ дѣла жнзньнаѡ. (H)

сѡмаѡ бо та ѡчѣтѣ словеса жнзньнаѡ. (G)

Ἀθάνατον ἔχθραν μὴ φυλάττε θνητὸς ὢν. (5)

Puesto que eres mortal, no abrigues una enemistad inmortal.

Безъ кон'ца вражды не дръжи съ смр'тню сы. (Sr 5)
Безъ конца вражѣи не ѿмѣи смѣртенъ сынъ. (H)
Безъ ко́нца вражда́и не ѿмѣи смѣртенъ сынъ. (G)

Α ψέγομεν ἡμεῖς, ταῦτα μὴ μιμώμεθα. (7)
No imitemos lo que censuramos.
Иже самъ хулимъ, того пакъ не творимъ. (Sr 6)
Еж самъ хѣлѣ то ꙗче да не творѣ. (H)
Еже самъ хѣлимъ того пакъ да не творимъ. (G)

Αρ εστὶ συγγενες τι λύπη καὶ βίος; (54)
¿No son acaso compañeros el dolor y la vida?
Вѣжда, ꙗко оужицѣ юста печаль ти и жнз'нь снѣ. (Sr 7)
Внжда ꙗко сожителѣици себѣ сѣтъ печаль ти жнзнь сѣѣ. (G)

Ανθρωπος ὢν μέμνησο τῆς κοινῆς τυχης. (10)
Puesto que eres hombre, acuérdate de la fortuna común.
Чл(о)в(ѣ)къ сы помни смѣрzenie прено. (Sr 8)
члкъ сынъ помни сѣлѣча прно. (H)
члкъ сынъ помни сѣчшая прно. (G)

Αδίκον τὸ λυπεῖν τοὺς φίλους ἐκουσίως. (11)
Es injusto afligir voluntariamente a los amigos.
Врнко юсть печаль творити другомъ сво(н)мъ хотеще. (Sr 9)
не право ѣ нж дрѣгѣ своѣ творити печѣ хотѣще. (H)
неправо юсть иже дрѣгомъ своѣмъ творити печаль хотѣще. (G)

Αν εὖ φρονῆς, τὰ πάντα γ' εὐδαιμων ἔσῃ. (74)
Si piensas con sensatez, serás feliz en todo.
Ѧще терпниши в(ѣд)оу, то вл(а)го ти боудеть. (Sr 10)
Ѧще потерпниши нахѣдѣща ти то блго ти бѣдѣ. (H)
Ѧще потерпниши нахѣдѣща ти то блго ти бѣдетъ. (G)
Ѧще терпниши зло бѣ радн · то блго ти боудеть ∴ (Spc 5)
Ѧще терпниши зло бѣ радн, то блго ти боудеть ∴ (Spc Sem 5)
Ѧще терпниши зло бѣ радн, то блго ти боудеть ∴ (S)
Ѧще претръ пиши зло бѣ радн, то блго ти боудеть ∴ (P)

Αχάριστος, ὅστις εὖ παθὼν ἀμνημονεῖ. (12)
Es un ingrato quien ha sido bien tratado y lo olvida.
Хѣдооумъ юсть иже вбогатѣвъ забѣудеть друга. (Sr 11)
сѣло хѣ ѡмъ ѣ нж вбогатѣв ти забѣдѣ дрѣга. (H)
сѣло хѣ оумъ юсть иже вбогатѣвъ забѣдетъ дрѣга. (G)
Блоуденъ юсть иже вбѣгатѣвъ · ти забѣдоутъ друга ∴ (Spc 6)

БЛОУДЕНЪ ЕСТЬ НЈЕ ѠБЃАТѢВЪ ТИ ЗАБОУДЕТЬ ДРОУГА ∴ (Spc Sem 6)
БЛОУДЕНЪ ЕСТЬ НЈЕ ѠБЃАТѢВЪ ТИ ЗАБОУДОУ ДРОУГА ∴ (S)
БЛОУДЕНЪ ЕСТЬ НЈЕ ѠБЃАТѢВЪ ТИ ЗАБѢДѢТЬ ДРОУГА ∴ (P)

Αγει δὲ πρὸς φῶς τὴν ἀλήθειαν χρόνος. (13)
El tiempo saca a la luz la verdad.
ПРІВЕДЕТЬ Н ѠБЛІЧІТЬ ІСТІНѢ ВРѢМЕ НА ДЛѢЗѢ. (Sr 12)
ПРІВЕДѢТЬ Н ѠБЛІЧІИ ІСТІННѢ ВРЕМѦ Н НА ДѢЛЗЕ. (G).

Χρόνος δὲ φευγέτω σε μηδὲ εἰς ἄργος. (Stob. Flor. XXIX
42 *apud* Jagić 1892a:1)
Αργον οὐ δεῖ ζῆν οὐδὲ μίαν ἡμεραν. (1, 1)
El perezoso no debe vivir ni un solo día. (sentencia 1 apéndice 1 Mariño
Mariño y García 1999: 471)
ЛѢННІВУ НЕЛЪЗѢ ЖІТІ НН СѢ ІЕДІННѢ Д(Ь)НѢ. (Sr 13)
ЛЕНІВѢ НЕЛЪЗѢ ЖІТІ НН СѢ ІЕДІННѢ ДНѢ. (G)
І ЛѢННІВУ НѢСТЬ ЛЪЗѢ ЖІТІ СЛѢЦѢ НН ѠДННѢ ДНѢ ∴ (Spc 7)
[І] ЛѢННІВУ НѢСТЬ ЛЪЗѢ ЖІТІ СЛѢЦѢ НН || ѠДННѢ ДНѢ ∴ (Spc Sem 7)
ЛѢННІВУ НѢСТЬ ЛЪЗѢ ЖІТІ СЛАДЦѢ. (Σ)

Αγαθὸν μεγιστον ἡ φρόνησις ἐστ' ἀει. (14)
La sensatez es siempre el mayor bien.
БЛ(А)ГА Н ВЕЛІКА ІЕСТЬ ЗѢЛО МОУДРОСТЬ ПРІЕНО. (Sr 14)
БЛГА Н ВЕЛІКА ІЕСТЬ СѢЛО МРѢСТЬ ВІННѢ. (G).
БРЕГДѢ БЛГО Н БОЛЕ ВРЕГО ВЪ ЧЛѢЦѢХЪ МОУДРОСТЬ ∴~ (Spc 8)
БРЕГДѢ БЛГО Н БОЛЕ ВРЕГО ВЪ ЧЛѢЦѢХЪ МОУДРОСТЬ ∴ (Spc Sem 8)

Ανδρὸς τὰ προσπίπτοντα γενναίως φέρειν. (15)
Es propio de un hombre sobrellevar con nobleza lo que le sobrevenga.
МОУЖЮ ЛѢПО ІЕСТЬ ТРПѢТІ КРѢПКО НАПАСТЬ ВЕАКОУ. (Sr 15)
МѢЖѢ ЛѢПО І ТЕРПѢТІ КРѢПКО НАПА ВЕАКѢ НАХОДѢЩѢ. (H)
МѢЖЮ ЛѢПО ІЕСТЬ ТЕРПѢТІ КРѢПКО НАПАСТЬ ВЕАКѢ НАХОДѢЩѢ. (G)
МОУЖЮ ЛѢПО ІЕСТЬ ТЕРПѢТІ НАПАСТИ КРѢПКО ∴~ (Spc 9)
МОУЖЮ ЛѢПО ІЕСТЬ ТЕРПѢТІ НАПАСТИ КРѢПКО ∴ (Spc Sem 9)

Αγει τὸ θεῖον τοὺς κακοὺς πρὸς τὴν δίκην. (16)
La divinidad lleva a los malos a juicio.
ПРІВОДИТЬ Б(ОГ)Ъ ЗЛЫЕ НА СѢУДѢ. (Sr 16)
ПРІВЕДѢТЬ БГЪ ВЕА ЗЛЫІ НА СѢДѢ. || (G).
ПРІВЕДЕТЬ БЪ ВЕА НА СѢУДѢ ∴~ (Spc 10)
ПРІВЕДЕТЬ БЪ ВЕА ЗЛЫІ НА СѢУДѢ ∴ (Spc Sem 10)

Αβουλία γὰρ πολλὰ βλάπτονται βροτοί. (17)

La irreflexión causa muchos perjuicios a los mortales.

Бєсь свѣта творещє чл(о)вѣци прнсно печалеть сє. (Sr 17)

нж без совѣта творѣ чсо члци прно врежаѣтсѧ. (H)

нже без совѣта творѣще чсѣ члци прѣ(но) врежаѣтсѧ. (G)

Бєзъ свѣта творѣще члѣци прн врежають:~ (Spc 11)

Бєзъ с(ъ)вѣта творѣще члѣци прѣ(но) врежають:~ (Spc Sem 11)

Бєзъ с(ъ)вѣта творѣще члѣци прно врежають:~ (S)

Бєзъ с(ъ)вѣта творѣще члѣци прнсно врежаються (P)

Αφεῖς τὰ φανερὰ μὴ δίωκε τὰ φανή. (20)

No persigas lo oscuro abandonando lo que es evidente.

Остаивкы ѡбличеноѹ не взыскан тѧннаго. (Sr 18)

ѡстаивкѧ ѡбличѧа не взыскѧ тѧннычѧ. (G).

Остаивкѧ ѡбличѧннѧ не взыскан тѧннаго:~ (Spc 12)

Остаивкѧ ѡбличѧннѧ не взыскан тѧннаго:~ (Spc Sem 12)

Остаивкѧ ѡбличѧннѧ не взыскан тѧннаго:~ (S)

Остаивкѧ ѡбличѧннѧ не взыскан тѧннаго:~ (P)

Ανὴρ πονηρὸς δυστυχεῖ, καὶ εὐτυχῇ. (21)

El hombre malvado es desgraciado aunque sea afortunado.

Моужь лоукавь, аще н б(о)гать юеть, то злѣ живеть. (Sr 19)

моужь лѣка^а аще ѡбогатѣѣ то наипа^а злѣише пожнѣѣ. (H)

мѣжь лѣкавѧ аще ѡбогатѣѣтѧ то наипѣче злѣише пожнѣѣтѧ. (G)

Моужь лоукавѧ аще ѡбѣтѣеть · то злѣ живѣ:~ (Spc 13)

Моужь лоукавѧ аще ѡбѣтѣеть, то злѣ живѣ:~ (Spc Sem 13)

Ανθρωπος ὢν γίνωσκε τῆς ὀργῆς κρατεῖν. (22)

Puesto que eres hombre, aprende a dominar la ira.

Чл(о)вѣкѣ сы оумѣн гнѣвь взыдрѣжати. (Sr 20)

члѣвѣкѧ сын оумѣн гнѣвѧ держати прно. (G).

Оумѣн гнѣвѧ держати · то срамны^а дѣлѧ не творн всегда:~ (Spc 14-15)

Оумѣн гнѣвѧ держати, то срамны^а дѣлѧ не творн всегда:~ (Spc Sem 14)

Оумѣн гнѣвѧ держати, то^а срамны^а дѣлѧ не творн всегда:~ (S)

Имѣн гнѣвѧ держати, то^а срамны^а дѣлѧ не творн всегда:~ (P)

Αἰσχροὺν δὲ μηδὲν πράττε, μηδὲ μάθανε. (24)

No hagas ni aprendas nada vergonzoso.

Срамнаго ни створи ни оучи сє. (Sr 21)

срамнаго ннжѣ сотвори ннжѣ наоучѧи сѧ. (G).

Оумѣн гнѣвѧ держати · то срамны^а дѣлѧ не творн всегда:~ (Spc 14-15)

Оумѣн гнѣвѧ держати, то срамны^а дѣлѧ не творн всегда:~ (Spc Sem 14)

Оумѣн гнѣвѧ держати, то^а срамны^а дѣлѧ не творн всегда:~ (S)

Имѣн гнѣвѧ держати, то^а срамны^а дѣлѧ не творн всегда:~ (P)

Ἀνδρὸς πονηροῦ φεῦγε συνοδίαν ἀει. (25)
 Rehuye siempre la compañía de un hombre malvado.
 Мужа лукава бѣган и дружьбы приено. (Sr 22)
 мѣжа лѣкаваꙋ дрѣжбы бѣган прино. (H)
 мѣжа лѣкаваго дрѣжбы бѣган прѣно. (G)
 Мужа лукава бѣган и дружьбы его не приими ∴~ (Spc 16)
 Мужа лукава бѣган ꙗ дружьбы его не приими ∴ (Spc Sem 15)

Ἀνδρὸς χαρακτήρ ἐκ λόγου γνωρίζεται. (27)
 El carácter de un hombre se conoce por sus palabras.
 Мужъ сквернакъ ѿт(ъ) словесе познаеть се. (Sr 23)
 мѣжскыи нрѣ ѿ словесе познаваѣтъ. (H)
 мѣжескѣи нрѣвъ ѿ словесе познаваѣтъ. (G)
 Мужъ сквернакъ ѿ словеса познаеться ∴~ (Spc 17)
 Мужъ сквернакъ ѿ словеса познаеться ∴ (Spc Sem 16)

ἀνδρ(ῶν δ)ικαίων (εἰ)σι σωτήρες θεοί. (*P.Oxy.* 3006, Morani 1996: 21).

Ἀνδρῶν δικαίων ἐστι σωτήρ ο θεός (2, 1)
 La divinidad salva a los hombres justos
 Мужемъ праведнымъ есть сп(а)съ б(ог)ъ. (Sr 24)
 мѣжѣ правѣныѣ есть бѣъ спѣъ. (H y G)
 Мужемъ правдныѣ есть бѣ ѿпѣъ ∴~ (Spc 18)
 Мужемъ правдныѣ есть бѣ спѣъ ∴ (Spc Sem 17)
 Мужемъ прѣныѣ есть бѣ спѣъ ∴ (S)
 Мужемъ неправдныѣ есть бѣ спѣъ ∴ (P)
 Мужемъ правдныѣмъ есть бѣ ѿпѣъ ∴ (Σ)

μόνη γὰρ ἀρετὴ τὴν ψυχὴν ἄνω ἔλκει πρὸς τὸ συγγενες.
 (*Wiener Stud.* VIII. 278. 102 *apud* Vatroslav Jagić 1892a: 2)
 ἀρετὴ τὸ προῖκα τοῖς φίλοις ὑπηρετεῖν. (210.1 Kock *apud* Jagić 1892a: 2)

‡ Ἀρετὴ (μεγάλη) ἐστὶ συνδιατρίβειν μετὰ φίλων. ‡ (3, 1)
 Es una dicha pasar el tiempo con los amigos. (3, 1)
 Н'рабъ великъ есть дрѣжати се съ другы. (Sr 25)
 нрѣвъ великъ ѡже дрѣжѣти съ дрѣгы. (G)
 Нравъ великъ имѣти дружнѣти съ другы . нравоу наоучивъ съ
 подовноу тожъ съ дружи ~ (Spc 19-20)
 Нравъ великъ имѣти дружнѣти съ другы. (Spc Sem 18)
 Нравъ великъ имѣти дружнѣти съ другы. (S)
 Нравъ великъ имѣти дружнѣти съ другы. (P)

Ἀρχῆς τετευχὼς ἴσθι ταύτης ἄξιος. (55)

Si te ha tocado desempeñar un cargo, sabe ser digno de él.

Н'ракоу наоучинѣ се боуди юмоу под(о)бынѣ. (Sr 26)

Н'рѣвъ блѣд наоучинѣвъ блѣдн ѣмѣ подѣбенѣ. (G).

Нракъ велнкѣ нмѣти дроужитиѣ ѣ дроугы . нракоу наоучинѣвъ подѣбноу
тожѣ ѣ дроужн ∴ (Spc 19-20)

Нракоу наоучинѣвъ подѣбноу тожѣ ѣ дроужн ∴ (Spc Sem 19)

Ἀσυλλόγιστόν ἐστιν ἡ πονηρία. (36)

La maldad es algo irrazonable.

Безоумно з'ло ѣсть лоукакованнѣ. (Sr 27)

сеѣло безѣмное зло ѣть лѣкаѣство. (G).

Безоуменѣ ѣсть н зѣ нже любѣ лоукаѣство ∴ (Spc 21)

Безоуменѣ ѣсть н зѣ, нже любѣ лоукаѣство ∴ (Spc Sem 20)

Ἀνὴρ δίκαιός ἐστιν οὐχ ὁ μὴ ἀδικῶν, ἀλλ' ὅστις ἀδικεῖν
δυνάμενος μὴ βουλεται. (37-38).

Un hombre justo no es el que no comete injusticia, sino quien, aunque
puede cometerla, no quiere hacerlo.

Моужѣ правѣдѣвъ ѣсть нже не кривѣти н нже м[н]огн кривѣ(ти) не рачитѣ. (Sr
28)

тѣм мѣжѣ правѣдѣвъ ѣсть не нж непраѣдѣтъ, но нже многн непраѣдѣвати н не
рачитѣ. (G).

Моужѣ правѣдѣвъ ѣ . нже могын кривѣти н не кривѣти ∴ (Spc 22)

Моужѣ правѣдѣвъ ѣ, нже могын кривѣти н не кривѣтъ ∴ (Spc Sem 21)

Моужѣ прѣѣлѣвъ ѣ, нже могын кривѣти н не кривѣтъ ∴ (S)

Моужѣ прѣѣлѣвъ ѣ, нже правѣденѣ ѣ сѣ могнн кривѣти н не кривѣтъ ∴ (P)

Ἀνδρῶν δε φαυλῶν ὄρκον εἰς ὕδωρ γράφε. (26)

Escribe en el agua el juramento de los hombres viles.

Моужѣ лѣжѣва клѣтѣоу пиши по водѣ. (Sr 29)

мѣжѣ лѣжѣва пиши клѣтѣѣ по водѣ. (G).

Моужѣ лоукаѣва пиши клѣтѣѣ по водѣ ∴ (Spc 23)

Моужѣ лоукаѣва пиши клѣтѣѣ по водѣ ∴ (Spc Sem 22)

Ἀνὴρ ὁ φευγὼν καὶ πάλιν μαχίσται. (56)

El hombre que huye volverá a luchar de nuevo.

Моужѣ прѣмѣлѣчѣвъ послѣднѣ въздѣнѣтъ сѣарѣ. (Sr 30)

мѣжѣ прѣмолѣчѣвъ, н послѣднѣ въздѣнѣтъ сѣарѣ. (G).

Моужѣ молчалѣвъ послѣднѣ въздѣнѣтъ гнѣвъ ∴ (Spc 24)

Моужѣ молчалѣвъ послѣднѣ въздѣнѣтъ гнѣвъ ∴ (Spc Sem 23)

Моужѣ молчалѣвъ послѣднѣ въздѣнѣтъ гнѣвъ ∴ (Σ)

Βουλομεθα πλουτεῖν παντες, ἀλλ' οὐ δυναμεθα. (104)

Todos queremos ser ricos, pero no podemos.

В'єи х'оцємѣ б(о)гатѣти, нѣ нє вѣзѣможємѣ. (Sr 31)

вєи х'оцємѣ б'огатѣти н'о нє м'ожємѣ. (G).

вєи х'оцємѣ б'гатѣти н'о нє можємѣ :~ (Spc 25)

вєи х'оцємѣ б'гатѣти, н'ò нє можємѣ : (Spc Sem 24)

Βίον πορίζου πάντοθεν πλην ἐκ κακῶν. (103)

Procúrate recursos de todas partes, excepto de lo malo.

Б(о)гатѣтєк'о сбирѧи ѡтѣ в'с'оуд(оу), кромѣ кривыѣ нє вєрѣцє: (Sr 32)

богатѣтєк'о збирѧи ѡв'єс'юдѣ кромѣ кривыѧ ѡв'єрѣцѧ. || (G).

Б'гатѣтєк'о сбирѧи ѡв'єс'юд'оу кромѣ кривыѧ вєрѣцѧи :~ (Spc 26)

Б'гатѣтєк'о сбирѧи ѡв'єс'юд'оу кромѣ кривыѧ ѡв'єрѣцѧи : (Spc Sem 25)

Б'гатѣтєк'о ѣбирѧи ѡв'єс'юд'оу кромѣ кривыѧ ѡв'єрѣцѧи : (S)

Б'гатѣтєк'о сбирѧи ѡв'єс'юд'оу кромѣ кривыѧ ѡв'єрѣцѧи : (P)

Βιοῖ γὰρ οὐδεὶς ὄν προαιρεῖται βιον. (105)

Nadie vive, en efecto, la vida que prefiere.

Жизнь живєтѣ в'сѣ д(ь)нѣ, нѣ нє южє нзвєрєтѣ. (Sr 33)

жизнь живєтѣ в'сѣкѣ н'о нє южє нзвєрєтѣ. (G).

вєи жизнь живємѣ такоу южє нзвєрємѣ :~ (Spc 28)

вєи жизнь живємѣ такоу, южє нзвєрємѣ : (Spc Sem 27)

вєи жизнь живємѣ такоу южє нзвєрємѣ : (S)

вєи жизнь живємѣ такожє нзвєрємѣ : (P)

Βίος ἐστίν, ὅν τις τῷ βίῳ χαίρη βιῶν. (120)

Existe la vida cuando uno, al vivir, goza de la vida.

Жизнь єстѣ ацє кт'о радѣ сє живєтѣ. (Sr 34)

жизнь єстѣ ацє кт'о рѧдѣтѣ живѣи. (G).

Жизнь єстѣ . ацє кт'о рад'оуєтѣ живѣи :~ (Spc 27)

Жизнь єстѣ, ацє кт'о рад'оуєтѣ живѣи : (Spc Sem 26)

Жизнь єстѣ, ацє кт'о рад'оуєтѣ живѣи : (H)

Жизнь єстѣ, ацє кт'о рад'оуєтѣ живѣи : (G)

Βλέπων πεπαίδευμ' εἰς τὰ τῶν ἄλλων κακά. (121)

He aprendido mirando a los males de los demás.

вндѣвѣ ннѣхѣ зл'о накажи сє сам'. (Sr 35)

вндѣвѣ ннѣхѣ зл'ò накажи сѧ самѣ. (G).

вндѣвѣ ннѣхѣ зл'о накажи сѧ самѣ :~ (Spc 29)

вндѣвѣ ннѣхѣ зл'о накажи сѧ самѣ : (Spc Sem 28)

вндѣвѣ ннѣхѣ зл'о накажи сѧ самѣ : (S)

вндѣвѣ ннѣхѣ зл'о накажи сѧ самѣ : (P)

Εἰκὼν δε βασιλεὺς ἐστὶν ἔμψυχος θεοῦ. (264)
Βασίλεια δ' εἰκὼν ἐστὶν ἔμψυχος θεοῦ. (Meineke 79 *apud* Jagić
1892a: 3)

Un rey es la imagen viva de la divinidad.

Ц(а)рь ꙗсть ѡбразъ жиѡы б(о)жн. (Sr 36)

црь ꙗсть жиѡын ѡбразъ бжн. (G).

Црь ꙗсть ѡбразъ жиѡын бжнн ∴ (Spc 30)

Црь ꙗсть ѡбразъ жиѡын бжнн ∴ (Spc Sem 29)

Црь ꙗсть ѡбразъ жиѡын бжнн ∴ (S)

Црь еси ѡбразъ жиѡын бжнн ∴ (P)

Βεβαιότεραν ἔχε τὴν φιλίαν πρὸς τοὺς γονεῖς. (Stob. 79.31 *apud*
Vatroslav Jagić 1892a: 3)

Βεβαιοτατην φιλίαν ἔχε πρὸς τοὺς γονεῖς. (Stob. 4, 25, 31 a, et
Brunck Nr. 97 *apud* Siegfried Jäkel (1964: 123)

Mantén el más firme afecto hacia tus padres.

Твердоу люѡвь нмѣн къ рождѣшимъ те. (Sr 37)

твѣрдѡ люѡвь нмѣн къ рождѣшнѣ тѡ. (G).

Твердоу люѡвь нмѣн къ родившимъ тебе ∴ (Spc 31)

Твердоу люѡвь нмѣн къ родившимъ тебе ∴ (Spc Sem 30)

Твердоу люѡвь нмѣн къ родившимъ тебе ∴ (S)

Твердоу люѡвь нмѣн къ родившимъ нмъ тебѣ ∴ (P)

Твердоу люѡвь нмѣн къ родившимъ тебе ∴ (Σ)

Ἀρεσκε πᾶσι καὶ σὺ μὴ σαυτῷ μόνῳ. (59)

Agrada a todos tú, no sólo a ti mismo.

Βουλου δ' ἀρεσκεῖν πᾶσι, μὴ σαυτῷ μονῷ. (102)

Desea agradar a todos, no sólo a ti mismo.

Оумѣн же оугодинѣ вѣѣмъ, а не себѣ ѡднѡмоу. (Sr 38)

ѡмѣн оугаѡдинѣ вѣѣмъ, а не себѣ ѡднѡмѡ. (H)

оумѣн оугаѡдинѣ вѣѣмъ а не себѣ ѡднѡмѡ. (G)

Оумѣн вѣѣмъ добро творити а не себѣ ѡднѡмѡ ∴ (Spc 32)

Оумѣн вѣѣмъ добро тво||рити, а не себѣ ѡднѡмѡ ∴ (Spc Sem 31)

Βιοῦν ἄλυπῳς θνητον ὄντ' οὐ ραδίον. (97)

No es fácil que un mortal viva sin dolor.

Жити бѣс печалн чл(о)в(ѣ)коу сщце не ѡдоб'. (Sr 39)

жити бѣс печалн члѡв неѡдоб'. (H)

жнѣтн бѣс печалн члѡв неѡѡдоб'. (G)

Жнѣтн члѡвѣскоѡ бѣс печалн оудѡвь ѡгоужѣно ∴ (Spc 33)

Жнѣтн члѡвѣскоѡ бѣс печалн оудѡвь ѡгоужѣно ∴ (Spc Sem 32)

Βεβαιος ἴσθι καὶ βεβαιοὺς χρῶ φίλοις. (100)

Sé fiel y ten relación con amigos fieles.

ИЗВѢСТЪ БОУДИ, ИЗВѢСТИ ЖЕ НМАН ДРОУГЫ. (Sr 40)

ИЗВѢСТЪ БДИ ИЗВѢСТЫН ЖЕ Н ДРѢГНМЪ Н. (G).

ИСТИНЕНЪ БОУДИ . ИСТИННЫ ЖЕ НМѢН Н ДРОУГЫ :~ (Spc 34)

ИСТИНЕНЪ БОУДИ, ИСТИННЫ ЖЕ НМѢН Н ДРОУГЫ : (Spc Sem 33)

ИСТИНЕНЪ БОУДИ, ИСТИННЫН НМѢН Н ДРОУГЫ : (S)

ИСТИНЕНЪ БОУДИ, Н ИСТИННЫН НМЕН ДРОУГИ : (P)

Βέλτιστε, μη το κερδος ἐν πᾶσι σκόπει. (98)

Querido amigo, no busques en todo la ganancia.

ВЪЗНРАЕШН ВСЕГДА НА ОУЗЕТЕ А ДАТИ НЕ ХОЩЕШЬ. (Sr 41)

ВЪЗНРАЕШН ВСЕГДА НА ВЗѢ А ПОДАТИ НЕ ХОЩЕШН. (H)

ВЪЗНРАЕШН ВСЕГДА НА ВЗѢТІЕ А ПОДАТИ НЕ ХОЩЕШН. (G)

НА ВЗѢТНЕ ВСЕГДА ВЪЗНРАЕШН . А ПОДАТИ НЕ ХОЩЕШН :~ (Spc 35)

НА ВЗѢТНЕ ВСЕГДА ВЪЗНРАЕШН, А ПОДАТИ НЕ ХОЩЕШН : (Spc Sem 34)

НА ВЗѢТНЕ ВСЕГДА ВЪЗНРАЕШН. Я ПОДАТИ НЕ ХОЩЕШН : (Σ)

Βροτοῖς ἅπασι καθανεῖν ὀφείλεται. (110)

Todos los mortales tienen que morir.

ЧЛ(О)Б(Ѣ)КЪ ВСАКЪ ДЛѢЖНЪ ІЕСТЬ ОУМ'РѢТИ. (Sr 42)

ЧЛКЪ ВСА ДѢЛЖЕНЪ ІЕСТЬ ОУМРЕТИ. (G).

ЧЛѢКЪ ВЕСЬ ДОЛЖЕНЪ ІЕСТЬ ОУМРЕТИ :~ (Spc 36)

ЧЛѢКЪ ВЕСЬ ДОЛЖЕНЪ ІЕСТЬ ОУМРЕТИ : (Spc Sem 35)

Βουλὴν ἅπαντος πράγματος προλαμβάνει. (111)

Toma previamente consejo para cada acción que emprendas.

СВѢТЬ ПАЧЕ ВСЕГО ДѢЛА ПРИЕМАН. (Sr 43)

СОВѢТЪ ПА' ВСАКО' ДѢЛА ПРИЕМАН. (H)

СОВѢТЪ ПАЧЕ ВСАКОГО ДѢЛА ПРИЕМАН. (G)

СВѢТЪ ПАЧЕ ВСЕГО ДѢЛА ПРИИМН :~ (Spc 37)

С(Ъ)ВѢТЪ ПАЧЕ ВСЕГО ДѢЛА ПРИИМН : (Spc Sem 36)

СЪВѢТЪ ПАЧЕ ВСЕГО ДѢЛА ПРИИМН : (S)

СОВѢТЪ ПАЧЕ ВСЕГО ДѢЛА ПРИИМН : (P)

Βλαπτει τον ἄνδρα θυμος εἰς ὀργὴν πεσων. (112)

El corazón, cuando incurre en la ira, daña al hombre.

ВРЕДНТЬ ВСЕГДА МОУЖА ОУМЪ ВЪ ГНѢВЪ ВЪПАДАЕ. (Sr 44)

ВРЕДНЪ ВСЕГДА МДЖА ДМЪ. (H)

ВРЕДНТЬ ВСЕГДА МДЖА ОУМЪ ВЪ ГНѢВЪ ВПА. (G)

ВРЕДНТЬ ВСЕГДА МОУЖА ОУМЪ ВЪ ГНѢВЪ ВЪПАДЪ :~ (Spc 38)

ВРЕДНТЬ ВСЕГДА МОУЖА ОУМЪ ВЪ ГНѢВЪ ВЪПАДЪ : (Spc Sem 37)

ВРЕДНТЬ ВСЕГДА МОУЖА ОУМЪ ВЪ ГНѢВЪ ВЪПАДЪ : (S)

ВРЕДНТЬ ВСЕГДА МОУЖА ВЪ ГНѢВЪ ВЪПАДЪ : (P)

Βουλου γονεῖς πρωτιστον ἐν τιμαῖς ἔχειν. (113)
 Desea honrar lo primero de todo a tus padres.
 Помышлан паче вєго рождєннє нмѣтн ч'ѣтнѡ. (Sr 45)
 помышлѣ́ пѣче вєгѡ̀ рождѣнїѣ нмѣтн чѣст(н)ѡ. (G)
 Помышлан паче вєго роженнє чтнѡ нмѣтн :~ (Spc 39)
 Помышлѣ́н паче вєго роженнє чтнѡ нмѣтн ÷ (Spc Sem 38)
 Помышлѣ́н паче вєго роженнє чтнѡ нмѣтн ÷ (H)
 Помышлѣ́н паче вєго рождєннѣ чєстнѡ нмѣтн ÷ (G)

Γλωσσης μάλιστα πανταχοῦ πειρῶ κρατεῖν. (136)
 Intenta con todas tus fuerzas dominar tu lengua en todas partes.
 Їзыхѣ паче вѣ в'ємѣ оуѣн сѣ вѣздрьжати. (Sr 46)
 ѿзы па' вѣ вѣѣ ѡчн ѡдєржавати. (H)
 ѿзыѣ́кѣ пѣче вѡ вѣѣ оуѣнѣ ѡдєржєвѣ́ти. (G)
 Їзыхѣ паче вєго оуѣнѣ ѡдєржати :~ (Spc 41)
 Їзыхѣ паче вєго оуѣнѣ ѡдєржати ÷ (Spc Sem 40)

Νόμιζε σαυτῶ τους γονεῖς εἶναι θεούς. (526)
 Considera que para ti tus padres son tus dioses.
 Γονεῖς α(ε)ι θεοῖσιν ἐξ ἰσου σεβου. (*Char. I, 7 apud Moreno Morani*
 1996:27)
 Venera siempre a tus padres de igual manera que a los dioses.
 Роднтелє прнєнѡ сѣ в(ѡ)г(ѡ)мѣ равнѡ ч'тн. (Sr 47)
 роднтелѣ́ нмѣ́н н чтн з' бѡмѣ равнѡ. (G)
 Роднтелѣ́ прнѡ сѣ бѡмѣ чтн равнѡ :~ (Spc 42)
 Роднтелѣ́ прѣнѡ сѣ бѡмѣ чтн равнѡ ÷ (Spc Sem 41)

Νόμος γονεῦσι<ν> ἰσοθεους τιμας νεμειν. (525)
 Es ley tributar a los padres honores semejantes a los de los dioses.
 <Законѣ роднтелємѣ чѣстѣ> сѣ в(ѡ)г(ѡ)мѣ тѣч'нѡ вѣздлєтѣ (Sr 209)
 Законѣ роднтелєм(ѣ) тѡчєнѣ сѣ бѡгомѣ чѣстѣ вѣздлєтѣ (Sc. XLII in Jagić XI
apud Morani 1996: 78)
 законѣ́ роднтелємѣ́ тѡчєнѣ́ з' бѡѡ чѣ́ѣ вѡздлє́тѣ. (G)

Γαστρος δε πειρῶ πᾶσαν ἡνιαν κρατεῖν. (137)
 Intenta dominar todas las riendas de tu estómago.
 Чрѣво же вѣѣмѣ вѣздр'жаннємѣ оумѣн вѣстєзати. (Sr 48)
 чрѣво вѣѡѡѣ́ вѣстѡзѣнїѣ́ ѡмѣн вѣзѣржати. (H)
 чрѣво вѣѣмѣ вѡстѡзѣнїємѣ́ оумѣ́н вѡздєржѣ́ти. (G)
 Чрєво же ѡ вєго лѣскѣрдѣѣнѡ оумѣ́н вѣздєржѣ́ти :~ (Spc 43)
 Чрєво же ѡ вєго лѣскѣрдѣѣнѡ оумѣ́н вѣздєржѣ́ти ÷ (Spc Sem 42)
 дрєво же ѡ вєго лѣскѣрѣ́дѣѡ оумѣ́н рѣздєржѣ́ти ÷ (S)

ДРЕВО ЖЕ ѿ ВРЕГО ЛАСКОСЕРДНА ОУМѢН ДРЪЖАТИ ∴ (P)

Γυναιξὶ πάσαις κόσμον ἢ σιγὴ φέρει. (139)

El silencio es un adorno para todas las mujeres.

Γυναικὶ κόσμος ὁ τρόπος, οὐ τὰ χρυσία. (148)

El adorno de una mujer es su carácter, no sus joyas.

ЖЕНѢ ВЕАКОН КРАСОТА ІЕСТЬ МЛЪЧАННІЕ. (Sr 49)

ЖЕНѢ ВЕАКОН КРАСОТА МОЛЧАНІЕ. (H y G)

ЖЕНѢ ВЕАКОН КРАСОТА НЕ ЗЛАТО НѠ ОУМЪ Н МОЛЧАННІЕ ∴~ (Spc 44)

ЖЕНѢ ВЕАКОН КРАСОТА НЕ ЗЛАТО, НѠ ОУМЪ Н МОЛЧАННІЕ ∴ (Spc Sem 43)

Γέλως ἄκαιρος κλαυθμάτων παραιτιος. (144)

Una risa inoportuna es causa de llantos.

СМѢХЪ ВЪ ЧЛ(О)ВѢЦѢХЪ БЕЗЪ ЛѢПОТЫ ВЕЛИКО З'ЛО. (Sr 50)

СМѢХЪ БЕЗЪ ЛѢПОТЫ ВЪ ЧЛѢЦѢХЪ ВЕЛІКО Ё ЗЛО. (H)

СМѢХЪ БЕЗЪ ЛѢПОТЫ ВЪ ЧЛѢЦѢХЪ ВЕЛІКО ЕСТЬ ЗЛО. (G)

СМѢХЪ ВЪ ЧЛѢЦѢХЪ БЕЗЪ ЛѢПОТЫ ІЕСТЬ ВЕЛИКО ЗЛО ∴~ (Spc 45)

СМѢХЪ ВЪ ЧЛѢЦѢХЪ БЕЗЪ ЛѢПОТЫ ІЕСТЬ ВЕЛИКО ЗЛО ∴ (Spc Sem 44)

СМѢХЪ ВЪ ЧЛѢЦѢХЪ БЕЗЪ ЛѢПОТЫ ІЕСТЬ ВЕЛИКО ЗЛО ЛЮТО ∴ (S)

СМѢХЪ ВЪ ЧЛѢЦѢХЪ БЕЗЪ ЛѢПОТЫ ІЕСТЬ ВЕЛИКО ЗЛО Н ЛЮТО ∴ (P)

Γυναικὸς ἐσθλῆς ἐστι σῶζειν οἶκιαν. (140)

Es propio de una mujer excelente guardar la casa.

ЖЕНѢ БЛАГѢ ІЕСТЬ ОУСТРОИТИ ДОМЪ. (Sr 51)

ЖЕНѢ БЛГА ОУСТРОИТЪ ДОМЪ. (G).

ЖЕНА ДОБРА ІЕСТЬ НЖЕ ОУМѢЕТЪ СТРОИТИ ДѠ ∴~ (Spc 46)

ЖЕНА ДОБРА ІЕСТЬ, НЖЕ ОУМѢЕТЪ СТРОИТИ ДѠ ∴ (Spc Sem 45)

Γέρων ἐραστῆς ἐσχάτη κακὴ τύχη. (146)

Un viejo enamorado es el colmo de la mala suerte.

Старъ сы ЛЮБОДѢН СЕТЬНА З'ЛА КОБЪ. (Sr 52)

Старець ЛЮБОДѢН ВДИМАЯ СОТОНА ІЕСТЬ ∴ □ (Spc 47)

Старець ЛЮБОДѢН ВДИМАЯ СОТОНА ІЕСТЬ ∴ (Spc Sem 46)

Старець ЛЮБОДѢНВЪ ВДИМАЯ СОТОНА ІЕСТЬ ∴ (S)

Старость ЛЮБОДѢНВЪ ВДИМАЯ СОТОНА ІЕСТЬ ∴ (P)

Γαμεῖν ὁ μέλλων εἰς μετάνοιαν ἔρχεται. (147)

El que va a casarse se encamina hacia el arrepentimiento.

И ЖЕНИТИ СЕ ТЫЩЕН РАСКАЈЕТЪ СЕ ПОСЛѢДН. (Sr 53)

ѠЖЕНИТИСѢ ТЦАИѢСѢ РАСКАЈЕТСѢ ПОСЛѢЖЕ. (G).

ѠЖЕНИВЫИСѢ БОРЗО СКОРО РАСКАЈЕТЪ ПОСЛѢ ∴~ (Spc 48)

ѠЖЕНИВЫИСѢ БОРЗО СКОРО РАСКАЈЕТЪ ПОСЛѢ ∴ (Spc Sem 47)

ѠЖЕНИВЫИСѢ БОРЗО СКОРО РАСКАЈЕТЪ ∴ (S)

Ὁ γυναικὶς κόσμος ὁ ἄλλος ἐστὶν ὁ χαρακτήρ ∴ (P)

Γυναικὶ κόσμος ὁ ἄλλος ἐστὶν ὁ χαρακτήρ. (148)

El adorno de una mujer es su carácter, no sus joyas.

Женѣ всакоу красота не злато нѡ оумъ н молчаніе ∴ (Spc 44)

Женѣ всакоу красота не злато, нѡ оумъ н молчаніе ∴ (Spc Sem 43)

Γυναιξὶ πασαις κοσμον ἢ σιγὴν φερεῖ. (139)

El silencio es un adorno para todas las mujeres.

Женѣ всакоу красота несть молчаніе. (Sr 49)

женѣ всакоу красота молчаніе. (H y G)

Γυνὴ δίκαια τοῦ βίου σωτηρία. (149)

Una mujer justa es la salvación de la vida.

Жена правдѣна сп(а)съ жи́зни. (Sr 55)

женѣ правдѣна сп(а)съ жи́знь. (G).

Жена правдѣна жи́знь домоу . н спсѣнне емоу ∴ (Spc 49)

Жена правдѣна жи́знь домоу н спсѣнне моу ∴ (Spc Sem 48)

Жена правдѣна жи́знь домоу н спсѣнне мѡжоу ∴ (S)

Жена правдѣна жи́знь домоу н спсѣнне моу ∴ (P)

Γυναικὸς ἐσθλῆς ἐπιτυχεῖν οὐ ῥαδίον. (150)

No es fácil encontrar una mujer excelente.

Женоу мѡдроу не оудобѣ ѡбрѣсти. (Sr 56)

женѣ премѡдрѣ не оудобѣ ѡбрѣсти. (G).

Жены добры не оудобѣ ѡбрѣ(с)ти ∴ (Spc 52)

Жены добры не оудобѣ ѡбрѣ(с)ти ∴ (Spc Sem 51)

Жены добры не оудобѣ ѡбрѣсти еѡ ∴ (S)

Жены добры не оудобѣ ѡбрѣсти еѡ ∴ (P)

Γυναῖκα θαπτεῖν κρείσσον ἐστὶν ἢ γαμεῖν. (151)

Es mejor enterrar a una mujer que casarse con ella.

Женоу з'лоу оу не погребѣти негли принѣсти. (Sr 57)

женѣ з'лѣ погребѣти лѣчше негли принѣсти. (G)

Злоу женоу лоуче нзволн в домѣ погребѣти нежелн в дѡ принѣсти ∴ (Spc 53)

Злоу женоу лоуче нзволн в домѣ погребѣти, нежелн в дѡ принѣсти ∴ (Spc Sem 52)

Злоу женоу лоуче нзволн в домѣ погребѣти, нежелн в дѡ принѣсти ∴ (S)

Злоу женоу лоуче в домѣ погребѣти, нежелн в дѡ принѣсти ∴ (P)

Γράμματα μαθεῖν δεῖ καὶ μαθόντα νοῦν ἔχειν. (152)

Hay que aprender a leer y a escribir y, una vez que se ha aprendido, ser

sensato.

Книгы оучити се добро, оучишьше се оумъ имѣти. (Sr 58)
книгѣ оучитисѧ добро || оучишьше же сѧ оумъ имѣти добръѣише. (G)
Книгы оучити добро и оучишьсѧ оумъ имѣти :~ (Spc 54)
||Книгы оучити добро ѡ оучишьсѧ оумъ имѣти : (Spc Sem 53)
||Книгы оучити добро нзѣчишьше имѣти оумъ : (S)
||Книгы оучити добро нзѣчишьшеся имѣти ѡмъ : (P)

Γαμει δε μη την προῖκα, την γυναικα δε. (154)
Cásate, no con la dote, sino con la mujer.
Поѡмлетъ н(ы)нѣ смѣрено, а не жены. (Sr 59)

Γυναικι δ' ἄρχειν οὐ δίδωσιν ἡ φύσις. (157)
La naturaleza no le da a la mujer la capacidad de mandar.
Женѣ старѣиши быти не дастъ вещь. (Sr 60)
женѣ старѣишиною быти не дастъ вещь. (G).
Женѣ старѣишиною быти не дастъ вещь ѡ закѣ :~ (Spc 55)
Женѣ старѣишиною быти не дастъ вещь ѡ закѣ : (Spc Sem 54)
Женѣ старѣишиною быти не дастъ вещь закѣ : (S)
Женѣ старѣишиною быти не дастъ вещь законъ : (P)

Γυνή δε χρηστη πηδάλιον ἐστ' οἰκίας. (155)
Una mujer virtuosa es el timón de su casa.
Жена оубо съставъ домѣ i сп(а)сѣ. (Sr 61)
женѣ добра съставъ домѣ ѡ сп(а)сѣ. (G).
Жена бл҃гооумна съставъ домоу . ѡ имѣннѣ сп҃сеннѣ :~ (Spc 56)
Жена бл҃гооумна съставъ домоу ѡ имѣннѣ сп҃сеннѣ : (Spc Sem 55)
Жена бл҃гооумна съставъ домоу ѡ имѣннѣ сп҃сеннѣ : (S)
Жена бл҃гооумна съставилъ домоу ѡ имѣннѣ сп҃сеннѣ : (P)

Γαμος γὰρ ἀνθρωποισιν εὐκταῖον κακόν. (159)
El matrimonio es para los hombres un mal deseado.
Женитѣ оубо чл(о)в(ѣ)комъ ѡбычно з'ло есть. (Sr 62)
женитѣ члѣкѣ ѡбычно з'ло есть. (G).
Женитѣ члѣкѣ вѣѣмъ ѡбщѣа печаль :~ (Spc 59)
Женитѣ члѣкѣ вѣѣмъ ѡбщѣа печаль : (Spc Sem 58)

Γαμεῖν δε μελλων βλέψον εἰς τοὺς γειτονας. (160)
Cuando tengas la intención de casarte, mira a tus vecinos.
Женити се хоте смотри сусѣдѣ толѣ же. (Sr 63)
женитисѧ хотѣ смотри сусѣдѣ толѣ женѣя. (G).
Женитисѧ хотѣ вѣпрошѣ сусѣдѣ тожѣ сѧ женѣ :~ (Spc 61)
Женитисѧ хотѣ вѣпрошѣ сусѣдѣ, тожѣ сѧ женѣ : (Spc Sem 60)

ЖЕНИТИСѦ ХОТѦ ВЪПРОШАИ СЪСѢ ТѢ ЖѢ СѦ ЖЕНИ ∷ (S)

ЖЕНИТИСѦ ХОТѦ ВЪПРОШАИ СЪСѢДѢ ТОЖЕЯ ЖЕНИ ∷ (P)

δαπάνην ἄκαιρον μηδαμῶς προσίεσο, (*Chares* II 1, *apud* Morani 1996: 31)

No admitas de ninguna manera un gasto inoportuno, e intenta dominar las riendas de tu estómago. (Sentencias de Cares II.1 y 2 *apud* Mariño y García 1999: 438)

Βρώσεως περισσῆς (παρὰκαιρου) μηδὲ μικρὸν λαμβανε. (7, 1)
De una comida sobreabundante no tomes ni un poco.

Брашна лѣхаго нѣ малы жѣ прѣмѣли. (Sr 64)

бръшна злѣ нѣ хѣдѣ прѣмѣли. (G).

Не ѣжъ брашна лоукава . да не сквернавъ наречешисѣ ∷~ (Spc 63)

Не ѣжъ брашна лоукава, да не сквернавъ наречешисѣ ∷ (Spc Sem 62)

Не ѣжъ брашна лоукава. Да не сквернавъ наречешисѣ ∷ (Σ)

Δίκαιος ἴσθι, ἵνα δίκαιον δὴ τύχης. (179)

Sé justo, para que obtengas justicia.

Правдѣнѣ бѣди, да сѣ праведнымѣ бѣдѣшѣ. (Sr 65)

правдѣнѣ бѣди да сѣ праведнымѣ бѣдѣшѣ. (G).

Хотѣ быти праведенъ нмѣн другы праведны ∷~ (Spc 64)

Хотѣ быти праведенъ нмѣн другы праведны ∷ (Spc Sem 63)

Διπλῶς ὀρῶσιν οἱ μαθόντες γράμματα. (180)

Los que han aprendido a leer y a escribir ven el doble.

Сѣгѣ бѣ разѣмѣють оучивѣше сѣ книгамѣ • двѣци сѣгѣшати ѡ єдинѣмѣ не мѣдра мѣжа. (Sr 66)

сѣгѣ бѣ разѣмѣють оучивѣшѣ книгамѣ. || (H)

сѣгѣ бѣ разѣмѣють оучивѣшѣ книгамѣ. (G)

Δις εξαμαρτεῖν ταυτον ουκ ανδρος σοφου. (183)

Cometer dos veces el mismo error no es propio del hombre sabio

Сѣгѣ бѣ разѣмѣють оучивѣше сѣ книгамѣ • двѣци сѣгѣшати ѡ єдинѣмѣ не мѣдра мѣжа. (Sr 66)

нж двѣци сѣгѣшѣ ѡ єдинѣмѣ то є не мѣдра мѣжа. (H)

двѣци сѣгѣшѣ ѡ єдинѣмѣ то є не мѣдра мѣжа. (G)

Δυναμὶς πέφυκε τοῖς βροτοῖς τὰ χρηματά. (181)

La riqueza es poder para los mortales.

Сила єсть въ чл(о)вѣцѣхѣ нмѣни. (Sr 67)

сила є въ члѣхѣ богѣствѣ. (G).

Δύναται τὸ πλουτεῖν καὶ φιланθρωποὺς ποιεῖν. (182)

La riqueza puede hacer también personas generosas.

Можеть б(о)гат'ство м(н)л(о)стивы створити н д(оу)шелевене. (Sr 68)
мѡжетъ богѡт'ство млтвы сотворити любащамъ бѣа. (G).

Δρυος πεσούσης πᾶς ἀνὴρ ξυλεύεται. (185)

De la encina que cae todos recogen leña.

[Не мѡудра мѡужа] доубѣ ѡгда се паде, тако всакъ мѡужь дрѣва колець. (Sr 69)

дѣвѣ ѡгда || падѣтъ тогда всакъ мѣжъ дрѣвѣ колетъ. (G).

Δῆλον ὅτι φοβοῦνται τοὺς κακοὺς καὶ οἱ ἄρχοντες. †(8, 1 *apud* Jäkel 1964: 123)

Es evidente que incluso los que mandan temen a los malvados.

Мноу, боить се злыхъ влаетеле. (Sr 70)

мно бѡлѣтъ лѣкѡвыхъ ѡ владѣтеле. (G)

Καλὸν θέαμα δ' ἐστὶν εὖ πράττων φίλος. (407)

Es un hermoso espectáculo un amigo al que le va bien.

Лѣпо ҃сть дроугомъ люб'вѣ дѣла ѡбѣтѣ. (Sr 71)

лѣпо ҃ дрѡгѡмъ любѡвѣ дѣлы ѡбѣтѣ. (H)

лѣпо ҃сть дрѡгѡмъ любѡвѣ дѣлы ѡбѣтѣ. (G)

Δεῖ τοὺς μὲν εἶναι δυστυχεῖς, τοὺς δ' εὐτυχεῖς. (187)

Es preciso que unos sean desgraciados y otros afortunados.

Нѡужда ҃сть ѡбѣмъ богѡтомъ быти, ѡбѣмъ оубогомъ. (Sr 72)

нѡжда ҃сть ѡбѣмъ богѡтѣ быти ѡ ѡбѣмъ оубѡгомъ. (G)

Δίκαιος εἶναι μᾶλλον ἢ χρηστος θελε. (174)

Prefiere ser justo antes que bueno.

Прав'днѣ хоши быти паче, негли любѣ. (Sr 73)

прав'днѣ хоши быти негли богѡтъ. (G).

Доуче правднѣ хоши быти . нежелн лѣкавѣ :~ (Spc 67)

Доуче правднѣ хоши быти, нежелн лѣкавѣ : (Spc Sem 66)

Доуче правднѣ вѣсхоши быти, нежелн лѣкавѣ : (S)

Доуче правднѣ вѣсхоши быти, нежелн лѣкавѣ : (P)

Δύσμορφος εἶην μᾶλλον ἢ καλὸς κακός. (177)

Preferiría ser feo, antes que hermoso y malo.

Оуне ҃сть з'лоу быти лицемъ, негли оумомъ. (Sr 74)

оуне ҃сть злѡмъ быти лицѣ негли оумѡмъ. (G).

Доуче ҃сть злоу быти лицемъ негли оумомъ :~ (Spc 68)

Доуче ҃сть злоу быти лицемъ, негли оумомъ : (Spc Sem 67)

Доуче ҃сть злоу быти лицемъ, негли оумомъ : (S)

Доуче злоу быти лицемъ, не глаголи оумомъ : (P)

Δίκαια δρασας συμμάχους ἔξεις θεούς. (188)
 Si actúas con justicia, tendrás a los dioses como aliados.
 Правѡ творѣ, помощѣ имашѣ б(ог)а. (Sr 75)
 правдѡ творѣ помощѣ имѣ ѿ бѣ. (H)
 правдѡ творѣ помощѣ имашѣ ѿ бѣ. (G)
 Правдоу творѣ да помощѣ имашѣ ѿ бѣ :~ (Spc 69)
 Правдоу творѣ, да помощѣ имашѣ ѿ бѣ : (Spc Sem 68)
 Правдоу творѣ, да помощѣ имашѣ ѿ бѣ : (S)
 Правдоу творѣ, да помощѣ имашѣ предъ богомѣ : (P)

Δεινότερον οὐδεν ἄλλο μητρυιάς κακον. (189)
 No hay ningún otro mal más terrible que una madrastra.
 Не злѣе нно ничтоже мѣшехѣ злы. (Sr 76)
 нѣсть злѣе ничтоже нно пѣче мѣшехѣ злы. (G).
 Нѣ злѣе ничтоже нно пѣче мѣшехѣ злы :~ (Spc 70)
 Нѣ злѣе ничтоже нно пѣче мѣшехѣ злы : (Spc Sem 69)
 Нѣ злѣе ничтоже нного пѣче мѣшехѣ злы : (S)
 Нѣ злѣе ничтоже нного пѣче мѣшехѣ злы : (P)

Δειλοῦ γὰρ ἄνδρος δειλα καὶ φρονήματα. (190)
 Pues de un hombre cobarde también cobardes son los pensamientos.
 Страшныхѣ моужѣ страшны соутѣ нхѣ мыслѣ. (Sr 77)
 страшныхѣ оубѡ мѡужѣ страшны сѣтъ ѣ мыслѣ ѣго. (G).
 Страшныхѣ моужѣ страшны мыслѣ имѣтъ :~ (Spc 71)
 Страшныхѣ моужѣ страшны мыслѣ имѣтъ : (Spc Sem 70)
 Страшныхѣ моужѣ ѣ страшны мыслѣ имѣтъ : (S)
 Страшныхѣ моужѣ ѣ страшны мыслѣ имѣтъ : (P)

Δίωκε δοξάν καρετην, φεῦγε ψογον. (192)
 Persigue la gloria y la virtud, huye de la conducta censurable
 взыщѣ славы ѡноѡ жнзѣнѣ ѣ нрава добра ѡ хѣлы бѣганѣ. (H)
 взыщѣ славы ѡноѡ жнзѣнѣ ѣ нрава добра ѡ хѣлы бѣганѣ. (G)
 Ищѣн славы имѣѣн нравѣ добра . ѡ хѡулыѣ дѣла бѣганѣ. (Spc 72)
 Ищѣн славы имѣѣн нравѣ добра, ѡ хѡулыѣ дѣла бѣганѣ : (Spc Sem 71)
 Ищѣн славы имѣѣн нравѣ добра, ѡ хѡулыѣ дѣла бѣганѣ : (S)
 Ищѣн славы имѣѣн нравѣ добра, ѡ хѣды дѣла бѣганѣ : (P)
 ищѣн славы имѣѣн нравѣ добра. ѡ хѡулыѣ(х) дѣла бѣганѣ. (Σ)

Δυ' ἡμεραι γυναικός εἰσιν ἡδισταὶ ὅταν γαμῇ τις
 κακφερῇ τεθνηκυῖαν. (10, 1) (*Stobaei flor.* 68.8 *apud*
 Vatroslav Jagić 1892a: 5 *et Stob.* 4, 22, 35 *apud* Moreno
 Morani 1996: 36)

Dos días de una mujer son los más dulces: cuando uno se casa con ella y cuando la lleva a enterrar. (10 apéndice 1 Mariño y García 1999: 471-472).

Два д(ь)ни кета кееела жены тьчню • кегда е просеть ти кегда прнведѣть ю. (Sr 78)

дѣ еста д̃ни женѣ точїю слаба̃ егда ю про́сѣтъ ѿ егда ю прнведѣтъ. (G).

Дѣ кета д̃ни женѣ добра кегда ю просѣ ти ѿѣ ю прнведоѹ :~ (Spc 73)

Дѣ кета д̃ни женѣ добра • кегда ю просѣ ти ѿѣ ю прнведоѹ : (Spc Sem 72)

Δίκαιος ὢν ἥς, τῷ τρόπῳ χρησῇ νόμῳ. (193)

Si eres justo, harás de la ley tu modo de obrar.

И правѣднѣ аще кси, то кь законѣ творн. (Sr 79)

аще правѣднѣ̃ кси то к законѣ ксе творн. (H)

аще правѣднѣ̃ кси то к законѣ ксе творн. (G)

Εκ τῶν πόνων τοι τὰ γάθ' αὖξεται βροτοῖς. (221)

En verdad por su esfuerzo les crecen los bienes a los mortales.

От троуда кетъ добро н прнбытькѣ чл(о)б(ѣ)комѣ. (Sr 80)

ѿ трѣда доброѣ прнбыкѣ̃ члкъ̃. (H)

ѿ трѣда̃ дѣброѣ прнбыкѣ̃ члкъ̃. (G)

Ѡтъ троуда добра доброѣ прнбыкѣ̃ члѣкомѣ :~ (Spc 75)

Ѡтъ троуда добра || доброѣ прнбыкѣ̃ члѣкомѣ : (Spc Sem 74)

Εν νυκτι βουλὴ τοῖς σοφοῖσι γινεταί. (222)

De noche deliberan los sabios.

Ношю свѣтъ быкаѣтъ моудрыхъ. (Sr 81)

ношїю свѣтъ̃ м̃р̃ыхъ быкѣ̃. (H)

ношїю свѣтъ̃ м̃д̃рыхъ быкѣ̃тъ. (G)

Ношню быкаѣтъ свѣтъ̃ моудрыхъ :~ (Spc 76)

Ношню быкаѣтъ с(ѣ)вѣтъ̃ моудрыхъ : (Spc Sem 75)

Επ' ἀνδρὶ δυστυχοῦντι μὴ πλάσῃς κακόν. (216)

No trames un mal contra un hombre que es desdichado.

Моужю кь бѣдѣ соущю не прнтворн з'ла. (Sr 82)

мѣжѣ кь бѣдѣ̃ сѣщѣ̃ не прнлаган̃ зл̃. (H)

мѣжю кь бѣдѣ̃ сѣщю̃ не прнлаган̃ зл̃. (G)

Моужю кь бѣдѣ̃ соущѣ̃ не створн̃ зл̃ . да тебе не сращеть̃ зло :~ (Spc 77)

Моужю кь бѣдѣ̃ соущѣ̃ не створн̃ зл̃, да тебе не сращеть̃ зло : (Spc Sem 76)

Ενεγκ' ἀτυχίαν καὶ βλαβὴν εὐσχημονως. (223)

Soporta el infortunio y la desgracia con decoro.

Трѣпн печаль н вѣдѣ̃ всакн̃ крѣп'цѣ̃. (Sr 83)

терпн̃ печ̃л̃ ѿ вѣ̃ вс̃ крѣпко. (H)

терпи печаль и вѣхъ крѣпко. (G)
 Терпи печаль и болѣзнь вѣскоу крѣпцѣ :~ (Spc 78)
 Терпи печаль и болѣзнь вѣскоу крѣпцѣ : (Spc Sem 77)

Ἐχθροὺς ἀμύνου μὴ πὶ τῇ σαυτοῦ βλάβῃ. 224
 Vengate de tus enemigos sin causarte daño a ti mismo.
 врагомъ ѿще мѣтѣши но не своегò радѣ вреда. (G).
 врагомъ мысли зло но не своегò радѣ вреда :~ (Spc 79)
 врагомъ мысли зло, нò не своегò радѣ вреда : (Spc Sem 78)

Εὐτολμος εἶναι κρῖνε, τολμηρος δε μη. (226)
 Elige ser valeroso, pero no temerario.
 врачъ оупвае хоуи быти, а дрѣзъ николиже. (Sr 84)
 бѣгъ || оуповаи быти хоуи а дерзъ никогда же. (G).
 Оуповаи хоуи быти а дерзъ николиже :~ (Spc 80)
 Оуповаи хоуи быти, а дерз[ни] николиже : (Spc Sem 79)
 Оуповаи хоуи быти, а дерз[ни] николиже : (S)
 Оуповаи хоуи быти, а дрѣзникалиже : (P)

Εφόδιον εἰς το γῆρας αἰεὶ κατατίθου. (227)
 Guarda siempre recursos para la vejez.
 Помоуи старости прино оуготован. (Sr 85)
 помоуи старости прѣно оуготованѣ. (G).
 Помоуи старости прѣно оуготованѣ :~ (Spc 81)
 Помоуи старости прѣно оуготованѣ : (Spc Sem 80)
 Помоуи старости прѣно оуготованѣ : (S)
 Помоуи старого старости прино оуготованѣ : (P)

Ερωτα παυει λιμος ἢ χαλκοῦ σπασις. (228)
 El hambre o la falta de dinero acaban con el amor.
 Блоужденіе съставиъ гладъ ли недостатъкъ имѣнню. (Sr 86)
 блѣженіе составлѣтъ гла̃ или недостатокъ имѣнню. (G).
 Блоуженне въставляеть гладъ . или недостатокъ имѣнню :~ (Spc 82)
 Слоуженне въставляеть гладъ или недостатокъ имѣнню : (Spc Sem 81)
 Слоуженне ѣставляеть гладъ или недостатокъ имѣнню : (S)
 Слоуженне воставляетъ гладъ или недостатокъ имѣнню : (P)

Εὐτακτον εἶναι τάλλοτρια δειπνοῦντα δεῖ. (229)
 Hay que ser moderado cuando comes de lo ajeno.
 Кроткоу ѣст' быти лѣпо тоужде ѡдоуше. (Sr 87)
 кроткѣ быти лѣпо ѣ. тѣжде ѡдѣше. (G).
 Кроткоу быти лѣпо ѣсть . чюже ѡдѣше :~ (Spc 83)
 Кроткоу быти лѣпо ѣсть чюже ѡдѣше : (Spc Sem 82)

Εαυτον οὐδεις ὁμολογεῖ κακοῦργος ὢν. (230)

Nadie se reconoce a sí mismo como malhechor.

Никтоже себе не проповѣсть злодѣи си. (Sr 88)

никтоже себя не проповѣсть злодѣи сѣи. (G).

Никтоже себе не проповѣсть злодѣи си ∴ (Spc 84)

Никтоже себе не проповѣсть злодѣи си ∴ (Spc Sem 83)

Никтоже себе не проповѣсть злодѣи си ∴ (S)

и никакоже и никто^т себе не проповѣсть злодѣи си ∴ (P)

Εν πλησμονῇ τοι Κύπρις, ἐν πεινῶσι δ' οὔ. (231)

En la saciedad está Cipris, en los que tienen hambre no.

Въ сытости любодѣянна быкають. (Sr 89)

в сытости любодѣи быкаѹ ѿ не ѿши николнж. (H)

в' сытости любодѣиѣ быкаѹтъ ѿ не ѿше николнже. (G)

Въ сытости любодѣистко быкаеть . не ѿдѣ же николнже ∴ (Spc 85)

Въ сытости любодѣистко быкаеть, не ѿдѣ же николнже ∴ (Spc Sem 84)

Εσθλῷ γὰρ ἀνδρὶ ἐσθλα καὶ διδοῖ θεος. (212)

Pues al hombre bueno la divinidad también le concede bienes.

Εσθλοῦ ἀνδρός ἐστι φερεῖν, ὃ δίδωσι θεος. (11, 1)

Es propio de un hombre noble soportar lo que le concede la divinidad.

Не ѿды же николнже бл(а)га можетъ трѣпѣти еже дастъ г(оспод)ь. (Sr 90)

бл(а)гаго мѡужа есть все трѣпѣти еже дастъ емоу б(о)гъ (G)

Благаго мѡужа есть все трѣпѣти еже дастъ емоу богъ (Sc)

Блѣз мѡужъ терпнть все еже дастъ емѡ бл ∴ (Spc 86)

Блѣз мѡужъ терпнть все, еже дастъ емѡ бл ∴ (Spc Sem 85)

Ενεισι και γυναιξι σωφρονες τρόποι. (232)

También en las mujeres hay comportamientos sensatos.

Сѡутъ и въ женахъ смыслѣнна дѣлаєа. (Sr 91)

сѡтъ и в женахъ смыслѣнна дѣлаєа (G).

Сѡутъ и въ женѣ добрѣи смыслѣнна дѣлаєа ∴ (Spc 87)

Сѡутъ и въ жена добрѣи смыслѣнна дѣлаєа ∴ (Spc Sem 86)

Ελευθέρου γαρ ἐστι τἀληθῆ λεγεῖν. (234)

Pues es propio de un hombre libre decir la verdad.

Свободѣ юеть мѡужю лѣпо истинноє гла(гола)ти. (Sr 92)

мѡжѣ оубо оубодѣ лѣпо єсть истинноє глти. (G).

Свободноу мѡужю лѣпо ю истина глти ∴ (Spc 88)

Свободноу мѡужю лѣпо ю истина глти ∴ (Spc Sem 87)

Ελπις γαρ ἡ βόσκουσα τους πολλούς βρωτῶν. (Stob. 110.14 apud

Jagić 1892a: 6)

La esperanza es, en efecto, la que alimenta a la mayoría de los mortales

Αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσι τοὺς κενοὺς βροτῶν. (Brunck 182 *apud*

Vatroslav Jagić 1892a: 6)

Αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσι τοὺς κενοὺς βροτῶν. (51)

Las esperanzas son el alimento de los hombres sin seso.

Надежда оубо многы погубила въ чл(о)в(ѣ)цѣхъ. (Sr 94)

Надежа дбогы бнѣ многаши б' члѣцѣхъ. (H)

Надежда оубо гнѣнетъ многаши б' челоуѣцехъ. (G)

Надежа оубо въ члѣцѣхъ многы погублаеть ∷ (Spc 90)

Надежа оубо въ члѣцѣхъ многы погублаеть ∷ (Spc Sem 89)

Надежа оубо въ члѣцѣхъ многы погублаеть ∷ (S)

Надежа оубо въ члѣцѣхъ многы погубляють ∷ (P)

Εστιν τι καὶν κακοῖσιν ἡδονῆς μετρον. (235)

Incluso en los males hay una cierta cantidad de placer.

Бѣтъ и въ злобахъ елаеть ма(ла?). (Sr 95)

б' злобахъ еладотъ мала. (G).

Бѣтъ въ злобѣ еладотъ многа ∷ (Spc 91)

Бѣтъ въ злобѣ еладотъ многа ∷ (Spc Sem 90)

Εχθροῖς ἀπιστῶν οὐποτ' ἂν πάθοις βλαβην. (237)

Si desconfías de tus enemigos, nunca sufrirás daño.

Врагомъ оубо николиже не вѣроуи, не примешн врѣда. (Sr 96)

ѡце врагѡ не вѣрдеши то николиж дбо прїимешн врѣда. (H)

ѡце врагѡ не вѣрдеши то николиже оубо прїимешн врѣда. (G)

Врагомъ не вѣроуи николиже да (не) примешн вреда ∷ (Spc 92)

Врагомъ не вѣроуи николиже, да (не) прїимешн вреда ∷ (Spc Sem 91)

Врагомъ не вѣроуи николиже, да не прїимешн вреда ∷ (S)

Врагомъ не вѣроуи николиже, да не примешн вреда ∷ (P)

Εαν δ' ἔχωμεν χρημαθ', ἔξομεν φίλους. (238)

Si tenemos dinero, tendremos amigos.

ѡце имамъ имѣнїе, то и другы имѣти начнем'. (Sr 97)

ѡце имѣнїе то и други имѣти начнешн. (G).

Εχθροῦ παρ' ἀνδρὸς οὐδέν ἐστι χρήσιμον. (239)

Nada que venga de un enemigo es provechoso.

Оу вражьнаго моужа нѣтъ нич'тоже потрѣбно. (Sr 98)

оу вражьена мѡжа нѣтъ ничтѡже потрѣбна. (G).

Оу вражьнаго моужа нѣ ничтѡже потрѣбно ∷ (Spc 93)

Оу вражьнаго моужа нѣ ничтѡже потрѣбно ∷ (Spc Sem 92)

Оу вражьнаго моужа нѣ ничтѡже потрѣбно никомоу ∷ (S)

Οὐ βραβύηναго μοужа нѣ ни чѣто же потребно ни комѹ же· (P)

Ελεύθερον φύλαττε τον σαυτοῦ τροπον. (215)

Mantén libre tu propia manera de ser.

Чѣста с'набди евоѹ дѣла. (Sr 99)

чѣста с'набди евоѹ дѣла. (G)

Defiende tus asuntos limpiamente (Mi traducción)

Чѣта с'набди евоѹ телеѹ . да бѣу не мерзокѹ ѡбвишнѣа ·~ (Spc 94)

Чѣта с'набди евоѹ телеѹ , да бѣу не мерзокѹ ѡбвишнѣа · (Spc Sem 93)

Чѣта с'набди евоѹ телеѹ , да бѣу не мерзокѹ ѡбвишнѣа · (S)

Чѣта с'набди евоѹ телеѹ , да бѣу не мерзко ѡбвишнѣа · (P)

Εὐκαταφρόνητος ἐστι σιγήρος τρόπος. (240)

Un carácter taciturno es despreciable.

Убѣднмѹ ѣсть в'сѣгда млчлннѣ моужѣ. (Sr 100)

ѡбнѣи ѣ в'сѣга терпѣлнѣ млж. (H)

ѡбнѣнмѹ ѣсть в'сѣгда тѣрпѣлнѣ || млжѣ. (G)

Ѡбнѣнмѹ ѣсть в'сѣгда молчлннѣ моужѣ ·~ (Spc 95)

Ѡбнѣнмѹ ѣсть в'сѣгда молчлннѣ моужѣ · (Spc Sem 94)

Ѡбнѣнмѹ ѣсть в'сѣгда молчлннѣ моужѣ · (S)

Ѡбнѣнмѹ ѣсть в'сѣгда молчлннѣ моужѣ · (P)

Εἰς ἐστι δοῦλος οἰκίας ὁ δεσποτης. (241)

Uno solo es el esclavo de la casa, el amo.

Їдннѣ ѣсть рабѣ вѣ домѹ самѹ г(оспо)дннѣ. (Sr 101)

ѣдннѣ ѣсть рабѣ вѣ домѹ господннѣ. (G)

Їдннѣ ѣсть рабѣ во вѣкомѹ домоу самѹ гнѣ ·~ (Spc 96)

Їдннѣ ѣсть рабѣ во вѣкомѹ домоу самѹ гнѣ · (Spc Sem 95)

Εμπειρία γαρ τῆς ἀπειρίας κρατεῖ. (242)

Pues la experiencia es superior a la inexperiencia.

Оумѣннѣмѹ же н'равнымѹ неоумѣннѹ сѣдолѣбан. (Sr 102)

оумѣннѣмѹ н'равнымѹ оумѣннѹ сѣдолѣбан. (G).

Επιλανθάνονται πάντες οἱ παθόντες εὖ, (243)

Todos los que son bien tratados lo olvidan,

Забывають многаци бл(а)год(а)ть чл(о)в(ѣ)ци. (Sr 103)

забыкѣютѣ многаци блѣгати члѣци. (G).

ἔνιοι δε και μισοῦσι τους εὐεργετας. (244)

y algunos incluso odian a sus bienhechores.

Εκαστος ημων και ποιεῖ τειθισμενα. (13, 1)

Cada uno de nosotros hace precisamente aquello a lo que está acostumbrado.

ВѢСѦ КЪЖДО НАС(Ъ) НМѢЖЕ КРИЕО К'ТО ТВОРИТЬ, М(Н)ЛОВАТИ ЛѢПО ЈЕСТ'
 ѠБНДНМАГО. (Sr 104)
 ВѢСѦКЪ КОЖЫН НА ЁМѢЖЕ АЩЕ ѠБЫКЪ ТО Ї ТВОРѢ. (G)

Ελεεινότατον μοι φαίνεται ατυχία φίλου. (251)
 El infortunio de un amigo me parece muy merecedor de compasión.
 Ελεειν δεῖ τὸν ἀδικούμενον. (14, 1)
 Hay que compadecerse del que es tratado injustamente.
 м(н)ЛОВАТИ ЛѢПО ЈЕСТ' ѠБНДНМАГО. (Sr 104)
 МНЛОВАТИ ЛѢПО Ε ΔΕΝДНМА'. (H)
 МНЛОВАТИ ЛѢПО ЁСТЬ ѠБНДНМАГО. (G)

Εχει το πικρὸν τῆς γεωργίας γλυκυ. (262)
 Las amargas del cultivo de la tierra tienen alguna dulzura.
 ИМАТЬ ГОРЬКАЯ МАЛОДѢЛ'НАЯ СЛАСТЬ. (Sr 105)
 ЇМАТИ ГРЬСЛЫБЫТИ МАЛО ТВОРѢМАѦ СЛАДОСТЬ. (G).

Εν γῇ πένεσθαι κρεῖττον ἢ πλουτοῦντα πλεῖν. (Stob. 59.15
 et Meineke 664 *apud* Jagić 1892a: 6)
 Es preferible ser pobre en tierra que navegar y ser rico. (15 apéndice
 1 Mariño y García 1999: 472)
 По роухоу ницетовати оуне, негли по водѣ богатѣти. (Sr 106)
 ПО СДХД НИЦЕТОВАТИ ЛДЧШЕ НЕГЛИ ПО МОРЮ БОГАТѣТИ. (G).
 ЛОУЧЕ ПО РОУХОУ НИЩЮ ХОДИТИ НЕЖЕЛИ ПО ВОДѢ БГТѣТИ :~ (Spc 97)
 ЛОУЧЕ ПО РОУХОУ НИЩЮ ХОДИТИ, НЕЖЕЛИ ПО ВОДѢ БГТѣТИ :~ (Spc Sem 96)

Ζῶμεν γὰρ οὐχ ὡς θέλομεν, ἀλλ' ὡς δυναμέθα. (273)
 Pues vivimos no como queremos, sino como podemos.
 ЖИВѢМЪ ЯКОЖЕ СЕ ОУДАЛО СЕ. (Sr 107)
 ЖИВѢ НЕ ЯКОЖ ХОЩЕ НО ЯКОЖ СЛДЧАН ДѢ. (H)
 ЖИВѢМЪ НЕ ЯКОЖЕ ХОЩЕМЪ НО ЯКОЖЕ СЛДЧАН ДАСТЬ. (G)

Ζῆσι προσεχοντως ὡς μακρὰν ἐγγὺς βλέπων. (274)
 Vive con los ojos abiertos, mirando tanto cerca como lejos.
 ЖИВЫ БЛЮДИ СЕ ДАЛЪНЕ, ЯКО БЛИЖ'НЕЕ ВНДЕ. (Sr 109)
 ЖИВЫН БОНЕСА ДАЛНѦГО ЯКО БЛИЖНЕЕ ЗРА. (G)
 ЖИВЫН БЛЮДИСА ДАЛНЕГО АКИ БЛИЖНЕЕ ВНДА :~ (Spc 99)
 ЖИВЫН БЛЮДИСА ДАЛНЕГО, АКИ БЛИЖНЕЕ ВНДА :~ (Spc Sem 98)

Ζήλου τον ἐσθλὸν ἄνδρα καὶ τον σώφρονα. (275)
 Emula al hombre bueno y al sensato.
 РЕКНОУН ДОБРОУ И МОУДРОУ МДЖД. (Sr 110)
 РЕВНДН БЛГД Ї МРД МДЖД. (H)
 РЕВНДН БЛГД Ї МДДРОУ МДЖЮ. (G)

РѢКОУН ДОБРОУ Н МОУДРОУ МОУЖЮ ∷ (Spc 100)

РѢКОУН ДОБРОУ Н МОУДРОУ МОУЖЮ ∷ (Spc Sem 99)

Zωῆς πονηρᾶς θανάτος αἰρετωτερος. (276)

La muerte es más deseable que una vida vil.

ЖИЗНИ ЛОУКАВЫ ЕМР'ТЬ ОУНЫШН. (Sr 111)

ЖИЗНИ ЗАВѢ ДИШЕ Ё ЕМРТЬ. (H)

ЖИЗНИ ЗАВѢ ОУНЕ ЁСТЬ ЕМРТЬ. (G)

ЖИЗНИ ЛОУКАВЫ ЕМ(Е)РТЬ ЛОУЧЕ ∷ (Spc 101)

ЖИЗНИ ЛОУКАВЫ ЕМРТЬ ЛОУЧЕ ∷ (Spc Sem 100)

ЖИЗНИ ЛОУКАВЫ ЕМРТЬ ЛОУЧЕ ∷ (S)

ЖИЗНЬ ЛОУКАВЫ ЕМРТЬ ЛОУЧЕ ∷ (P)

Zῆν βουλομενος μὴ προῖτε θανάτου γ' ἄξια. (277)

Si quieres vivir, no hagas nada que te haga merecer la muerte.

ЖИТИ ХОТѦ НЕ ТВОРИ ЕМРТНЫХЪ ДѢЛЕСЬ. (Sr 112)

ЖИТИ ХОТѦ НЕ ТВОРИ ЕМРТНЫХЪ ДѢЛ. (H)

ЖИТИ ХОТѦ НЕ ТВОРИ ЕМРТНЫХЪ ДѢЛЪ. (G)

ЖИТИ ХОТѦ НЕ ТВОРИ ЕЗМЕРТНЫХЪ ДѢЛЪ ∷ (Spc 102)

ЖИТИ ХОТѦ НЕ ТВОРИ ЕЗМЕРТНЫХЪ ДѢЛЪ ∷ (Spc Sem 101)

ХОТѦ НЕ ТВОРИ ЕЗМЕРТНЫХЪ ДѢЛЪ ∷ (S)

ХОТѦ НЕ ТВОРИ ЕЗМЕРТНЫХЪ ДѢЛЪ ∷ (P)

Zῆλος γυναικος παντα πυρπολεῖ δομον. (278)

Los celos de una mujer son el fuego que consume toda una casa.

РЪКНОВАННІЕ ЖЕНЬСКО ЗАПАЛИТЬ ДОМЪ В'ЕЪ. (Sr 113)

РѢКНОСТЬ ЖЕНЬСКА БЕСЬ ДОМЪ ЗАПАЛѢТЬ. (G).

РѢКНОВАННІЕ ЖЕНЬСКОЕ ЗАПАЛАЕТЬ ДОМЪ ∷ (Spc 103)

РѢКНОВАННІЕ ЖЕНЬСКОЕ ЗАПАЛАЕТЬ ДОМЪ ∷ (Spc Sem 102)

Βίον καλον ζῆς, ἂν γυναῖκα μὴ λαβῆς. (*Stob. flor.* 68.20 *apud* Jagić 1892a:7)

Βίον καλὸν ζῆς, ἂν γυναῖκα μὴ τρεφῆς. (118)

Vives una vida mejor si no mantienes a una mujer.

Ζήσεις ἀλύπως, ἂν γυναῖκα μὴ λαβῆς. (*Sternbach prop. apud* Jagić 1892a:7)

Ζήσεις ἀλυπως τὸν βίον χωρὶς γάμου. (*Sternbach prop. apud* Jagić 1892a: 7)

Αἶξεις ἀλυπως τον βιον χωρὶς γαμου. (72)

Sin casarte pasarás la vida libre de penas.

ЖИТИ АЩЕ ХОЩЕШИ БЕЗЪ ПЕЧАЛИ, ТО НЕ ЖЕНИ СЕ. (Sr 114)

АЩЕ ХОЩЕШИ ЖИТИ БЕЗ ПЕЧАЛИ ТО НЕ ЖЕНИСЯ. (G)

наоу́ка злѧ ѡзмѣ́нѣтъ неоу́добѣ. (H y G)

Η λέγε τι σιγῆς κρεῖττον ἢ σιγὴν ἔχε. (292)

O di algo mejor que el silencio o guarda silencio.

Дн г(лаго)лн ѡне нлн млчн. (Sr 120)

ѡлн бл҃гал глн ѡце лн лѡчше е то молчн. (H)

ѡлн бл҃гал глн ѡце лн лѡчше ѣсть то молчн. (G)

Доуче молчатн . нн злѣ глѣн ∴ (Spc 108)

Доуче молчатн, н(егл)н злѣ глѣн ∴ (Spc Sem 107)

Доуче молчатн, нежелн злѣ глѣн ∴ (S)

Доуче молчатн, нежелн злѣ глѣн ∴ (P)

Η δοῦσα παντα και κομίζεται φυσις. (312)

La que da todo y lo recobra es la naturaleza.

Ѣже н давѣши вещь, та же н възьметъ. (Sr 121)

яко ѡже бдѣши тѣже ѡ возмешн вещь. (G).

Η φύσις ἐκάστω τοῦ γενους ἐστιν πατρις. (295)

La naturaleza es para todos patria del linaje.

вещь комуѡждо рождѣнне н село. (Sr 122)

вещь комуѡждо рождѣнне подаѣтъ ѡ ѡмѣнне. (G).

Ηθος προκρίνειν χρηματων γαμουντα δεῖ. (296)

Quien se casa debe preferir el carácter al dinero.

Нравъ паче ѡмѣннѧ лѣпо ѡмѣтн женѣщоумоу е. (Sr 123)

нравъ паче ѡмѣннѧ лѣпо ѣсть ѡмѣтн женѣщемѡу. (G)

Η δ' ἀρπαγὴ μέγιστον ἀνθρώποις κακόν. (297)

La rapacidad es el mayor mal para los hombres.

Празднѣство велнко зло чловѣ(ко)мъ. (Sr 124)

празнѣ велнко е злѣ члѣвѣ. (H)

празнѣство велнко ѣсть злѣ члѣвѣ. (G)

Порознѣ велнко зло члѣвоу. (Spc 109)

Порознѣ велнко зло члѣвоу ∴ (Spc Sem108)

Порознѣство велнко зло члѣвоу ∴ (S)

Порознѣство велнко зло члѣвомъ ∴ (P)

Ηδύ γε πατηρ φρονησιν ἀντ' ὀργῆς ἔχων. (314)

Es algo agradable un padre que razona en lugar de encolerizarse.

Сладко ѡсть ѡт(ъ)ча моудрѣсть въ гнѣва мѣсто ѡмѣтн ю. (Sr 125)

слѣко ѣсть якоже ѡца мѣрѣсть. въ гнѣва мѣсто ѡмѣтн. (G).

Сладокъ ѡсть ѡцъ мѣдрѣсть въ гнѣва мѣсто ѡмын ∴ (Spc 110)

Сладокъ ѡсть ѡцъ, мѣдрѣсть въ гнѣва мѣсто ѡмын ∴ (Spc Sem 109)

сладокъ ѿ ѿцѣ мѣро вѣ гнѣва мѣсто нмын ꙗꙑ (S)

сладо ѿ ѿцѣ мѣдръ есть гнѣва мѣсто нмын ꙗꙑ (P)

Η γλῶσσο' ἁμαρτάνουσα τάληθῃ λέγει. (294)

La lengua, al equivocarse, dice la verdad.

Ѣзыкъ съблажнѣ (се) истокоу нзглаголетъ. (Sr 126)

языкъ съблажнѣнѣ истокоу не нзглетъ. (H y G)

Ѣзыкъ съблажнѣнѣ истокоу глѣтъ ꙗꙑ (Spc 111)

Ѣзыкъ съблажнѣнѣ истокоу глѣтъ ꙗꙑ (Spc Sem 110)

Η φύσις ἅπαντων τῶν διδασκαλιῶν κρατεῖ. (298)

La naturaleza supera a todas las enseñanzas.

вещь вѣмоу оучению съделѣтъ. (Sr 127)

вещь вѣкомѣ оучению соделѣтъ. (H y G)

Ηθη πονηρα την φύσιν διαστρέφει. (287)

Las costumbres viles pervierten la naturaleza.

Нѣоукъ зѣлъ неказитъ вещь. (Sr 128)

нѣоукъ зѣлъ неказитъ вещь. (G)

Ηθους δικαίου φαῦλος οὐ φαυεῖ λόγος. (299)

Una palabra vil no alcanza a un carácter justo.

Н'рава добра з'ло слово не ѡсквернитъ. (Sr 129)

нрава добра злѣ слово не ѡсквернитъ. (H)

нрава добра злѣ слово не ѡсквернитъ. (G)

Ηδιστον ἐστὶν τῶν ὑπαρχοντων κρατεῖν. (290)

Es muy agradable ser dueño de tus bienes.

Сладко есть нмѣнню хотѣти. (Sr 130)

сладко есть оумѣнню хотѣти. (G).

Η μη γαμει το συνολον ἢ γαμῶν κρατει. (300)

O no te cases o, si te casas, sé tú el amo.

Нлн (не) ѡженн се бѣх'ма нлн ѡт(ѣ) жены вѣздрѣжн се. (Sr 131)

Η πατρις, ὡς ἔοικε, φιλτατον βροτοῖς. (301)

La patria es, según parece, lo más querido para los mortales.

Землѣ бѣоѣ драга чл(о)вѣкомѣ. (Sr 132)

землѣ бѣоѣ драга ѿ члѣвѣ. (H)

землѣ бѣоѣ драга ѿ члѣвѣ. (G)

Η δε παρακαίρος ἡδονὴ τικτει βλαβην. (302)

El placer inconveniente engendra daño.

Днѣхл слагетъ раждаѣтъ вѣдѣ. (Sr 133)

ЗЛАѦ СЛАДО РАЖАѦ ВРѦ. (H)
 ЗЛАѦ СЛАДОСТЬ РАЖАѦЕТЪ ВРѦ. (G)
 Ληχана сласть вредъ ражаеть ∴~ (Spc 112)
 Ληχана сласть вредъ ражаѣтъ ∴ (Spc Sem 111)
 Ληχана сласть вредъ ражаѣтъ злыи ∴ (S)
 Ληχана сласть вредъ ражаѣтъ злы ∴ (P)

Ηδύ γε δικαίους ἄνδρας εὐτυχεῖν ὁρᾶν. (303)
 Es agradable ver que los hombres justos son afortunados.
 СЛАД'КО ЁСТЬ ВИДѢТИ ПРАВДНЫ МОУЖИ Б(О)ГАТЫ. (Sr 134)
 слѣко ѣсть видѣти прѣдныи мѣжа богаты. (G)

Καλον τὸ θησαυρισμα κειμενη χαρις. (414)
 Καλὸς θησαυρὸς παρὰ ἀνδρὶ σπουδαίῳ χαρις ὀφειλομενη.
 (Isócrates *ad Demonicum* 29 *apud* Vatroslav Jagić 1892a: 8)
 La gratitud latente es un hermoso tesoro.
 Ηδὺ γὰρ ἡ παρ' ἀνδρὸς δικαίου χαρις. (16, 1)
 Es agradable la gratitud que proviene de un hombre justo.
 СЛАД'КО ЁСТЬ ОУ МОУЖА ПРАВДНА СОУЩИ БЛ(А)ГОД(А)ТЬ. (Sr 135)
 слѣко ѣсть оу мѣжа прѣдныи гѣща блѣтъ. (G).

Η μὴ ποίει το κρυπτον ἢ μονος ποίει. (316)
 Lo que quieras mantener oculto, o no lo hagas o hazlo tú solo.
 Λη [Λη] не твори танны, ли творе самъ вѣщъ тѣчню. (Sr 136)
 ѡли || не твори тайны ѡли сотвори^ѣ сѧ вѣщъ то^ѣю. (H)
 ѡли не твори тѣнны ѡли сотвори^ѣ самъ вѣщъ то^ѣю. (G)
 Или не створи танны или створи^ѣ ти самъ вѣщъ то^ѣню ∴~ (Spc 113)
 Или не створи танны или створи^ѣ ти самъ вѣщъ то^ѣню ∴ (Spc Sem 112)
 Или не створи^ѣ танны и твори^ѣ ли ти самъ вѣщъ то^ѣню ∴ (S)
 Или не сотвори^ѣ в танны и творили ти самъ вѣщъ то^ѣню ∴ (P)

Ηθους δε βασανός ἐστιν ἀνθρώποις χρονος. (304)
 El tiempo es para los hombres la piedra de toque de su carácter.
 НАОУКЪ МОУКА ЁСТЬ ЧЛ(О)Б(Ѣ)КОМЪ. (Sr 137)
 Наѣ золъ мѣка ѣ члѣѣ. (H)
 нѧоукъ золъ || мѣка ѣсть члѣѣ. (G)
 Моука ѣ члѣкомъ наоукъ золъ ∴~ (Spc 114)
 Моука ѣ члѣкомъ наоукъ золъ ∴ (Spc Sem 113)
 Моука ѣ члѣкомъ наоукъ золъ ∴ (S)
 лѣка ѣ члѣкомъ наоукъ золъ ∴ (P)

Ηδύ γ' ἐν ἀδελφοῖς ἐστιν ὁμονοίας ἔρωσ. (*Stob. flor.* 84.1 *apud*

Jagić 1892a: 8)

Es agradable el deseo de concordia entre hermanos.

ἡδύ γ' ἐν ἀδελφοῖς ἐστὶν ὁμονοίας ἔρως. (17, 1 *apud Stob.* 4, 27,1
et Men.II.fr. 610 *apud* Siegfried Jäkel 1964:124)

СЛАД'КО ЈЕСТЬ БРАТН РЕДЬ ЛЮБОВЬНАА. (Sr 138)

СЛАКО ЁСТЬ Б БРАТН РЕКНОСТЬ ЛЮБОВЬНАА. (G).

СЛАДЗКО ЈЕСТЬ БЪ БРАЊ ИСТИНА ЛЮБОВЬНАА ∷ (Spc 115)

СЛАДЗКО ЈЕСТЬ БЪ БРАН ЊСТИНА ЛЮБОВЬНАА ∷ (Spc Sem 114)

Θέλομεν καλῶς ζῆν πάντες, ἀλλ' οὐ δυναμεθα. (329)

Todos queremos vivir honestamente, pero no podemos.

Хоуемь добръ жити вси нь не можем'. (Sr 139)

вси хоуѣ добръ жити но не моѣ. (G).

Θησαυρός ἐστὶ τοῦ βίου τα πρᾶγματα. (328)

Las circunstancias de la vida son un tesoro.

Имѣнне јесть паче злата кнѣгы. (Sr 140)

имѣнне е па' злата кнѣгы. (H)

имѣнне е паче злата кнѣги. (G)

Θεὸς συνεργὸς παντὰ ποιεῖ ῥαδίως. (330)

Un dios que colabora hace todo fácil.

Б(ог)ъ јегда помагаѣтъ все творит' се оудобъ: (Sr 141)

Бъ егда помагѣ все творѣтъ оудѣ. (H)

Бгъ егда помагѣтъ все творѣтъ оудѣ. (G)

Θεοὶ μεγιστοὶ τοῖς φρονοῦσιν οἱ γονεῖς. (331)

Los padres son para los hombres sensatos los dioses más importantes.

По в(о)зѣ јесть все смыслющимъ ѡ(тъ)ца и матеръ чистѣ. (Sr 142)

по вѣзѣ јесть все^м смыслющѣ ѡцѣ и мати. (G)

По вѣзѣ јесть смыслющимъ ѡцѣ и мѣти ∷ (Spc 116)

По вѣзѣ јесть смыслющимъ ѡцѣ и мѣти ∷ (Spc Sem 115)

По вѣзѣ јесть смыслющимъ ѡцѣ и мѣти ∷ (S)

в вѣзѣ јесть смыслющимъ ѡцѣ и мѣти ∷ (P)

Οὐκ ἐστὶν οὐδεν μητρος ἥδιον τέκνοις. (*Stob. flor.* 79.4 *apud*
Jagić 1892a:8)

Θησαυρὸς ἐστὶ πᾶσιν ἡ μητὴρ τέκνοις. (18, 1)

La madre es, para todos los hijos, un tesoro.

Имѣнне јесть дѣтемъ вѣтемъ м(а)ти. (Sr 143)

имѣнне јесть дѣтемъ мѣти. (G).

Имѣнне јесть дѣтемъ мѣти ∷ (Spc 117)

Имѣнне јесть дѣтемъ мѣти ∷ (Spc Sem 116)

Имѣнне ѿєтъ дѣтемъ мѣи ∴ (Σ)

Θεος πεφυκεν, ὅστις οὐδεν ὀρᾷ κακόν. (327)

Es un dios quien no hace nada malo.

Б(ог)ъ ѿдинъ ѿєтъ иже зла нинедьного не творитъ. (Sr 144)

Бл҃га е ѿдѣи иже ннкоѿгож зла не творѣи. (H)

Б҃га ѿєтъ ѿдинъ иже ннкоѿгоже зла не творитъ. (G)

Θορύβους ὀχλώδεις φεύγε καὶ παροινίας. (332)

Huye de los tumultos del vulgo y de los excesos propios de borrachos.

Влнча и метежа бѣган и немысла вєго. (Sr 149)

влнча и мѣтежа бѣган и вєѣ немысльства. (H)

влнча и мѣтежа бѣган и вєгѣ немысльства. (G)

Влнча и мѣтежа бѣган . и не сѣ ѿдинѣмѣ вєхочн добрѣ жити ∴~ (Spc 118)

Влнча и мѣтежа бѣган и не сѣ ѿдинѣмѣ вєхочн добрѣ жити ∴ (Spc Sem 117)

Влнча и мѣтежа бѣган и не сѣ ѿдинѣмѣ вєхочн добрѣ жити ∴ (S)

Влнча и мѣтежа бѣган и не сѣ ѿдинѣмѣ вєхочн добрѣ жити ∴ (P)

Θεοῦ πέφυκε δῶρον εὐγνώμων τροπος. (334)

Un carácter noble es un regalo de la divinidad.

Б(о)жн ѿєтъ даръ бл(а)гоуздѣмьнъ н'равъ. (Sr 146)

Б҃жн ѿєтъ дѣръ бл҃гоуздѣмьнъ н'равъ. (G).

Θέλων καλῶς ζῆν μὴ τὰ τῶν φαυλῶν φρονεῖ. (324)

Si quieres vivir honradamente, no tengas los pensamientos de los hombres viles.

Хѣте добрѣ жити не твори з'ла. (Sr 147)

хѣта добрѣ жити не твори з'ла. (H)

хѣта добрѣ жити не твори з'ла. (G)

Θεὸν σέβου καὶ πάντα πράξεις εὐθέως. (321)

Venera a la divinidad y harás todo con rectitud.

Б(ог)а ч'ти да вєє сѣдѣлаѣши вѣ чинъ. (Sr 148)

Бл прѣно чти да вєє сѣдѣлаѣши в чинѣ. (H)

Б҃га прѣно чти да вєє сѣдѣлаѣши в чинѣ'. (G)

Θεὸν προτίμα, δευτερον δε τοὺς γονεῖς. (322)

Honra primero a la divinidad y en segundo lugar a tus padres.

Б(ог)а прѣвоѣ ч'ти, вѣторѣ ѡт(ѣ)ца и м(а)т(ѣ)рь. (Sr 149)

Б҃га прѣжде чти ти потѣмѣ ѡца и мѣрь. (G)

Б҃га прѣвоѣ чти . вѣторѣ ѡца и мѣрь ∴~ (Spc 121)

Б҃га прѣвоѣ чти, вѣторѣ ѡца и мѣрь ∴ (Spc Sem 119)

Θνητος πεφικῶς μη φρονει <γ> ὑπερθεα. (336)

Θνητοὶ γεγῶτες μη φρονεῖθ' ὑπερ θεοῦς. (*Stobaei floril.* XXII. 16
apud Jagić 1892a: 9)

Puesto que has nacido mortal, no pienses y sientas como si fueras más que un dios.

Съ смр'тнѹ чнѹ оуспѣшнѹа смышлѣн. (Sr 150)

смѣртенъ сын оуспѣшнаа смышлѣн. (G).

Съ смртнѹ оуспѣшнаа смышлѣн ∴ (Spc 122)

Съ смртнѹ оуспѣшнаа смышлѣн ∴ (Spc Sem 120)

Съ смртнѹ ѡспѣшноѹ смышлѣн ∴ (S)

Съ смртнѹ ѡспешноѹ смышлѣн ∴ (P)

Θησαυρὸς μέγας ἔστ' ἀγαθὸς φίλος, Ηλιοδωρε. (*Anthol.*

Pal. X. 39, 1 *et Sternbach prop. apud Jagić* 1892a: 9)

Αρίστους θησαυροὺς τοὺς φίλους ἡγοῦ. (Schenkl,

Flor. duo 11, Nr. 66 *apud Jagić* 1892a: 9).

θησαυρος ἐστι φίλον ἀγαθον εὕρηκέναι. (19, 1 *apud Jäkel*
1964: 124).

Es un tesoro haber encontrado un amigo bueno.

Имѣннѣ єсть добръ дроугъ ѡбрѣтѣн. (Sr 151)

богѣтѣво ѣ еж добръ дрѹгъ ѡбрѣтѣн ѡ ѡбрѣ [ѡгодѣ творѣ]. (H)

богѣтѣтѣво єсть ѣже добръ дрѹгъ ѡбрѣтѣн. (G)

Θεοῦ τὸ δῶρόν ἐστιν εὐτυχεῖν βροτούς. (351)

Que los hombres sean afortunados es el regalo de la divinidad.

Б(о)жн даръ єсть б(о)гатѣтѣ чл(о)вѣ(ко)мъ: (Sr 152)

бжн єсть дѡръ богѣтѣтѣ члкъ. (G)

Бжнн даръ бѣтѣтѣ члѣкомъ ∴ (Spc 123)

||Бжнн даръ бѣтѣтѣ члѣкомъ ∴ (Spc Sem 121)

Θεράπευε τὸν δυνάμενον αἰεὶ σ' ὠφελεῖν. (337)

Cuida a quien puede serte siempre útil.

Томоу ѡгоди нже тѣ можѣтъ ѡ добръ гла(гола)тѣ. (Sr 153)

томъ ѡгдѣи творѣ нж тѣ можѣ добръ ѡ глатѣ ѡ смыслѣтѣ. (H)

томъ ѡгодѣ творѣ ѣже тѣ можѣтъ дѡбрѣ ѡзглѣтѣ ѡ смыслѣтѣ. (G)

Θυμῷ χαρίζου μηδὲν ἄνπερ νοῦν ἔχης. (339)

No te entregues en absoluto a la ira, si es que eres inteligente.

Гнѣвоу не попуѣпан нн мало аще смыслѣншъ. (Sr 154)

гнѣвоу не попуѣпан нн мала аще смыслѣнш ѡмашн. (H)

гнѣвоу не попуѣпан нн мала аще смыслѣнш ѡмашн. (G)

Гнѣва не нмѣн нн мало аще смыслѣнш ∴ (Spc 124)

Гнѣва не нмѣн нн мало, аще смыслѣнш ∴ (Spc Sem 122)

Θελω τύχης σταλαγμον ἢ φρενῶν πίθον. (333)

Prefiero una gota de suerte a una tinaja de sensatez.

ОУНЕ КАП'ЛЮ СМЫШЛЕННІА НЕЖЕ ЛН Б(О)ГАТ(Ь)СТВА ДѢЛѢ. (Sr 155)

ЛѢЧШЕ КАПЛА ѿМА НЕЖ БОГ'АСТВА ДОБѦ. (H)

ЛѢЧШЕ К'АПЛА || ОУМ'А НЕЖЕ БОГ'АТ'ЬСТВА ДѢЛѢ. (G)

ΛΟΥΓΕ СΒΗΡΑΤΗ ΟΥΜΖ ΗΓΓΛΗ ΕΓ'ΑΤ'ΕΤΚΟ ΛΟΥΚΑΚΟ ∴~ (Spc 125)

ΛΟΥΓΕ СΒΗΡΑΤΗ ΟΥΜΖ, ΗΓΓΛΗ ΕΓ'ΑΤ'ΕΤΚΟ ΛΟΥΚΑΚΟ ∴ (Spc Sem 123)

Ισος ἴσθι πᾶσι, καὶ ὑπερχης τῷ βίῳ. (358)

Sé equitativo con todos, aun cuando destaques en la vida.

РАВНЬ НМѢН СЕ ВСѢМЪ, АЩЕ Н БОЛН ІЕИ ЖИЗННЮ. (Sr 156)

РАКѢ НМѢНСА ВСѢ" АЩЕ Н БОЛѢ ІЕИ ННѢХ ЖИЗННЮ. (H)

РАКЕНЗ НМѢНСА ВСѢМЪ АЩЕ Н БОЛѢ ІЕИ ННѢХ ЖИЗННЮ. (G)

РАКЕНЗ СА НМѢН ВСѢМЪ . АЩЕ Н БОЛНН ІЕИ ЖИЗННЮ ∴~ (Spc 126)

РАКЕНЗ СА НМѢН ВСѢМЪ, АЩЕ Н БОЛНН ІЕИ ЖИЗННЮ ∴ (Spc Sem 124)

РАКЕНЗ СА НМѢН ВСѢМЪ, АЩЕ Н БОЛЕ ІЕИ ЖИЗННЮ С" ∴ (S)

РАКЕНЗ СА НМѢН ВСѢМЪ, АЩЕ Н БОЛЕЗНН ІЕИ ЖИЗННЮ С" ∴ (P)

Ισχυρότερον δε γ' οὐδέν ἐστι τοῦ λόγου. (361)

Nada tiene más fuerza que la palabra.

НѢСТЬ КРѢПЛЕ ННЧ'ТОЖЕ МОУДРОСТН. (Sr 157)

НѢСТЬ КРѢПЛЪШН ННЧ'ТОЖЕ М'ДРОСТН. (G)

Ιερὸν ἀληθῶς ἐστὶν ἡ συμβουλίᾱ. (356)

El consejo es algo verdaderamente sagrado.

С"ТО Ε ΠΟ ΗΕΤ'ΙΝѢ СЪВѢ". (H)

С"ТО ІЕСТЬ ВО ІІСТНННЕ СОВѢТЪ. (G)

Ισοτητα τίμα, μη πλεονέκτει μηδένᾱ. (362)

Honra la equidad, no estafes a nadie.

Н'РАВНАІА ЛЮБѢЕ НЕ ОТ(Ь)ІЕМЛН ННКОМОУЖЕ. (Sr 158)

С'РАВН'АІІА ЛЮБѢІН НЕ ѠІЕМЛН НН ОУ КОГОЖЕ. (G)

Ιερός οὖν ἐστὶν, ὅστις ἀεὶ λέγει πρὸς θεον.† (20, 1)

Está protegido por la divinidad, verdaderamente, quien constantemente habla a la divinidad.†

С(ВЕ)ТЬ ОУБО ІЕСТЬ НЖЕ ГЛ(АГОЛ)ЕТЬ КЪ Б(ОГ)ΟΥ. (Sr 159)

ІТЪ ГДАВО Ε НЖ БЫННѢ ГЛѢ К БѢ. (H)

ІТЪ ОУБО ІЕСТЬ НЖЕ БЫНѢ ГЛТЪ К БГЪ. (G)

Ισθι γυναικῶν τοὺς τρόπους· μιμοῦ δε μη. (21, 1)

Conoce la manera de ser de las mujeres, pero no las imites.

ВѢЖДЪ ЖЕНЬСКА ДѢЛЕСА НЪ НЕ ТВОРН НХЪ. (Sr 160)

вѣнѣ жєнѣска дѣла нѡ нѣ тѡрѣ нх. (G).

Ἴσος ἴσθι πᾶσι, καὶ ὑπερβάλλης τύχη. (Boissonade I. 155/ δ
apud Siegfried Jäkel 1964: 53, *varia lectio in app. crit.*)

Ἰκέτας σέβου, καὶ ὑπερβάλλης τύχη. (22, 1)

Respeto a los suplicantes, aunque les aventajes por tu suerte.

Нѣцѣ ч'тѣ, ащѣ н прѣнмашѣ нмѣннѣмѣ. (Sr 161)

οὐβό τὰ χτὴ ἄψѣ ἢ прѣнмѣшнѣсѣ нмѣннѣмѣ. (G).

Ἰὸς πεφυκεν ἄσπίδος κακῇ γυνῇ. (364)

Una mujer mala es el veneno de un áspid.

Тѣч'на ѣсѣтѣ з'мнѣ злѣ жєна. (Sr 162)

тѡчнѣ ѣсѣтѣ з'мнѣ злѣ жєнѣ. (G).

Ἴστοι γυναικῶν ἔργα κοὐκ ἐκκλησίαι. (363)

La ocupación de las mujeres son los telares y no las asambleas.

Пѡстѣнѣ сѡутѣ жєнѣскаѣ дѣлѣсѣ, ѣ нѣ сѣсѣтѣ. (Sr 163)

пѡстѣнѣтѣ сѣтѣ жѣнѣскаѣ дѣлѣсѣ ѣ нѣ сѡсѣтѣ. (G).

Ἰκανον τὸ νικᾶν ἐστὶ τοῖς ἐλευθεροῖς. (369)

A los hombres libres les basta la victoria.

Вєлѣнѣ ѣсѣтѣ ѡдѡлѣтѣ сѣбѡбѡдѣ чѣдѣ. (Sr 164)

вєлѣнѣ ѣсѣтѣ ѡдѡлѣтѣ сѣбѡбѡдѣнѣ чѣдѣ. (G).

Ἰδίας νομίζει τῶν φίλων τας συμφορας. (370)

Considera propios los éxitos y las desdichas de los amigos.

Сѡѡѣ мнѣ дрѡѡж'нѣ пѣчалѣ. (Sr 165)

сѡѡ мнѣ дрѡѡжнѣ пѣчалѣ. (H)

сѡѡ мнѣ дрѡѡжнѣ пѣчалѣ. (G)

Ἴσος ἴσθι τοῖς τροποῖσι πλουτῶν ὡς πένης. (359)

Ἴσος ἴσθι πλουτῶν τοῖς τρόποις ὥσπερ πενης. (Boissonade
I. 155 *apud* Jagić 1892a: 10)

ἴσος ἴσθι τοῖς τρόποις πλουτῶν καὶ πενης. (Sternbach *et*

Meyer *Sitzungsber.* II. 3, 1890, p. 373 *apud* Jagić 1892a: 10)

Ya seas rico o pobre, sé equitativo en tu modo de obrar.

Ἰѣдѣнѣ бѡѡдѣ н б(ѡ)гатѣ н ѡѡбѡѣ. (Sr 166)

рѡкѣ бѣдѣ вѣѣтѣ ἢ бѡгѣ сѣ ἢ ѡбѡѣ. (H)

рѡкѣнѣ бѣдѣ вѣѣтѣ ἢ бѡгѣтѣ сѣнѣ ἢ ѡѡбѡѣ. (G)

Ἴσον ἐστὶν ὀργῇ καὶ θαλασσα καὶ γυνῇ. (371)

El mar y la mujer son iguales en temperamento.

Тѣчнѣ сѡутѣ сѣѣтѣ гнѣѣѣ, мѡѣ тнѣ з'лѣ жєна. (Sr 167)

тѡчнѣ сѣтѣ сѣѣтѣ гнѣѣѣ ἢ мѡѣ тнѣ злѣ жєнѣ. (G).

Κακῷ ἀνδρὶ οὐ προσήκει χρηματά. (23, 1)
No le conviene la riqueza a un hombre malvado. †
Много иманіе лѹгкѡ не бѹдетъ. (Sr 168)
μнѡгоѣ имѣніѣ лѹгкаѡмѹ не подоѣно ѣтъ. (G).

Καλὸν γυναικὸς εἰσορᾶν καλοὺς τροπούς. (393)
Es hermoso ver buenas costumbres en una mujer.
Καλὸς γυναικὸς κοσμος ἔστ', ἂν νοῦν ἔχη. (24, 1)
Es un bello adorno de la mujer que sea sensata.
Лѣпа єсть женѣ оутѣарѣ єгда ємыслитъ. (Sr 169)
лѣпа єтъ женѣ оутѣарѣ єнегда оѹмѣ имѣ. (G).

Καλὸν τὸ καιροῦ παντὸς εἰδέναι μετρον. (381)
Es hermoso conocer la medida en cada momento.
Дѡбро єтъ мѣроу вѣдѣти вѣакомоу дѣлоу. (Sr 170)
дѡбро є мѣрѹ вѣѣти вѣакомѹ дѣлѹ. (H)
дѡбрѡ єтъ мѣрѹ єндѣти вѣакомѹ дѣлѹ. (G)

Κακοῖς ὁμιλῶν καὐτὸς ἐκβησῇ κακος. (383)
Si tienes trato con malos, también tú mismo acabarás siendo malo.
Сѣ злыѣмѣ ходѣ самѣ злыѣ бѹдѣши. (Sr 171)
сѣ злыѣмѣ ѡцѣ ходиши ѡ ѡ зѡ бѹдѣши. (H)
со злыѣмѣ ѡцѣ ходиши ѡ самѣ зѡлѣ бѹдѣши. || (G)

Καλλιστον ἐστὶ κτήμα παιδεία βροτοῖς. (384)
La más hermosa posesión para los mortales es la educación.
Дѡбро єтъ имѣніѣ хитрѡстѣ. (Sr 172)
дѡбрѡ єтъ єѡгѣтѣтѣко мнѡго оѹмѣнѣтѣко. (G)

Κρίνει φίλους ὁ καιρός, ὡς χρυσὸν το πῦρ. (385)
La ocasión pone a prueba a los amigos, como el fuego al oro.
Иѣнѣтъ дрѡугѣ вѣѣмѣ ѡко златѡ ѡгнь. (Sr 173)
ѡвѣѣ дрѡгѣ вѣѣмѣ ѡкож златѡ ѡгнь. (H)
ѡвѣѣтъ дрѡгѣ вѣѣмѣ ѡкоже (sic!) златѡ ѡгнь. (G)

Κακὸν μεγιστον ἐν βροτοῖς ἀπληστία. (386)
La insaciabilidad es el mayor mal entre los mortales.
Велѣнѣ злѡ єтъ чл(о)вѣ(ко)мѣ несытнѣ. (Sr 174)
велѣнѣко злѡ є вѣ члѡвѣ несытѣтѣко. (H)
велѣнѣко злѡ єтъ в члѡвѣх несытѣтѣко. (G)

Κατ' ἰδίαν φρόνησιν οὐδεὶς εὐτυχεῖ. (388)
Nadie es feliz, según su propio juicio.

По своѣи мѡудрости нѣктоже не в(о)гатѣеть. (Sr 175)
по своѣ мѡрости нѣктоже не ѡбогатѣѣ. (G)

Καλον το μηδεν εις φίλους ἀμαρτάνειν. (390)
Es hermoso no cometer falta alguna contra los amigos.
Добро есть къ другомы нѣкогдаже не съгрѣшати. (Sr 176)
добро ѣ къ другѡ нѣкогдаж съгрѣшати. (H)
добро ѣсть к' другомъ нѣкогдаже согрѣшати. (G)

Κούφως φέρειν δεῖ τὰς παρεστώσας τύχας. (392)
Hay que soportar sin pesadumbre las vicisitudes que nos sobrevengan.
Лѣгко есть лѣпо приѣматн приходящѣе случает. (Sr 177)
легко лѣпо ѣсть прѣимати приходяща случает. (G).

Καιροῦ τυχὼν καὶ πτωχὸς ἰσχυεὶ μεγά. (394)
Si se presenta la ocasión, incluso un pobre tiene gran poder.
время оулучиетъ и нищѣи возмѡжетъ велии. (G)

Καιρῷ σκοπεῖ τὰ πραγματ', ἄνπερ νοῦν ἔχῃς. (400)
Examina los asuntos en su momento oportuno, si eres inteligente.
время н делетъ смотри, аще оумъ имашн. (Sr 178)
время н дѣлетъ смотри аще оумъ имашн. (G)

Κάλλιστα πειρῶ καὶ λέγειν καὶ μαρτυρεῖν. (397)
Intenta decir y aprender lo más hermoso.
Добра оучи се н оумѣти н гла(гола)ти. (Sr 179)
дѡбрымъ оучиетъ н глаголати оумѣти. (G).

Κάλλιστον ἐν κήποισι φύεται ῥόδον. (403)
Una rosa es lo más bello que crece en los jardines.
Και γὰρ τὰ ῥόδα ἐν ἀκανθαῖς φύεται. (Sternbach in Wiener Studien IX. 187. Nr. 22 apud Vatroslav Jagić 1892a: 10)
Бывають на трѣни добръ цвѣтець. (Sr 180)
бываѣ н на трѣни добръ цвѣтець н въ прѡстѣи члди мѡо слово. (H)
бываѣтъ н на трѣни добръ цвѣтець, н въ прѡстѣи члди мѡдрѡо слово. (G)

Κάν τοῖς ἀγροίοις ἐστὶ παιδείας ἔρως. (401)
Incluso entre los rústicos existe el amor por la educación.
И въ полъецѣ члди есть мѡдрѡо слово. (Sr 181)
бываѣ н на трѣни добръ цвѣтець н въ прѡстѣи члди мѡо слово. (H)
бываѣтъ н на трѣни добръ цвѣтець, н въ прѡстѣи члди мѡдрѡо слово. (G)

Κατηγορεῖν οὐκ ἔστι καὶ κρίνειν ὁμοῦ. (404)

No es posible acusar y juzgar a la vez.

Χουλήτη ηἔσται λῆζε ηἢ σουδήτη ζακὼν. (Sr 182)

χὺλήτη ηελζῆ ηἢ εδῆτη ζακόνα. (G)

Κέρδος πονηρὸν μηδεποτε βουλου λαβεῖν. (405)

Nunca quieras conseguir una ganancia vil.

Βῆζβήτηα ζλα ηε ποмышλῆη ηηκοληζε ημῆτη. (Sr 183)

βοζβήτηα ζλα ηε ποмышλῆη ηηκογδάζε ημῆτη. (G).

Καλῶς ἀκούειν μᾶλλον ἢ πλουτεῖν θέλε. (406)

Prefiere ser tenido en buen concepto antes que ser rico.

Καλῶς πένεσθαι μᾶλλον ἢ πλουτεῖν κακῶς. (300 W.

Meyer 435. 11 *apud* Jagić 1892a: 11)

З'аь се елышати хоци негли б(о)гаты. (Sr 184)

зѡ еѡ елышати хоци негли богѡ. (G).

Κενῆς δε δοξης οὐδεν ἄλιωτερον. (408)

Nada es más digno de lástima que la vanagloria.

Τῷσε ελαβὺ ηἔσται ηηч'τοже з'лѣ. (Sr 185)

тѡεελαβѣа ηῆ ηηч'тож з'лѣ. (H)

тѡεεлабѣа ηῆс'тῡже з'лѣ. (G)

Τῷεα ελαβὺ . ηῆ ηηч'то же з'лѣ ::~ (Spc 128)

Τῷεα ελαбѣ ηῆ ηηч'тоже з'лѣ :: (Spc Sem 126)

тѡци еѡ елабѣ ηῆ ηηч'тоже з'лѣ :: (S)

тѡци елѣбѣ ηῆ ηηч'тоже з'лѣ :: (P)

Κρεῖττον σιωπᾶν ἐστιν ἢ λαλεῖν ματην. (409)

Es mejor callar que hablar sin fundamento.

Οὐνε μαλч'ати неже аη гла(гола)ти пѣстошьноѡ. (Sr 186)

ѡне ѣ молч'ати негли гл'ати пѣстошнаѡ. (H)

οὔνε ѣс'тῡ молч'ати негли гл'ти пѣс'тῡшнаѡ. (G)

Κερδος πονηρὸν ζμίαν ἄει φέρει. (422)

Una ganancia vil siempre conlleva un castigo.

Βῆζβήτηα з'ла тѡцетῡ прнео прнносѣтῡ. (Sr 187)

βοζβήτηа злѡ тѡцет' прнносѣтѡ. (G).

Καλον τὸ θνησκειν οἷς ὕβριν το ζῆν φέρει. (410)

La muerte es hermosa para aquellos a quienes maltrata la vida.

Οὐне ηε οὔмрѣтῡ ημѡже жтне оὔкорнз'нѡ прнносѣтῡ. (Sr 188)

ѡне ѡмрѣтῡ, ημѡже жтѣ ѡкорн||знѡ прнносѣ. (H)

οὔне οὔмрѣтῡ ημѡже жтѣ оὔкорнзнѡ || прнносѣтѡ. (G)

Οὐне οὔмрѣтῡ . ημѡже жтне оὔкорнзнѡ прнносѣтῡ ::~ (Spc 130)

Οὐне οὔмрѣтῡ, ημѡже жтне оὔкорнзнѡ прнносѣтῡ :: (Spc Sem 128)

ОУНЕ ОУМРЕТИ, ЊМЖЕ ЖИТИЕ УКОРНО ПРИНОСИТЬ ÷ (Р)

Κακοῦ γὰρ ἄνδρος δῶρ' ὄνησιν οὐκ ἔχει. (411)

Pues los regalos de un hombre malvado no son provechosos.

Зла мѣжа дарь оуспѣха не имат' никоегоже. (Sr 189)

зла мѣжа дѣръ оуспѣха не имать никоѣгоже. (G).

Κακὸν φέρουσι<ν> καρπὸν οἱ κακοὶ φίλοι. (412)

Los amigos malos producen mal fruto.

З'ль плодь приносець з'ли друґзи. (Sr 190)

ЗОЛЪ ПЛО ПРННОСАТЪ ЗЛІН ДРЪЗН. (G).

Καὶ ζῶν' ὁ φαῦλος καὶ θανῶν κολάζεται. (413)

Al hombre vil se castiga mientras vive y cuando ha muerto.

З'ЛЫ ЖИВЬ СЫ Н ОУМЬРЬ МОУЧНТ' СЕ. (Sr 191)

30 ЖИВ СЫН Н ѿМЕРЪ МѸЧѢСА. (Н)

ЗѠЛЪ ЖНВ СЫН Н ОУМЪРЪ МДЧНТѦ. (G)

Καλον το θησαύρισμα κειμενη χάρις. (414)

La gratitud latente es un hermoso tesoro.

Добро имѣниѣ юсть на б'дима б(а)год(а)ть. (Sr 192)

ДОБРО ИМѢНІЕ ЁСТЬ СНАБДИМА БЛГТЬ. (G).

Λιμὴν ἀτυχίας ἔστιν ἀνθρώποις τέχνη. (430)

La destreza es para los hombres un refugio en el infortunio.

Завѣтрѣ юсть нищѣтѣ оумѣннѣ тѣчю. (Sr 193)

ЗАВѢТРІЕ ѿ НИЩЕТѢ ѿМЪ ѿ ПОЛЗА ПЕЧАЛИ СМЫСЛЪ. (Н)

ЗАВѢТРІЕ ЁСТЬ НИЩЕТѢ ОУМЪ ПОЛЗА ЕСТЬ ПЕЧАЛН СМЫСЛЪ. (G)

Λογισμός ἐστὶ φαρμακὸν λυπῆς μόνος. (439)

La reflexión es ella sola remedio contra el dolor.

Польза есть печали смысленіе тѣчю. (Sr 194)

И ПОЛЗА ПЕЧАЛИ СМЫСЛЪ. (Н)

ПОЛЗА ЕСТЬ ПЕЧАЛИ СМЫСЛЪ. (G)

Λιμήν νεὼς ὄρμος, βίου δ' ἀλυπία. (444)

El refugio de la nave es el puerto, y el de la vida la ausencia de dolores.

Забѣтрне юсть кораблю пристанище, а жнз'ни безъ печали быти. (Sr
195)

ЗАВІТРОЄ КОРАБЛЮ ПРИСТАННИЩЕ А ЖИЗНИ БЕСПЕЧАЛІЄ. (G)

Λύπαι γὰρ ἄνθρωποισι τικτοῦσιν νοσοῦς. (440)

Pues las tristezas causan enfermedades a los hombres.

Печаль оумѣють раждати чловѣкомъ ѳзю. (Sr 196)

печаль оумѣѣтъ раждати члѣкомъ ѳзю. (G)

Λεπτῶς γε τοι ζῆν κρείσσον η λαμπρῶς κακῶς. (442)

Sabe que es preferible vivir pobremente antes que con magnificencia mediante malas artes.

Нѣщю жѣти оуѣ негѣли б(о)гатоу з'лѣ. (Sr 197)

нѣщемъ жѣти ѣне негѣли богаты злѣ. (H)

нѣщъ жѣти оуѣне нѣгѣли богаты злѣ. (G)

Πολλοὶ γὰρ εὐλογοντες οὐκ ἔχουσι νοῦν. (*fragm.* 33. 2.

Kock *apud* Vatroslav Jagić 1892a: 11)

Λέγειν πολλοὶ μὲν δυνανται, μανθανεῖν δ' οὐ παντες. (26, 1)

Muchos pueden hablar, pero aprender, no todos. (26, 1 Mariño y García 1999: 472).

Вѣщати мнози оумѣють, а разоумѣти не вѣн. (Sr 198)

вѣщати мнози ѣмѣѣ а разоумѣти не вѣн. (H)

вѣщати мнози оумѣѣтъ а разоумѣти не вѣн. (G)

Вѣщати оумѣють мнози . а разоумѣти не вѣн ∷ (Spc 134)

Вѣщати оумѣѣтъ мнози, а разоумѣти не вѣн ∷ (Spc Sem 132)

Вѣщати оумѣѣтъ вѣн мнози, а разоумѣти не вѣн ∷ (S)

Вѣщати оумѣѣтъ вѣн мнози, а разоумѣти не вѣн ∷ (P)

Вѣщати оумѣють мнози. Ѳ разоумѣти не вѣн ∷ (Σ)

Λαβὼν ἀπόδος, ἄνθρωπε, καὶ ληψὴ παλιν. (443)

Cuando hayas recibido algo, da, hombre, y recibirás a tu vez.

Зажѣмъ ѡтдаждѣ, чл(о)вѣ(ѣ)чѣ, да и пакъ вѣз'мѣши. (Sr 199)

заѣмъ ѡдан члѣчѣ да и пакъ вѣзмѣши. (G)

Зажмъ ѡдан жѣ члѣчѣ да и пакы вѣзмѣши ∷ (Spc 135)

Зажмъ ѡдан жѣ, члѣчѣ, да и пакы вѣзмѣши ∷ (Spc Sem 133)

Зажмъ ѡдажѣ, члѣчѣ, да и пакы вѣзмѣши ∷ (S)

взаѣ ѡдажѣ, члѣчѣ, да и пакы вѣзмѣши ∷ (P)

Λογὸς τις εὐχάριστος ἀπόδοσις καλὴ. (433)

Una palabra de agradecimiento es una hermosa retribución.

Слово бл(а)гоузнѣщано бл(а)год(а)тъ ѳсть ѡтдание. (Sr 200)

слово блго ѣзнѣщанно блгодѣтъ ѳ ѡданѣ. (G)

Λύπην γὰρ εὖνους οἶδε θεραπεύειν λόγος. (445)

Una palabra amiga sabe, en efecto, curar el dolor.

Оумѣють слово моудро печаль врачевати. (Sr 201)

мѣо слово ѣмѣѣ печѣл врачевати. (H)

слово мѣо оумѣетъ печаль бречебати. (G)
Оумѣе слово мѣоудро печаль бречебати :~ (Spc 136)
Оумѣе слово мѣоудро печаль бречебати : (Spc Sem 134)

Λιμὸς μεγίστον ἄλγος ἀνθρώποις ἔφυ. (446)
Para los hombres, el hambre es el mayor dolor.
Гладъ велика ѣза ѣетъ чл(о)в(ѣ)комъ. (Sr 202)
гладъ велика ѣетъ ѡза члѡ. (G)
Гладъ велика ѡза члѡкомъ :~ (Spc 137)
Гладъ велика ѡза члѡкомъ : (Spc Sem 135)

Λεπτον ἱερὸν ἀρκεῖ θεῷ, εἰ δικαίον ἐστι. (27, 1)
A la divinidad le basta un pequeño sacrificio, si es piadoso.
И мала трѣба довлѣетъ б(о)г(у)и, аще ѣетъ с прав'дою. (Sr 203)
и мала трѣба бгѣ довлѣетъ аще бѣдетъ с правдою. (G).
Иала трѣба бгѣ довлѣетъ аще сз правдою :~ (Spc 138)
Иала трѣба бгѣ довлѣетъ аще сз правдою : (Spc Sem 136)
Иала трѣба бгѣ довлѣетъ аще сз правдою : (S)
Иала трѣба бгѣ довлѣетъ аще сз правдою : (P)

Λήσειν δια τελους μὴ δοκεῖ πονηρὸς ὢν. (432)
No creas que va a pasar inadvertido hasta el final que eres un malvado.
Оутантѣ се до конца не надѣи зѣль сы. (Sr 204)
ѡтантѣ до конца не надѣи зѡ сыи. (H)
оутантѣ до конца не надѣи зѡль сыи. (G)
Оутантѣ до конца не надѣи зѡ сн словесѣи лѡчанѣ ѡ тѣ нже тн слова не
тантѣ (:~ Spc 139)
Оутантѣ до конца не надѣи зѡ сн словесѣи (ѡ) лѡчанѣ ѡ тѣ , нже тн слова
не таѡтѣ (: Spc Sem 137)
Оутантѣ до конца не надѣи зѡ сн словесѣи (ѡ) лѡчанѣ ѡ тѣ , нже тн слова
не тантѣ : (S)
Оутантѣ до конца не надѣи сѡ зѡ сн словесѣи; ѡлѡчѣи сѡ ѡ тѣ , нже тн слова
не таѡтѣ : (P)
Оутантѣ до конца не надѣи зѡ сн словесѣи: ѡлѡчан ѡ тѣ , нже тн слова не
таѡтѣ : (Σ)

Λογοῖς ἀμειβου τον λόγοις πείθοντα σε. (434)
Al que intenta persuadirte con palabras, contéstale con palabras.
Словесѣи ѡтлѡчан прѣпнраѡщнхъ те словесѣи. (Sr 205)
словесѣи ѡлѡчан нже та словесѣи прѣпнрѣтѣ. (G)

Λυποῦντα λύπει, καὶ φιλοῦνθ' ὑπερφίλει. (448)
Causa dolor al que te causa dolor, y al que te ama ámallo.

Не любѣщаго те любн, а любѣщаго те прѣлюбн. (Sr 206)
 не любѣща҃ тѣ любн любѣщагож прнлюбн. (H)
 не любѣщаго тя любн || любѣщагож преллюбн. (G)
 Нелюбѣща҃ прнлюбн а любѣща҃ не лишаѣса :~ (Spc 141)
 Не любѣща҃ прнлюбн, а любѣща҃ не лишаѣса : (Spc Sem 140)

Λαμβανε πρόνοιαν τοῦ προσήκοντος βίου. (435)
 Propónte llevar una vida como es debido.
 Помышлѣн потрѣб'ное прѣднстроенное жнз'ни. (Sr 207)
 помышлѣн прѣстроѣнїе потрѣбныа жнзни. (G)
 Помышлѣн прѣстроение потрѣбны жнзни :~ (Spc 140)
 Помышлѣн прѣстроѣнїе потрѣбны жнзни : (Spc Sem 139)
 Помышлѣн прѣдстроѣнїе потрѣбны жнзни : (S)
 Помышлѣн прѣстроенїе потрѣбны жнзни : (P)

Λιμῶ γὰρ οὐδέν ἐστιν ἀντειπεῖν ἔπος. (447)
 Pues contra el hambre no hay réplica alguna.
 Гладоу нѣтъ(тъ) никоюже слово соуп'рън(н)къ. (Sr 208)
 глѣдѣ нѣтъ никогдѣже словомъ сдѣръника. (G)

Λυπεῖ με δοῦλος δεσποτου μεῖζον φρονῶν. (449)
 Me disgusta un siervo que es más orgulloso que su amo.
 Не жалоуи си ѿгда рабъ боле г(оспо)д(н)на съ б(ого)мъ тѣч'но
 въздаѣтъ. (Sr 209)
 днѣство ѿгда рабъ бѣше господина смѣслнтъ. (G)

λυπη παροῦσα παντοτ' ἐστιν ἡ γυνή. (450)
 La mujer es un dolor siempre presente.
 печѣль ѣсть всегдашнѣа злѣ жена. (G)
 Печа ѿ в' сегда жена злѣ :~ (Spc 143)
 Печѣ ѿ всегда жена злѣ : (Spc Sem 142)

μακάριος οστις ουσίαν και νοῦν εχει. (465)
 Dichoso quien tiene hacienda e inteligencia
 сѣн блѣжнѣ ѣ нж ѿ богѣство ѿ ѿмѣ ѿмѣ. (H)
 сѣн блѣжнѣ ѣсть ѿже ѿ богѣтство ѿ оумѣ ѿмѣтъ. (G)

Μισῶ σοφιστην οστις ουχ αὐτῷ σοφος. (457)
 Aborrezco al sofista que no es sabio por sí mismo.
 не люблю мѣрзствѣюща҃ нж е не прно мѣрзѣ. (H)
 не люблю мѣдрзствѣюща҃а ѿже ѣсть не прно мѣдрзѣ. (G)

Μὴ φεῦγ' ἐταῖρον ἐν κακοῖσι κείμενον. (467)
 No rehúyas a un amigo que se encuentra abatido entre males.

НЕ ѠБѢГАН ДРѢГА Б' БѢДѢ СЖЩА. (H)

НЕ ѠБѢГАН ДРѢГА Б БѢДѢ СДЩА. (G)

μη ὕβρινε δυστυχοῦντι κοινὴ γὰρ τύχη. (470)

No pises a alguien que es desgraciado, porque todos estamos sometidos a la misma fortuna.

НЕ НАЛЕЖИ БѢДНѢ ѠБЩА БО ЁСТЬ БСѢМЪ БѢДА. (G).

Μακάριος οστις ετυχε γενναιου φίλου. (471)

Dichoso quien ha encontrado un amigo noble

БЛЖНЬ Е СЕН ЁМДЖѢ СЛДЧН ДРѢ НЗВѢ. (H)

БЛЖЕНЪ ЁСТЬ СЕН ЁМДЖЕ СЛ СЛДЧН ДРѢГЪ НЗВѢСТЬ. (G)

Μηδέποτε μηδένα κατάκρινε. (28,1)

Nunca condenes a nadie.

ПРОСИ ПАЧЕ ЗЛА НЕ ТВОРЕ НИКОМДЖЕ. (Sr 117)

НИКОГДАЖ НИКОГОЖ ОУЖДИ. (H)

НИКОГДАЖЕ НИКОГОЖ НЕ ѠСДН. (G)

Μηδεποτε πειρῶ δυο φίλων ειναι κριτης. (472)

Intenta no ser nunca árbitro entre dos amigos.

НИКОГДАЖ БДИ ДВѢМА ДРѢГОМА СДИ. (H)

НИКОГДАЖЕ БДН ДВѢМА ДРѢГОМА СѢ. (G)

δω(ρον...) θε(ο)σ ουτοσ νοούσι τα γ(ραμ)ματα. (*Pap. XIV 95-97 apud Moreno Morani 1996:71*)

La destreza es para los hombres el regalo más sabio de la divinidad.

БОГА ПРЕМДРАГО ДАРЪ ЕСТЬ ЧЛОВѢКОМЪ ХУДОЖЫТВО

БГА ПРЕМОУДРАГО ДАРЪ ІЕ ЧЛѢКОМЪ ХЫТРОСТЬ ∴ (Σ)

Μη σπεῦδ' α μη δεῖ, μηδ' α δεῖ σπευδειν μενε. (473)

No te apresures en hacer lo que no debes ni te demores en lo que debes apresurarte a hacer

НЕ ТЩІСѦ НА (НЕ)ЛѢПАѦ НИ ПѦКН ЛЕНИ НА ЛѢПАѦ. (G).

НЕ ТЩІСѦ НА ЗЛОѢ НН ПАКЫ ЛѢНИСѦ НА БЛГОЕ ∴~ (Spc 145)

НЕ ТЩІСѦ НА ЗЛОѢ, НН || ПАКЫ ЛѢНИСѦ НА БЛГОЕ ∴ (Spc Sem 148)

Μη τους κακους οικτειρε πραττοντας κακῶς. (474)

No te apiades de los malos cuando les va mal.

НЕ МНДН ЗЛЫХ ТВОРАЩАѦ ЗЛО. (H)

НЕ МНДН ЗЛЫХ ТВОРАЩАѦ ЗЛО. (G)

Μονος εστ'απαρηγορητον ανθρωποις ερως. (30, 1 *Stob. 4, 20, 21 apud Jäkel 1964: 125*)

Lo único que los hombres no pueden apaciguar es el amor
ѢДИНО ЁСТЬ НЕИЗБѢИТНО ВЪ ЧЛѢЧѢХЪ ХОТѢНІЕ ЖЕНЬСКО. (G)

Μισῶ πενήτα πλουσιῷ δωρουµενον. (475)
Aborrezco al pobre que hace regalos a un rico.
НЕ ЛЮБЛЮ ОУБОГА ДАРЪ ДАЮЩА БОГАТЫ. (G)
НЕ ЛЮБЛЮ ОУБОГА ДАРЪ ДАЮЩА БѢТОУ ∴ (Spc 147)
НЕ ЛЮБЛЮ ОУБОГА ДАРЪ ДАЮЩА БѢАТОУ ∴ (Spc Sem 150)
НЕ ЛЮБЛЮ ОУБОГА ДАРЪ ДАЮЩА БѢΟΥ ∴ (S)
НЕ ЛЮБЛЮ ОУБОГА ДАРЪ ДАЮЩА БѢ ∴ (P)

Μαστιγία <ς> εγχαλκος αφορητον κακον. (492)
Un bribón con dinero es un mal insoportable.
СЪДНЪ НЪ МЪЗЫ ВЪ НЕЕТЕРПѢНІИ ЗЛА. || (G)
El juicio del inútil es un mal insoportable. (Mi traducción)

Μη παντα πειρῶ πασι πιστευειν αει. (460)
Intenta no dar crédito siempre a todos en todo.
НЕ Ѡ ВЪЕ ХОЩИ ПРНО ВЪЕ ВѢРОВАТИ. (H)
НЕ Ѡ ВЪЕ ХОЩИ ПРНО ВЪЕ ВѢРОВАТИ. (G)
НЕ Ѡ ВЪЕМЪ ХОЩИ ВЪЕ ПРНО РѢКОВАТИ ∴ (Spc 148)
НЕ Ѡ ВЪЕМЪ ХОЩИ ВЪЕ ЕН ВѢРОВАТИ ∴ (Spc Sem 151)
НЕ Ѡ ВЪЕМЪ ХОЩИ ВЪЕ ПРНО ВѢРОВАТИ ∴ (S)
НЕ Ѡ ВЪЕМЪ ХОЩИ ВЪЕ ПРНО РѢКОВАТИ ∴ (P)
НЕ Ѡ ВЪЕМЪ ХОЩИ ВЪЕМЪ ЕН ВѢРОВАТИ ∴ (Σ)

Reza por el odioso y por el injusto. (*apud* Morani 1996: 73)
ЗА НЕНАВНДѢЩАГЪ НЪ ЗА ѠВНДѢЩАГЪ МОЛИ. (H *apud* Semenov 1892:20)
ЗА НЕНАВНДѢЩАГО НЪ ЗА ѠВНДѢЩАГЪ МОЛИСѢ. (G *apud* Semenov 1892:28)

Μη κρῖν'ορῶν το καλλος, αλλα τον τροπον. (458)
No juzgues fijándote en la belleza, sino en el carácter.
НЕ ХВАЛИ ВНДѢВЪ ДОБРОТЪ НО ДѢЛА. (H)
НЕ ХВАЛИ ВНДѢВЪ ДОБРОТЪ НО ДѢЛА. (G)
НЕ ХВАЛИ ВНДѢВЪ ДОБРОТОУ НѢ ДѢЛЕА ∴ (Spc 149)
НЕ ХВАЛИ ВНДѢВЪ ДОБРОТОУ, НѢ ДѢЛЕА ∴ (Spc Sem 152)

Μετα των δικαιων τας διατριβας ποιου. (490)
Pasa el tiempo con los hombres justos.
СЪ ПРѢВНЪ ЛѢПО ЕСТЬ СЪВЪОКУПНІИ ПРНО. (H)
СЪ ПРѢВНЪ ЛѢПО ЕСТЬ СЪВЪОКУПНІИ ПРНО. (G)
СЪ ПРѢВНЪ ЛѢПО ЕСТЬ СЪВЪОКУПНІИ ПРНО ∴ (Spc 150)
СЪ ПРѢВНЪ ЛѢПО ЕСТЬ СЪВЪОКУПНІИ ПРНО ∴ (Spc Sem 153)

Μηδεν τῇ διαβολῇ ὅμοιον θέλε ποιεῖν, (31, 1 *Stob.* 3, 42, 4, *Men.*

Π.fr.39 apud Jäkel 1964: 125)

No quieras hacer nada semejante a la calumnia.

ннчтож еважненію пѣбно хоци творити.

ннчтоже еваждѣнію подѣбно хоци творити.

Μακαριον εστιν υιον ευτακτον τρεφειν. (468)

Dichoso quien ha tenido suerte con sus hijos.

сѣн бл҃женъ ѣтъ ѣже снъ крѣтокъ кѣрмѣтъ. (G)

Μέγιστον ὀργῆς ἐστι φαρμακον λόγος. (476)

La palabra es el mayor remedio contra la ira.

велика етъ гнѣвъ полза слово R (=ScG *apud* Moreno Morani 1996:74).

Μεμνησο πλουτῶν τους πενητας ωφελειν. (478)

Acuérdate, si eres rico, de ayudar a los pobres.

помни обогатѣ^ѣ нищѣ подавати. (H)

пѣмни ѡбогатѣвъ нищимъ давати. (G)

Помни ѡбѣатѣвъ помогати нищимъ :~ (Spc 151)

Помни ѡбѣатѣвъ помогати нищимъ :~ (Spc Sem 154)

Μενει δ' εκαστω τουθ' οπερ μελλει παθειν. (479)

A cada uno le aguarda lo que le va a pasar.

ждѣтъ всакого ѣже етъ пѣати. (G)

μακαριος οστις μακαριοις υπηρετει. (480)

Dichoso quien sirve a hombres dichosos

бл҃женъ е нж добрыѣ слд҃жѣ. (H)

бл҃женъ ѣтъ ѣже добрыѣ слд҃жити. (G)

Бл҃женъ ѣе нже добрымъ слоужитъ :~ (Spc 153)

Бл҃женъ еси, ѣже добрымъ слоужитъ :~ (Spc Sem 156)

Бл҃женъ ѣѣ, ѣже добрымъ слоужитъ :~ (S)

Бл҃женъ ѣѣ, ѣже добрымъ слоужитъ :~ (P)

Μη μοι γενοιθ' ᾧ βουλομ', ἀλλ' α συμφερει. (481)

Ojalá no me suceda lo que deseo sino lo que conviene.

да не бѣдѣ мнѣ ꙗкоже хоцѣ^ѣ но ꙗкоже е стрѣнно.

да не бѣдет мнѣ ꙗкоже хоцѣ^ѣ но ꙗкоже ѣтъ стрѣнно.

Не желан ꙗкоже хѣщешн нѣ ꙗкоже стрѣнно :~ (Spc 154)

Не желан ꙗкоже хѣщешн, нѣ ꙗкоже стрѣнно :~ (Spc Sem 157)

Μηποτε λαβης γυναῖκα <ς> εις συμβουλιαν. (486)

A la hora de deliberar, nunca admitas mujeres.

НЕ ПРИВОДИ ЖЕНЫ КЪ СОВѢТЪ НИКОГДА ЖЕ (G).

Μη λοιδορει γυναῖκα μηδε νουθετει.(484)

No injuries ni reprendas a una mujer.

НЕ ѠБЛЫГАН ЖЕНЫ СВОѢА. (G).

Μηδεν ανακοινοῦ τῇ γυναικι χρησιμον. (501)

No hasgas partícipe a una mujer de nada provechoso.

НИЧТОЖЕ С ЖЕНОЮ БЛГА НЕ НМѢН. (G).

Μεστον κακῶν πεφυκε φορτιον γυνη. (459)

La mujer es un fardo repleto de males.

БРѢМΛΟ ЗЛО ѢСТЬ ПОЛНО ЖЕНА НЕВѢРНА. (G)

Μηδεν πονηρον πραγματευου <συμ>ποιεῖν. (493)

Esfuézate en no ayudar a hacer nada vil.

НИЧТОЖ ЗЛА НЕ НМѢН НИ С КНМЖЕ. (H)

НИЧТОЖЕ ЗЛА НЕ НМѢН НИ С КНМ ЖЕ. (G)

Μαινομεθα παντες, οποτεν οργιζομεθα. (503)

Todos enloquecemos cuando nos encolerizamos

БѢСНИ ЁСМЫ ВСН ЁГА ГНѢВΛΕΣΑ. (H)

БѢСНИ ЁСМН ВСН ЁГА ГНѢВΛΕΜΣΑ. (G)

БѢСНИ ЈЕСМЫ ВСН ЈЕГДА СΛ ГНѢВΛΕΜΣ ∷ (Spc 155)

БѢСНИ ЈЕСМЫ ВСН, ЈЕГДА СΛ ГНѢВΛΕΜΣ ∷ (Spc Sem 158)

Μισῶ πονηρον, χρηστον οταν ειπη λογον. (483)

Aborrezco al malvado cuando dice buenas palabras

НЕНАВНЖѢ ЗЛА ꙗще ѡ добро слово ѡзречѣ. (H)

НЕНАВНЖД ЗЛАГО ꙗще ѡ добро слово ѡзречѣтъ. (G)

НЕНАВНЖЮ ЗЛАГО . ꙗще ѡ добро глѣтъ мн слово ∷ (Spc 156)

НЕНАВНЖѢ ЗЛАГО, ꙗще ѡ добро глѣтъ мн слово гъ ∷ (Spc Sem 159)

НЕНАВНЖЮ ЗЛАГО, ꙗще ѡ добро глѣтъ мн слово ∷ (S)

НЕНАВНЖОУ ЗЛАГО, ꙗще ѡ добро глѣтъ мн слово ∷ (P)

Μεγιστον αγαθον εστι μετα νοῦ χρηστοτης. (32, 1)

El mayor bien es la bondad con inteligencia.

ΒΕΛΙΚΟ ΔΟΒΡΟ ѢСТЬ СО ОУМОМЪ ΜΗΛΛΟΒΑΝΙΕ. (G).

Νομιζε κοινα παντα δυστυχηματα. (514)

Considera comunes todas las desdichas.

НМѢН ВСΛ ѠБЩΛ КРОМѢ НИЩЕТЫ. (G)

Νεος πεφυκως πολλα χρηστα манθανε. (519)

Ya que eres joven, aprende muchas cosas.

за юна добрд' оумд' наоучиѿ. (G)

За оуна добромѹ наоучиѿ . а злѧ никакого не начиннаѧ ∴ (Spc 157)

За оуна добромѹ наоучиѿ, а злѧ никакого не начиннаѧ ∴ (Spc Sem 160)

За оуна раздма наоучиѿ, а злѧ никакого не начиннаѧ ∴ (S)

За оуна раздмѧ наоучиѿ, а злѧ никакого не начиннаѧ ∴ (P)

νεμεσιν φυλασσου, μηδεν υπερογκον ποιει. (520)

Guárdate del castigo divino, no hagas nada excesivo.

ѿкорнзны не глн нн премѣн || никогдаж. (H)

оѿкорнзны не глн нн премѣдрѧиѿ никогдаже. (G)

Оѿкорнзны не глн . нн премѹдрѧ никогѧ ∴ (Spc 158)

Оѿкорнзны не глн, нн премѹдрѧ никогѧ ∴ (Spc Sem 161)

Оѿкорнзны не глн, нн прѣмѧн никогѧ ∴ (S)

Оѿкорнзны не глн, нн прѣмѣряи никогѧ ∴ (P)

Νόμῳ δε πείθου κ᾿νομον μηδεν ποιει. (Snell *prop. apud* Jäkel 1964:125)

Νομῳ δε πειθου ᾗνομον μηδεν ποιει. (33, 1)

Νομοις ἔπεισθαι πάντα δεῖ τὸν σῶφρονα. (527)

Obedece a la ley, no hagas nada ilegal.

закѡна поелѧшн ѧ беззакѡнѧ не елѧшн. (G)

Закѡна поелѹшн. ѧ беззаконнѧ не тѡри никѡлиже ∴ (Σ)

Νικᾷ γαρ αiei διαβολη τα κρειττονα. (522)

Pues la calumnia vence siempre a las mejores cosas.

ѡдѡлѡѧѣтъ прѣно евлѧдѣнѧ i оѿнѧшнмѧ. (G)

Νομιζ' αδελφους τους αληθινους φιλους. (523)

Considera hermanos a los amigos verdaderos.

нмѣн ѧкы брѧю дрѧгы нѣстинныѧ. (H)

нмѣн ѧки брѧтѧю дрѧги нѣстинныѧ. (G)

Νεος ὢν ακουειν τῶν γεραιτερων θελε. (524)

Ya que eres joven, desea escuchar a los ancianos.

ѣ еын поелѧшати етарцѡ^ѡ хошн. (H)

ѡнѧ еын поелѧшати етѧрецѧ еогхошн. (G)

Νομῳ τα παντα γινεται και κρινεται. (513)

Todo sucede y se juzga conforme a la ley

закѡномѧ еѣ еывѧѣтъ ѧ еѧднѣѧ. (G)

Νόμος γονεῦσι<ν> ἰσοθέους τιμὰς νέμειν. (525)

Es ley tributar a los padres honores semejantes a los de los dioses

<Законъ родителемъ чѣсть> съ в(ого)мъ тѣчжно въздаѣтъ. (Sr 209)

Законъ родителемъ(ъ) точенъ съ богомъ чѣсть въздаѣтъ. (Sc. XLII *apud* Führer 1982)

законъ родителемъ точенъ з' бгѣ чтъ воздаѣтъ. (G).

Νύξ μὲν ἀναπαυει, ἡμέρα δ' ἔργον ποιεῖ. (532)

La noche descansa y el día hace el trabajo.

Нощъ покои ѿтъ, а дѣло д(ь)нѣ сврьшаѣтъ. (Sr 210)

нощъ покоѡ е а бѣ нн дѣло свѣршѣтъ. (G)

Νεμεὶ ὁ θεὸς ἐκάστω, ὅπως θέλει. (34, 1)†

La divinidad reparte a cada uno como quiere †.

Дѣѣтъ в(ог)ъ комоуждо ѡкоже хощѣтъ. (Sr 211)

дѣѣ бгъ комуѣждо ѡкоже хощѣтъ. (G)

Νοσον δὲ κρεῖττον ἐστὶν ἢ λυπὴν φερεῖν. (530)

Es preferible soportar una enfermedad que una aflicción.

Бзѡу ѿтъ оуѣ трѣпѣти ѣже ли печаль. (Sr 212)

болѣзнь оуѣ трѣпѣти ѣгли печаль. (G)

Ξένος ὢν ἀκολουθεῖ τοῖς ἐπιχωριοῖς νόμοις. (547)

Si eres extranjerо, adaptate a las costumbres del lugar.

Странны сы послѡшан елныхъ(ь) [въ] законъ. (Sr 213)

странны сын послѡшан намѣстныхъ в законъ. (H)

странныкъ сын послѡшан намѣстныхъ в законъ. (G)

Ξενους πενητας μη παραδραμης ἰδων. (542)

Al ver extranjeros pobres, no pases corriendo.

Странныѣ и нищѣ видѣвъ ѣ минн нхъ. (Sr 214)

странныѡ и нищѡ ѣ минн видѣвъ. (G)

Ξενία <δὲ> χαλεπή <- > κατὰ πολλοὺς {τους} τρόπους.

(548)

La relación entre huéspedes es difícil por la diferencia de caracteres.

Странноу же бѣдно ѿтъ быти вѣакомоу. (Sr 215)

Ξένοις ἐπαρκῶν τῶν ἴσων τεύξει ποτε. (544)

Si ayudas a los huéspedes, algún día obtendrás el mismo trato.

Стран'ным' даѣ толикоже примѣши ныгдѣ. (Sr 216)

странны даѡ толикоже и сѣм' прѣймѣши нѣкогда. (G)

Ξενοισι πιστοῖς πιστος ὦν γινου φίλος. (543)

Si eres fiel, hazte amigo de huéspedes fieles.

Стран'нымъ ти нзвѣстымъ нзвѣстѣнъ боуднъ дроугъ. (Sr 217)

страннѣи ти нзвѣстѣи нзвѣстѣиши дрѹгѣ бѹдн. (G)

Ξένον ἀδικήσης μηδεποτε καιρον λαβων. (550)

Nunca ofendas a un huésped, si tienes la ocasión de hacerlo.

Страннаго не ѡбиди ниногда (и) николиже, аще и догтоныи есть. (Sr 218)

странна' не ѡбиди ниногда аще ти ѡ догтоно е. (H)

страннаго не ѡбиди ниногдаже. аще ти ѡ догтононо е. || (G)

Ξυνητος πεφυκῶς φεύγε την κακουργίαν. (551)

Puesto que eres inteligente por naturaleza, huye de la perversidad.

Смыслѣнь сы бѣганъ з'ла дѣла. (Sr 219)

смыслѣнь сынъ бѣганъ з'ла. (H)

смыслѣнъ сынъ бѣганъ з'ла. (G)

Ξίφος τιτρωσκει σῶμα, τὸν δε νοῦν λόγος. (546)

La espada hiere el cuerpo y la palabra la mente.

Мечъ нзбѣнѣтъ тѣло, а слово оум'. (Sr 220)

мечъ нзбѣнѣтъ тѣло а слово оумъ. (H)

мечъ нзбѣнѣтъ тѣло а слово оумъ. (G)

Ξενῷ μάλιστα συμφέρει το σωφρονεῖν. (545)

A un huésped le conviene especialmente portarse con sensatez.

Страннѣигоу и бзакѣмоу не лѣпо блѹднѣти. (Sr 221)

страннѣигоу бзакѣмоу не лѣпо ѣтъ блѹднѣти. (H y G)

Ξένος ὦν ἀπραγμων ἴσθι και πράξεις καλῶς. (552)

Cuando seas huésped, no te metas en nada y te irá bien.

Страннѣиикъ сы не боудн прѣгрѣба (sic!) да доидѣшь добра. (Sr 222)

страннѣиикъ сынъ не бѹдн прѣгрѣба да доидѣши добра. (H y G)

Οὐκ ἔστιν οὐδεις, ὅστις οὐχ αὐτόν φιλεῖ. (560)

No hay nadie que no se ame a sí mismo.

Нѣсть ник'тоже нже себѣ самъ не любѣтъ. (Sr 223)

нѣсть никтожъ нже себѣ самъ не любѣтъ. (H y G)

Οὐκ ἔστι σιγᾶν αἰσχρόν, ἀλλ' εἰκῇ λαλεῖν. (566)

No es vergonzoso callar, sino hablar a la ligera.

Нѣсть срамъ млѣчатн нъ гла(гола)ти бзѹмнѣю. (Sr 224)

нѣ с'ра млѣчатн но еж глати бзѹмнѣю. (H)

нѣсть срамъ молѣчатн ѣже глати бзѹмнѣю. (G)

Οργῆς χάριν τα κρυπτα μὴ ἐκφανῆς φίλου. (567)
No reveles, movido por la cólera, los secretos de un amigo.
Гнѣвъ въздръжнѣ тѣнь дрюга своѣго не явлѣн. (Sr 225)
гнѣ^б держа тѣнь дръга своѣ не явлѣн. (H)
ГНѢВЪ ДЕРЖА ТѢНЬ ДРЪГА СВОѢГО НЕ ЯВЛѢН. (G)

Ο σοφὸς ἐν αὐτῷ περιφέρει τὴν οὐσίαν. (569)
El sabio lleva consigo sus bienes.
Мудры въ себѣ носятѣ имѣнне. (Sr 226)
м^рын в' себѣ носѣ бо^гѣтко. (H)
м^ддрын в себѣ н^осѣтѣ бо^гѣтѣтко. (G)

Ο πολὺς ἄκρατος ὀλιγ' ἀναγκάζει φρονεῖν. (571)
El vino puro en abundancia hace por fuerza ser poco sensato.
Вино много мало даѣтъ смыслити. (Sr 227)
многое вино мало даѣ смыслити. (H)
многое вино^о мало даѣтъ смыслити. (G)

Οὐκ ἔστιν εὐρεῖν βίον ἄλυπον οὐδενός. (570)
No es posible encontrar a nadie cuya vida esté libre de aflicción.
Нѣсть ѡбрѣсти жнзни ннчнѣже безъ печалн. (Sr 228)
нѣ^б ѡбрѣсти ннч^іѣаж жнзни безъ печалн. (H)
нѣсть ѡбрѣтѣ^і ннч^іѣѡже жнзни безъ печ^алн. (G)

Ο μὴ δαρεις ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται. (573)
El hombre que no es despellejado no se educa.
Не бнѣнѣ м^оужѣ не кажетѣ се. (Sr 229)
не б^іѣнѣ^з р^абѣ^з не на^кѣжетѣ^ѡ. (H y G)

Οὐκ ἔστιν οὐδὲν κτῆμα καλλιον φίλου. (575)
No hay ninguna posesión más hermosa que un amigo.
Нѣсть ннкоѣ имѣнне добрѣнѣ дрюга. (Sr 230)
нѣ ннкоѣж бо^гѣтко л^дчше дръга. (H)
нѣсть ннкоѣже бо^гѣтѣтко л^дчше дръга. (G)

Οὐδεις ὃ νοεῖς μεν οἶδεν, ὃ δε ποιεῖς βλέπει. (576)
Nadie sabe lo que piensas, pero ve lo que haces.
Ннктоже не вѣсть ѣже мыслншн, нѣ ѣже тѡрншн в^{сн} в^ндетѣ. (Sr 231)
ннктож вѣсть ѣже мыслншн а ѣже тѡр^ішн то в^{сн} в^ндѣтѣ. (H y G)

Οἷς μεν δίδωσιν, οἷς δ' ἀφαιρεῖται τύχη. (577)
El azar a unos da y a otros quita.
ѡбѣмѣ дастѣ в(о^г)ѣ, а дрюгнмѣ ѡнметѣ. (Sr 279)
ѡбѣмѣ^з даѣтѣ б^ігѣ а дръгнмѣ^з о^уѣм^{лѣ}. (H y G)

Οργή δὲ πολλὰ δρᾶν ἀναγκάζει κακά. (578)

La ira fuerza a cometer muchos males.

Гнѣвъ многъ приноуждаѣтъ творити з'ло. (Sr 233)

ГНѢВЪ ΜΗΟΓΨ ΗΨΔΗΤΨ ΤΩΡΙΤΙ ΖΛΟ. (H y G)

Ο μηδὲν εἰδὼς οὐδεν ἐξαμαρτανει. (579)

Quien nada sabe en nada yerra.

Иже не вѣсть ницегоже то не съгрѣшаѣтъ. (Sr 234)

И^ѣ НИЧО^ѣ ВѢ^ѣ ТОН НЕ СЪГРѢШАѢ. (H)

И^ѣЖЕ НИЦЕГО^ѣЖЕ ВѢ^ѣСТЬ ТОН НЕ СОГРѢШАѢТЪ. (G)

Οχληργος ἐστ' ἄνθρωπος ἐν νεοῖς γέρων. (593)

Πικρόν ἐστι θρέμμ' ἐν οἰκίᾳ γέρων. (*Frag. Com. IV. 292, Nr. 272*

apud Jagić 1892a: 13)

Un hombre anciano es molesto entre jóvenes.

Съ тоугоу ѿтъ старцоу въ домоу работати. (Sr 235)

С^ѣ ТУГОУ^ѣ ЪТЪ СТАРЦУ^ѣ ВЪ ДОМУ^ѣ РАБОТАТИ. (H y G)

Οὐδεὶς μετ' ὀργῆς ἀσφαλῶς βουλευεται. (564)

Nadie toma una decisión firme en un momento de cólera.

Никтоже гнѣвънь съ добръ свѣта свѣщаѣтъ. (Sr 237)

НИКТО^ѣ ГНѢВЕН^ѣ СЫН^ѣ ДОБРЪ СЪВѢТА СЪВѢЩЕКАѢ. (H)

НИКТО^ѣ ГНѢВЕНЪ СЫН^ѣ ДОБРЪ СОВѢТА СОВѢЩАѢТЪ. (G)

Οπλον μέγιστον ἐστὶν ἡ ἀρετὴ βροτοῖς. (582)

El arma más importante para los mortales es la virtud.

Чѣстнѣ въкъ ѿтъ члов(ѣ)комъ. (Sr 238)

ТОН ВѢ^ѣ ЧСТН^ѣ ЧЛК^ѣ И^ѣ КТО ИМА^ѣ НРА^ѣ ДОБРЪ. (H)

ТОН ВѢ^ѣКЪ ЧСТНѢТЪ ЧЛК^ѣ И^ѣЖЕ КТО ИМАТЪ НРА^ѣВЪ ДОБРЪ. (G)

Ον οἱ θεοὶ φιλοῦσιν, ἀποθνήσκει νέος. (583)

Aquel al que aman los dioses muere joven.

Игоже б(ог)ъ любитъ, то за юна ѡтведѣтъ ѡт(ѣ) снѣ жнзнь. (Sr 239)

ѢГО^ѣ БЪ ЛЮБН^ѣ ТО ЗА ЮНА И ѡВЕДѢ ѡ СЕА ЖНЗНН. (H)

ѢГО^ѣ БГЪ ЛЮБИТЪ ТΟ ЗА ЮНА И ѡВЕДѢТЪ ѡ СЕА ЖНЗНН. (G)

Ομοῖα πορνῇ δακρυ<α> καὶ ῥήτωρ ἔχει. (584)

Son las mismas las lágrimas de la prostituta y las del orador.

Идѣнакн слъзы блѡуднице ти и вѣтнѣ нмаатѣ. (Sr 240)

ѢДННАКН СЛѢЗЫ И ЪДОВНЦА ТИ ВѢТІА [МЪ] ИМѢТЪ. (H y G)

Οἶνω γὰρ ἐμποδίζεται το συμφερον. (585)

Pues el vino impide hacer lo que conviene.

Вино всегда не дастъ строи́нѣ оумоу быти. (Sr 241)

Вино вѣгда не дѣлѣ строи́нѣ ѡмѡ быти. (H)

Вино вѣгда не дѣлѣ строи́нѣ оумѡ' быти. (G)

Οὐ χρη φέρειν τα πρόσθεν ἐν μνήμη κακά. (589)

No hay que llevar en la memoria los males pasados.

Нѣсть лѣпо поминати прѣвых' з'лобѣ. (Sr 242)

нѣ лѣпо поминати прѣжних злоѣ. (H)

нѣ лѣпо (по)поминати прѣжних злѡбѣ. (G)

Ο νοῦς γαρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἐκάστῳ θεός. (588)

Pues nuestra inteligencia es un dios que hay en cada persona.

Оумѣ оубо нашѣ себѣ комоуждо естъ въ в(ог)л мѣсто. (Sr 243)

оумѣ оубо нашѣ коѣмѡ'жо на в' бѣга мѣсто ѣстъ. (H y G)

Οὐδεν πέπονθας δεινόν, ἂν μὴ προσποιῇ. (594)

No te ha pasado nada terrible, aunque lo finjas.

Никоеѣже еси пострадаѣ бѣды нѣ юже самѣ себѣ ѡбрѣте. (Sr 244)

никоѣѣ бѣды пострадаѣши но ю' еѣ себѣ ѡбращеши. (H)

никоѣѣже бѣды пострадаѣши но юже самѣ себѣ ѡбращеши. (G)

Ο μη γαμῶν ἄνθρωπος οὐκ ἔχει κακά. (591)

El hombre que no se casa no sufre males.

Не женен се николѣже не приметъ з'ла. (Sr 245)

не женѣнѣа никогдѣ не приждѣтъ злѣ. (H y G)

Τύχη τα θνητῶν πραγμάτων, οὐκ εὐβολία. (732)

Los asuntos de los mortales dependen del azar, no de la prudencia.

Доучан естъ чловеѣчѣмѣ дѣланиѣмѣ трѣба, а не свѣти. (Sr 278)

лѣчше естъ [члѣкѡ прѣѡбрѣтаѣ дрѣгн]. (G)

Доу' ѣ члѣбскымѣ дѣланиѣ трѣба а не свѣтъ :~ (Spc 253)

Доу' ѣ члѣ(ч)ьскымѣ дѣланиѣ трѣба, а не свѣтъ : (Spc Sem 256)

Доу' ѣ члѣбскымѣ дѣланиѣ трѣба, а не свѣтъ : (S)

Τυχη τὰ θνητῶν πραγμάτων οὐκ εὐβολία. (732)

Ουδεν κατα λογον γινεθ' ὧν ποιεῖ τυχη. (*sent.* 35, *app.* 1 *apud* Jäkel 1964:125).

Nada de lo que hace el azar sucede conforme a la razón.

Ничтоже не боудеть по волнѣ же се створить слоучаѣмѣ. (Sr 246)

никтоже бывѣтъ по волнѣ же сотворѣнѣа по слѣчаю. (H y G)

Οὐδὲν ὀργῆς παθος χαλεπώτερον. (Wachsmuth 207. 264 *apud* Jagić 1892a:14)

Οὐκ ἔστιν ὀργῆς μεῖζον οὐδε ἐν κακόν. (*apud* Mon. 436 et Euphron

fr. 12. 1, vol. III p. 324 K *apud* Vatroslav Jagić 1892a: 14)
Οὐκ ἔστιν ὀργῆς οὐδὲ ἐν μεῖζον κακόν. (*apud* Mon. 414 et
Men.fr. 667, *Eurip. Med.* 446 *apud* Vatroslav Jagić 1892a: 14)

НѢСТЬ ННКОѢЖЕ З'ЛО БОЛЕ ГНѢБА. (Sr 247)
НѢСТЬ ННКОѢЖЕ ЗЛО БОЛШЕ ГНѢБА. (H y G)

Ο χρόνος ἐπιμελῆς γίγνεται πάντων κριτής. (613)
El tiempo se convierte en un atento juez de todo.

ВРѢМЕ ѠСТРО ІЕСТЬ КРЕГО ДѢЛАНІА. (Sr 285)
ВРЕМѦ ѠСТРѢЕ Е КРЕГО ДѢЛАНІА. (H y G)

ὁ νοῦς ὁ σύ[μφυτος] (*Poxy* 2661, 21 *apud* Morani 1996:88)
ὁ νοῦς ὁ ἐν ἡμῖν μαντικώτατος (*Pap.* II 15)
La inteligencia es en nosotros un dios con muy grandes dotes adivinatorias.
Pap. II 15 en traducción de Mariño y García 1999)

Ο νοῦς γάρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ θεός. (588)
Pues nuestra inteligencia es un dios que hay en cada persona.
ОУМѢ НЖЕ ІЕСТЬ ВЪ ТЕБѢ ННКОѢМОУЖЕ ЗЛОУ ХОЩЕТЬ. (Sr 286)
ОУМѢ НЖЕ В КОѢМЪЖДО НА ННКОѢГОЖЕ ЗЛА НЕ ХОЩЕТЪ. (H y G)
El sentido común que hay en cada uno de nosotros no quiere nada malo.
(Mi traducción)

Οὐδεις πονηρον πράγμα χρηστὸς ὧν ποιεῖ. (615)
Nadie que sea honrado realiza una acción malvada.
ННК'ТОЖЕ ДОБРѢ СЫ ЗЛА НЕ ТВОРИТЬ. (Sr 287)
ННКТОЖЕ БЛГЪ СЫН ЗЛО ДѢЛО ТВОРѢ. (H y G)

ὁ μεγιστον ἀγαπῶν δι' ἐλάχιστ' ὀργίζεται. (*Pap.* VI 10; *Stob.* 4, 22, 57; *Men.* II, fr. 599, 2 *apud* Moreno Morani 1996, et 36, 1
Pap. VI 10= *Men.* II Fr. 599, 2 ~ *Stob.* 4, 25, 18 (2) *apud* Siegfried Jäkel 1964: 125)

El que ama muchísimo se irrita por las cosas más insignificantes.
НЖЕ ВЕЛМН ЛЮБИТЬ ТОН МАЛОУ СЕ СЪГНѢВІАЕТЬ. (Sr 288)
Н^т АЩЕ КТО ВЕЛМН ЛЮБИ ТОН МАЛЫ ПРОГНѢВІАѢ. (H)
НЖЕ АЩЕ Н ВЕЛМН ЛЮБИТЪ ТО Б' МАЛЫ СѦ ПРОГНѢВІАЕТЪ. (G)

Οργή φιλονυτων ὀλίγον ἰσχύει χρόνον. (600)
La ira de los que aman tiene fuerza durante poco tiempo.
ГНѢБѢ МЕЖДЮ ЛЮБИЩИМН СЕ ВЪ МАЛѢ ВРѢМЕНИ БЫВІАЕТЬ. (Sr 289)
ГНѢ^Ѣ МЕЖѢ ЛЮБАЩИМН В МАЛЕ ВРѢМЕНИ БЫВІАѢ. (H)
ГНѢБѢ МЕЖО ЛЮБАЩИМН СѦ Б' МАЛЕ ВРѢМЕНИ БЫВІАЕТЪ. (G)

Οὐκ ἔστιν οὐδεν σεμνὸν ὡς παρρησια. (623)
Nada es tan respetable como la libertad de palabra.

НѢСТЬ НИЧ'ТОЖЕ ННО С(ВЄ)ТО ВЪ ВѢРѢ РАЗВѢ СЛОВА. (Sr 290)
НѢСТЬ ННО || НИЧ'ТОЖЕ С'ТО К' ВѢРЕ РАЗВѢ СЛОВА. (H y G)

Ο χρόνος άπασης ёστιν όργής φάρμακον. (Brunck 247 Nr.
586, cf. *Com. graec. fragm.* IV. p. XIII *apud* Vatroslav
Jagić 1892a: 16 *et Stob.* 1, 8, 10 *apud* Moreno Morani 1996:
90).

El tiempo es remedio de toda ira. (37, 1 Mariño y García 1999:
473)

ВІАКОМОУ ГНѢВѸ ВРѢМЕ ЛѢЧ'БА. (Sr 291)
ВІАКОМѸ ГНѢВѸ ВРЕМѦ ЁСТЬ ЛѢЧ'БА. (H y G)

Όσος το κατεχειν ёστι την όργην πόνος. (38, 1) (*Stob.* XX. 19; 38,
= *Stob.* 3, 20, 19 (*Men. II Fr.* 517 ~ *Stob.* 3, 20, 4 (2) (*Philem. Fr.*
185 Kock) *apud* Siegfried Jäkel 1964: 125)

¡Cuán gran trabajo es contener la ira!

ВІЛНКА БОЛѢЗНЬ ЁСТЬ ДРѢЖАТИ ГНѢВѸ. (Sr 292)
ВІЛНКА БОЛѢЗНЬ Е ДЕРЖАТИ ГНѢВѸ. (H)
ВІЛІКА БОЛѢЗНЬ ЁСТЬ ДЕРЖАТИ ГНѢВѸ. (G)

Ο πολυς άκρατος όλίγ' άναγκάζει φρονεῖν. (571)

El vino puro en abundancia hace por fuerza ser poco sensato.

ВІНО МНОГО МАЛО ДАЮТЬ СМЫСЛІТИ. (Sr 227)
МНОГОЕ ВІНО МАЛО ДАѢ СМЫСЛІТИ. (H)
МНОГОЕ ВІНО МАЛО ДАѢТЪ СМЫСЛІТИ. (G)

Προπέτεια πολλοῖς ёστιν αίτια κακῶν. (631)

La precipitación es para muchos causa de males.

Караніе мнозѣмъ вѣна быкаѣтъ з'лоу. (Sr 294)
КАРЕНІѢ МНОЗѢ ВѢНА БЫКАѢ ЗЛѢНШЕ. (H)
КАРЕНІЕМЪ МНОЗЕМЪ ВѢНА БЫКАѢТЪ ЗЛѢНШЕ. (G)

Πλούτῳ πεποιθῶς άδικα μη πειρῶ ποιεῖν. (632)

Procura no realizar acciones injustas fiado de tu dinero.

Б(о)ГАТѢСТВѢ СЕ НАДѢИ НЕ МОЖИ ѠБНДѢТИ НИКОГОЖЕ. (Sr 295)
БОГАТѢСТВѢ НАДѢСА НЕ МОЖИ ѠБНДЕТИ НИКОГОЖЕ. (H y G)

Πενίαν φερειν οὐ παντός, άλλ' άνδρὸς σοφοῦ. (633)

Soportar la pobreza no está al alcance de cualquier hombre, sino del sabio.

ННЦЕТОУ НЕ ВСѦКЪ ТРѢПНТЬ, НЪ МОУДРѢ МОУЖЬ. (Sr 296)
ННЦЕТѸ НЕ ВСѦ СТЕРПѢ НО ТОКМО МѸ^м ПРѢМЪ. (H)
ННЦЕТѸ НЕ ВСѦКЪ СТѢРПѢ НО ТѢКМО МѸЖЬ ПРѢМЪ. (G)

Πατήρ ὁ θρεψας κούχ ὁ γεννησας πατήρ. (647)
 Padre es el que ha criado, y no el padre que ha engendrado.
 От(ъ)цѣ ѿсѣтъ ѿже въскрѣснѣтъ, а не ѿже родѣтъ. (Sr 297)
 тѡн ѡцѣ ѿсѣтъ ѿже въскрѣснѣтъ а не ѿже родѣтъ. (H y G)

Πραττων τα σαυτοῦ, μὴ τα τῶν ἄλλων σκοπει. (629)
 Cuando te ocupes de tus asuntos, no atiendas a los de los demás.
 Дѣлаю себѣ, а тоуждего не сѣгледан. (Sr 298)
 дѣлаю || себѣ а чюже не сѣгладан. (H)
 дѣлаю себѣ а тѣжего не сѣгладан. (G)

Προσέχων ὅδευε τὴν βίου <μακρὰν> ὁδόν. (673)
 Recorre con atención el largo camino de la vida.
 Блюде се ходи въ поутѣ жнзни снѣ. (Sr 299)
 блюда ходи в пѣтех жнзни сѣ. (H)
 блюдаѣсѣ ходи в пѣтех жнзни сѣ. (G)

Πολλῶν ὁ καιρὸς γίγνεται διδασκαλός. (630)
 La ocasión se convierte en maestra de muchos.
 И'ногоу оумоу врѣме бываѣтъ оучитель. (Sr 300)
 многоу врѣмѣ бываѣтъ оучитѣ. (H)
 многоимѣ врѣмѣ бываѣтъ оучитель. (G)

Πειρῶ φίλοισι μὴ κακοῖς εἶναι φίλος. (634)
 Intenta no ser amigo de amigos malos.
 Оумѣн другому не зломѣ бывати другѣ. (Sr 301)
 другому оумѣн не злымѣ другѣ быти. (H y G)

Πρὸς εὖ λέγοντας οὐδὲν ἀντειπεῖν ἔχω. (648)
 No puedo objetar nada contra los que tienen razón.
 Въ добрѣ гл(агол)ющю ннчегѡже сѡпротѣвна словесѣ нмѣн. (Sr 302)
 къ добрѣ глѣщѣм ннчѣсѣ сѡпротѣвна словесѣ нмѣн. (H)
 к добрѣ глѣщѣм ннчегѡже сѡпротѣвна словесѣ нмѣн. (G)

Πονηρον ἄνδρα μηδέπω κτήση φίλον. (638)
 Nunca tengas por amigo a un hombre malvado.
 Лоукаѣа моужа не творѣ ннколиже друга. (Sr 303)
 лѣкаѣа мѣжа ннколи творѣ себѣ друга. (H)
 лѣкаѣаго мѣжа ннкогдаже сотворѣ себѣ друга. (G)

Μακρὸς γὰρ αἰὼν συμφοράς πολλὰς ἔχει. (482)
 Ο βίος ἀδήλους τας μεταπτώσεις ἔχει. (625)
 Pues una larga vida conlleva muchos éxitos y desdichas.

Πολλας μεταβολας ο βιος ημῶν λαμβανει. (672)

Nuestra vida está sujeta a muchos cambios.

Много измѣненія жизнь наша прїемлетъ. (Sr 304)

mnόga ĩzmenēnĭa žĭznĭ nāsha prĭĕmlētʒ. (H y G)

Παντ' ἀνακαλυπτων ὁ χρόνος πρὸς φῶς φερει. (639)

El tiempo todo lo revela y lo lleva a la luz.

В'ѣе ѡткрѣаѣ[тъ] в'ѣме на свѣтъ прїносѣтъ. (Sr 305)

в'ѣе ѡкрык'аа в'ѣм'а на свѣтъ прїносѣтъ. (H y G)

Πολλοὺς τρεφειν εἴωθε τὰδικήματα. (668)

Las injusticias acostumbra a alimentar a muchos.

Много оумѣѣтъ кривнѣа кр'мѣтъ. (Sr 306)

mnόgo oũmĕĕtʒ krĭbnĭā kormĭti. (H y G)

Η γλῶσσα πολλῶν ἐστὶν αἰτία κακῶν. (305)

La lengua es causa de muchos males.

Η γλῶσσα πολλοὺς εἰς ὄλεθρον ἤγαγεν. (289)

La lengua ha llevado a muchos a la ruina.

М'нозѣмъ ѣзыкѣ вѣна бык'аѣтъ з'лау. (Sr 307)

mnosĕmъ ѣзыкѣ вѣна бык'аѣтъ з'ла. (H)

mnosēmъ ѣзыкѣ вѣна бык'аѣтъ || з'ла. (G)

Πενητας αργους ου τρεφει ραθυμια. (640)

La indolencia no alimenta a quienes son pobres y perezosos

Нѣще лѣнныкы не кр'мѣтъ лѣноетъ. (Sr 308)

нѣща лѣнныкы не к'ормѣтъ лѣноетъ. (H y G)

Нѣща лѣнныкы . не в'оскормѣтъ лѣноетъ :~ (Spc 217)

Нѣща лѣнныкы не в'оскормѣтъ лѣноетъ :~ (Spc Sem 220)

нѣща лѣннѣа не в'оск'ормѣтъ лѣноетъ :~ (S)

нѣща лѣннѣа не в'оскомѣтъ лѣноетъ :~(P)

Πόλεις ὅλας ἠφάνισε διαβολη κακη. (669)

Una calumnia malévolā ha destruido ciudades enteras.

Гр'ады в'ѣе пог'оубѣтъ св'ада з'ла. (Sr 309)

нѣкогда ѥ гр'ады пог'б'ел'аѣтъ св'ада з'ла. (H y G)

Πολλοὺς ὁ πόλεμος δι' ὀλιγους ἀπώλεσεν. (670)

La guerra destruye a muchos por causa de pocos.

М'ногы р'атъ в'ьскорѣ пог'убѣтъ. (Sr 310)

mnόgĭx r'ātʒ v'ĕkóre pog'ubĕtʒ. (H y G)

Παντη γάρ ἐστι παντα τε βλέπει θεος. (688)

Pues la divinidad está por todas partes y lo ve todo.

БѢЗДѢ КЕСТЬ ОУБО Б(ОГ)Ъ, Б'СЕ ЖЕ БНДНТЬ. (Sr 311)
БѢЕ(Д)Е ЖЕ ЁСТЬ ОУБО (Б)ГЪ БСЕ ЖЕ БНДНТЬ. (H y G)

Πολλοὶ τραπεζῶν, οὐ φίλων εἰσιν φίλοι. (682)
Muchos son amigos de las mesas, no de los amigos.
ИНОЗН СОУТЬ ОУБДОУ ДРОУЗН, А НЕ ДРОУЖЬБѢ. (Sr 312)
МНОЗН РЪТЪ ОУБДЪ ДРЪЗН, А НЕ ДРЪЖБЕ. (H y G)

Πατρὼς ἔχειν δεῖ τον καλῶς εὐδαίμονα. (39, 1) (*Stob.* 4, 22, 57 (1)
(*Men.* II *Fr.* 577, 1 *apud* Siegfried Jäkel 1964: 125)
Quien es muy afortunado, debe mantener la herencia paterna.
ДОБРѢ ЖИВОУЩЕ ОУТ(Ъ)ЧЕ КЕСТЬ ЛѢПО НМѢННІЕ ДРЪЖАТИ. (Sr 313)
ДОбРЕ ЖИВѢЩЕМЪ ЛѢПО ЁСТЬ ОУЧЕЕ НМѢНІЕ ДРЪЖАТИ. (H y G)

Πολλοὶ γυναικῶν δυστυχοῦσιν εἵνεκα, (642)
Muchos son desdichados por causa de las mujeres,
И'НОЗН ЖЕНЬ РАДН ВЪПАДАЮТЪ БЪ БѢДОУ. (Sr 314)
МНОЗН ЖЕНЬ ДѢЛА ВПАДАЮТЪ Б' БѢДЪ. (H y G)

πᾶσαι γὰρ εἰσιν ἀρχιτεκτονες κακῶν. (643)
pues todas son constructoras de males.

Πολλοὶ μὲν εὐτυχοῦσιν, οὐ φρονοῦσι δε. (628)
Muchos son afortunados, pero no sensatos.
И'НОЗН ЖЕ Н БЪ ДОБРО, НЪ НЕ СМЫСЛЕТЬ. (Sr 315)
МНОЗН ЖЕ Н Б ДОБРО НО НЕ СМЫСЛАТЪ. (H y G)
Y muchos por su parte en el bien, pero no se dan cuenta. (Mi traducción).

Πλάνη βίον τιθησι σωφρονεστερον. (644)
Andar errante hace la vida más prudente.
НАДЕЖДА ЖИЗНЬ ТВОРИТЪ ЧИСТѢЙШЮ. (Sr 316)
НАДЕЖА ЖИЗНЬ ТВОРИ ЧѢЙШЪ. (H)
НАДЕЖДА ЖИЗНЬ ТВОРИТЪ ЧѢЙШЪ. (G)

Πολλοὺς ὁ καιρος ἄνδρας οὐκ ὄντας ποιεῖ. (646)
La ocasión hace hombres a muchos que no lo eran.
И'НОГЫ ХОУДОЛАЖЕ ВРѢМЕ СТВОРИТЪ МЪЖЕ. (Sr 317)
МНОГН ХУДОЛАЖА ВРЕМЯ СОТВОРИ МЪЖА. (H y G)

Ω Ζεῦ, τὸ πάντων κρεῖττον ἐστὶ νοῦν ἔχειν. (866)
¡Zeus, lo mejor de todo es ser sensato!
НА БСЕ ОУБО ЛѢПО КЕСТЬ БНТИ МОУДРОУ. (Sr 318)
НА БСЕ ДБО ЛѢТО Е МРЪ БЫТИ. (H)
НА БСЕ ОУБО ЛѢПО ЁСТЬ МРЪ БЫТИ. (G)

На все оубо лѣпо есть быти моудроу ∴ (Σ)

Παντων γὰρ οὖν κρεῖττον το νοῦν ἔχειν πελεῖ. (40, 1)

Оуе еѣтъ вѣго оумъ нмѣти. (Sr 386)

оуе еѣтъ вѣгдà оумъ нмѣти. (H y G)

Оуе ѿ вѣгдà оумъ нмѣти . нежелн еднною безоумне злò сѣдѣати ∴~ (Spc 273)

Оуе ю вѣгдà оумъ нмѣти, нежелн еднноò безоумнѣ злò сѣдѣати ∴ (Spc Sem 276)

Ὡς ἡδὺ κάλλος, ὅταν ἔχη νοῦν σωφρονα. (857)

¡Qué agradable es la belleza cuando alberga un espíritu prudente!

Любо еѣтъ доброта нъ югдà нмать оумъ чнѣтъ. (Sr 319)

люба еѣтъ блѣтъ но егдà нмà ктò оумъ чнѣтъ. (H y G)

Πολλοὺς κακῶς πράσσοντας ὥρθωσεν τύχη. (652)

El azar les ha enderezado la situación a muchos a los que les iba mal.

There's many a wrongdoer gets Fortune's aid. (624 *apud* Edmonds 1961: 955)

Многы злѣ творѣше ѡправляѣтъ снъ. (Sr 320)

мног' злòтворца ѡправдàѣ снъ. (H)

многò злòтворца ѡпр•авдàѣтъ снъ. (G)

La suerte ayuda a muchos malhechores (Mi traducción)

Πᾶς ὁ πόνος ἡδύς, ὅταν ᾖ μετὰ δόξης. (41, 1)

Toda fatiga es agradable cuando lo es con gloria.

в'ѣа болѣзнь глэд'ка югдà боудѣтъ съ славою. (Sr 321)

всàка нѣмошь глèкà вывàѣтъ в'ѣа еѣтъ со славою. (H y G)

всàка болѣзнь глэдзка еѣтъ съ славою ∴ (Σ)

Ρῆμα παρὰ καιρον ῥηθεν ἀνατρέπει βιον. (690)

Una palabra dicha inoportunamente trastorna una vida.

вѣсѣдына дльзѣ вывàюще нзмѣнѣтъ жнзнь. (Sr 322)

вѣсѣды на дòлзѣ вывàѣща нзмєнѣтъ жнзнь. (H y G)

Ρίψας λόγον τις οὐκ ἀναιρεῖται πάλιν. (692)

Cuando se ha lanzado una palabra, no se recoge de nuevo.

всàкъ слоко нзвѣщаѣтъ ѡтвѣтъ прнмѣтъ. (Sr 248)

всàкъ нже слòко нзвѣщàѣкын н ѡвѣтъ пакн прѣнмѣтъ. (H y G)

Κούφως φέρειν δεῖ τὰς παρεστώσας τύχας. (392)

Hay que soportar sin pesadumbre las vicisitudes que nos sobrevengan.

Льгько еѣтъ лѣпо прнѣматн прнхòдѣщѣе слоучаѣ. (Sr 177)

ЛЕГКО ЛѢПО ЁСТЬ ПРІНМАТИ ПРИХОДѢЩАА СЛѢЧАА. (G).

Ραθυμία 'στι τοῦ βίου παντὸς φθορά. (695)

La indolencia argüina cualquier vida.

ТЛѢННІЕ ІЕСТЬ ЖИЗ'НИ СІЕН ЛѢНОСТЬ. (Sr 250)

ТЛѢНІЕ Е ВЪ СЕИ ЖИЗНИ ЛѢНО. (H)

ТЛѢНІЕ ЁСТЬ КСЕН || ЖІЗНИ ЛѢНОСТЬ. (G)

Ραον παραινεῖν ἢ παθοντα καρτερεῖν. (693)

Es más fácil dar consejos que ser fuerte cuando se sufre.

ЛѢГЧІАІЕ ІЕСТЬ ОУТѢШАТИ НЕЖЕ ЛН САМОМОУ СТРАЖДЮЩЕ ТРѢПѢТИ. (Sr 251)

ЛѢГЧІАШН ЁСТЬ ОУТѢШАТИ НЕГН САМОМѢ СТРАЖДѢЩИ ТРѢПѢТИ. (H y G)

Ράθυμος ἐὰν ᾖς πλούσιος, πενης ἔσῃ. (698)

Si eres rico e indolente, serás pobre.

Б(О)ГАТЫ СЫ АЩЕ ЛѢНОУЮШН ННЦ' БОУДЕШН. (Sr 252)

БОГАТЫ СЫ` АЩЕ ЛЕНІШНСА ОУБОГЪ БѢДЕШН. (H y G)

Ρυοῦ δε σαυτον παντὸς ἐκ φαυλου τροπου. (701)

Guárdate de toda conducta vil.

Ράθυμος νοῦς οὐδεποτε ἀλλασσεται. (42, 1)

Un espíritu perezoso nunca cambia.

Ανδρος πονηροῦ σπλιγχνον ου μαλάσσεται. (31)

Un carácter malvado la viscera no cambia.

СКѢРЬНАВЪ СМЫСЛЪ ННКОЛНЖЕ СЕ НЕ НЗ'МѢННТ'. (Sr 253)

СКѢРНЫН СМЫСЛЪ ННКОГДѢЖЕ СѢ НЗМЕННТЪ. (H y G)

Ραθυμια γε τα πόλλ' ἐλαττοῦσθαι ποιεῖ. (699)

La indolencia hace disminuir la mayoría de las cosas.

ЛѢНОСТЬ ВЕЛНКО ОУБЫВАННІЕ ТВОРИТЬ. (Sr 254)

ЛѢНОСТЬ ВЕЛНКО ОУБІКЕТКО ТВОРИТЪ. (H y G)

ροπαῖς δε καιρῶν και μεταβολαῖς παντα ἀλλασσεται.

(Comp. I 30 *apud* Jäkel 1964: 88)

todo cambia con las oscilaciones y las mudanzas de las circunstancias.

Ροπαῖς τα παντα μεταβολαῖς τ' ἀλλασσεται. (43, 1)

todo cambia con las oscilaciones y mudanzas.

ВЪ ЧАСѢ ВЪ ІЕДННЪ ТЪЧНЮ ПРѢМѢНАЮЕТЪ. (Sr 255)

В' ЧАСѢ БГЪ ЕДННЪ ТѢЧНЮ ПРЕМѢНѢЕТЪ. (H y G)

Ρητωρ πονηρος τους νομους λυμαίνεται. (694)

Un orador malvado ultraja a las leyes.

Свѣтъ лѹгкаѣ словеса расказаетъ. (Sr 256)

ρητορὰ λῦκα^ε λόγους ἀσκαζῆ. (H)

ρητορѣ лѹкаѣ словеса расказитѣ. (G)

Σοφοῦ παρ' ἀνδρος προσδέχου συμβολίαν. (705)

Acepta el consejo que proviene de un hombre sabio.

Оυ μοῦδρα μοῦχα приѣмѣ свѣтъ. (Sr 257)

ŭ mṙa mṙcha prĭmĭn svĕtŭ. (H)

ŭ mṙdra mṙcha prĭmĭn svĕtŭ. (G)

Ροπή 'στιν ἡμῶν ὁ βίος, ὥσπερ ὁ ζυγος. (689)

Nuestra vida se inclina como el astil de una balanza.

Вѣ часѣ ѣсть наша жнзнь акы вѣ ѿрѣмѣ. (Sr 258)

в' часѣ ѣтъ наша жнзнь ѿко вѣ ѿрѣмѣ. (H y G)

Σοφία γάρ ἐστι καὶ μαθεῖν ὃ μὴ νοεῖς. (706)

Pues la sabiduría es también aprender lo que no sabes.

Μοῦδροετνῖο ѣсть наοῦντн се разοομοῦ. (Sr 259)

mṙdroestĭo ětŭ naοŭntĭnĕa rázŭmṙ. (H y G)

Σοφία σοφῶν γὰρ γίγνεται συμβολία. (707)

Pues la sabiduría es el consejo de los sabios.

Μοῦδρυχѣ μοῦδρѣ быѣает' свѣтъ. (Sr 260)

mṙyx mṙjĭn mṙŭ byĕaĕ ĩ svĕtŭ. (H)

mṙdryx mṙjĕn mṙŭ byĕaĕtŭ svĕtŭ. (G)

Στρέφει δὲ πάντα τὰν βίῳ μικρὰ τύχη. (708)

Una pequeña veleidad de la fortuna transtorna todo lo que hay en la vida.

Из'вращаетъ всѣх' жнзнь мало нмѣннѣ. (Sr 261)

развращаетѣ всѣх жнзнь малоимѣнѣтѣко. (H y G)

Σιγή ποτ' ἐστὶν αἰρετωτέρα λόγου. (709)

El silencio es a veces más deseable que la palabra.

Быѣаетъ дрогѣнцн малчаннѣ оҹне бл(а)год(а)тъ. (Sr 262)

byĕaĕ ĩĕkoĝa malyche lḡchĭe glŭ. (H)

byĕaĕtŭ ĩĕkoĝda molčānĭe lḡchĭe glānĭa. (G)

Συμβουλος ἀγαθῶν, μὴ κακῶν εἶναι θελε. (724)

Desea dar buenos consejos, no malos.

Συμβουλος εσθλός, μὴ κακος γινου φίλοις. (704)

Sé para tus amigos un consejero noble, no malo.

Свѣт'ник' боудн доброу а не злоу. (Sr 263)

svĕtĭnik bṙdn bṙroṙ a ĩe zlṙ. (H)

ϸΟΚἔ᾿᾿ΗΗ ΕἸΔΗ ΕἸΓ᾿ ἂ ΝΕ ΖΛ᾿. (G)
 ϸἈΕἴΤΗΗΚἈ ΒΟΥΔΗ ΔΟΒΡΟΥ ἂ ΝΕ ΖΛ᾿᾿ :~ (Spc 242)
 ϸἈΕἴΤΗΗΚἈ ΒΟΥΔΗ ΔΟΒΡΟΥ, ἂ ΝΕ ΖΛ᾿᾿ : (Spc Sem 245)

Σαυτὸν φύλαττε τοῖς τρόποις ἐλευθερον. (711)
 Mantente libre en tu conducta.

ϸΑΜἈ ϸΕ ϸΗΑΒΔΗ ΩΤ(ἔ) ΚΕΕΓΟ ΔἔΛΕΕΗ ϸΚΟΒΟΔἔ. (Sr 264)
 ϸἈΜἈ ϸΗΑΒΔΗ ϸΕΒἔ ᾿ ΚΕἈΚΟΓΟ ΔἔΛἈ ϸΚΟΒΟΔΕΗἈ ϸἔ. (H y G)
 ϸΑΜἈ ϸἈ ϸΗΑΒΔΗ ᾿ ΚΕΕΓΟ ΔἔΛΕΕἔ ϸΚΟΒΟΔΕΗἈ :~ (Spc 243)
 || ϸΑΜἈ ϸἈ ϸΗΑΒΔΗ ᾿ ΚΕΕΓΟ ΔἔΛΕΕἔ ϸΚΟΒΟΔΕΗἈ : (Spc Sem 246)
 || ϸΑΜἈ ϸἈ ϸΗΑΒΔΗ ᾿ ΚΕΕἈ ΔἔΛΕΕἔ ϸΚΟΒΟΔΕΗἈ : (S)
 || ϸΑΜἈ ϸἈ ϸΗΑΒΔΗ ᾿ ΚΕΕἈ ΔΕΛΕΕἔ ϸΚΟΒΟΔΕΗἈ : (P)

Σοφος γὰρ οὐδεὶς ὃς τα πάντα προσκοπ{τ}εῖ. (712)

Pues no hay ningún sabio que lo prevea todo.
 Нἔἔ᾿᾿ ΜΟΥΔΡἔ Нἔ ϸΕ ᾿ΕἔΤΟ ϸἔΒΛἈЖНἈἔ᾿᾿. (Sr 265)
 Нἔ᾿᾿ Μ᾿᾿᾿ Н᾿ ᾿ἈἔΤΟ ϸἔΒΛ᾿᾿ НἈἔ᾿᾿. (H)
 Нἔἔ᾿᾿ Μ᾿᾿᾿ Нἔ ϸἈἔΤΟ ϸἔΒΛ᾿᾿ НἈἔ᾿᾿. (G)
 Нἔ᾿᾿ ΜΟΥΔΡἈ Нἔ ϸἈ ϸΑΜἈ ϸἔΒΛἈЖНἈἔ᾿᾿ :~ (Spc 244)
 Нἔ᾿᾿ ΜΟΥΔΡἈ, Нἔ ϸἈ ϸΑΜἈ ϸἔΒΛἈЖНἈἔ᾿᾿ : (Spc Sem 247)

Χρονος διέρπων παντ' ἄλῃθεύειν φιλεῖ. (Sternbach *prop.*

Eurípides frag.441 *apud* Jagić 1892a: 15)

El tiempo que pasa gusta decir la verdad de todas las cosas (Mi traducción)

Ωρα τὰ πάντα τοῦ βίου κρινει καλῶς. (873)

El tiempo es buen juez de todas las cosas de la vida.

ВРἔ᾿᾿ ΜΕ ΡἔἔΤΟΥΠἔ ΟὔΜἔ᾿᾿Ηἔ ϸἔРḠШἈἔ᾿᾿. (Sr 266)
 ВРἔ᾿᾿ Μἔ ΜΕ ΜΕШḠἈ᾿ ΟὔМἔ᾿᾿Ηἔ ϸἔРḠШἈἔ᾿᾿. (H)
 ВРἔ᾿᾿ Μἔ ΜΕ ΜΕШḠἈ᾿ ΟὔМἔ᾿᾿Ηἔ ϸἔРḠШἈἔ᾿᾿. (G)
 ВРЕМἈ ΡἔἔΤΟΥΠΑἈ ΟὔМἔ᾿᾿Ηἔ ϸἔРḠШἈἔ᾿᾿ :~ (Spc 245)
 ВРЕМἈ ΡἔἔΤΟΥΠΑἈ ΟὔМἔ᾿᾿Ηἔ ϸἔРḠШἈἔ᾿᾿ : (Spc Sem 248)

συγκεῖχυκε νῦν τὴν πίστιν ὁ καθ' ἡμᾶς βίος. (44,1) (Stob. 3, 28, 7

(Men. II Fr. 523 *apud* Siegfried Jäkel 1964: 126)

La vida que nos ha tocado vivir ha anulado nuestras promesas.

ϸΜΕἈ ἔἔ᾿᾿ ΕἔΡΟΥ ΝἈШἈ ЖНЗНἔ ϸНἔ. (Sr 267)
 ϸΜἈἈ ἔἔ᾿᾿ ΕἔР᾿᾿ НἈШ᾿᾿ ЖНЗНἔ ϸἔἈ. (H y G)
 ϸΜἈἈ ἔἔ᾿᾿ ΕἔΡΟΥ ΝἈШ᾿᾿ ЖНЗНἔ :~ (Spc 246)
 ϸΜἈἈ ἔἔ᾿᾿ ΕἔΡΟΥ ΝἈШ᾿᾿ ЖНЗНἔ : (Spc Sem 249)
 ϸΜἈἈ Εἔ ΕἔР᾿᾿ ΝἈШἈ ЖНЗНἔ : (S)
 ϸΜἈ᾿᾿ ἔ᾿᾿ ΕἔРἈ Н᾿᾿Ἀ ЖНЗНἔ : (P)

Σοφοῦ παρ' ἀνδρος πρώτος εὔρεθη λόγος. (713)
 En un hombre sabio lo primero que se descubre es la razón.
 Оу моудра моужа первое ѡбрѣтае хитрость. (Sr 268)
 ѡ мѡра мѡжа прѣже ѡбрѣтаеа хитро. (H)
 оу мѡдра мѡжа прѣже ѡбрѣтаеа хитрѡ. || (G)
 Оу моудра моужа первое прелѡга хитрость свѣтннкѡ :~ (Spc 247)
 Оу моудра моужа первое прелѡга хитрость с(ѡ)вѣтннкѡ : (Spc Sem 250)
 Оу моудра моужа первое прелѡга хитрость ѡвѣтннкѡ : (S)

Συμβουλος οὐδεις ἐστι βελτίων χρονου. (714)
 No hay mejor consejero que el tiempo.
 Свѣтннкѡ никнже нѣсть моудрѣи врѣмене. (Sr 269)
 совѣтннкѡ никнже ѣсть добрѣнше паче врѣмене. (H y G)

σοφια δε πλουτου κτήμα τιμιωτερον. (715)
 La sabiduría es una posesión más preciosa que la riqueza.
 Моудрость есть оумѣние и боле всего б(о)гатыства. (Sr 270)
 мѡдростное богатыство паче всякого богатыства. (H y G)
 всегды блго и боле всего вѡ члвцѣхъ моудрость :~ (Spc 8)
 всегды блго и боле всего вѡ члвцѣхъ моудрость : (Spc Sem 8)
 всегды блго и боле всего вѡ члвцѣхъ моудрость : (S)
 всегды блго и боле всего вѡ члвцѣхъ моудрость : (P)

Σιγαῖν ἄμεινον ἢ λαλεῖν ἃ μὴ πρέπει. (710)
 Es mejor callar que decir lo que no conviene.
 Млъчатн же есть лѣпо, а гла(гола)ти же есть подоб'но. (Sr 271)
 молчѣе ндѣѣ ѣ лѣпо а гла(гола)ти ндѣѣ ѣ поѣно. (H)
 молчѣнне ндѣже ѣсть лѣпо а гла(гола)ти ндѣже ѣсть поѣно. (G)

Τῶν δυστυχούντων εὐτυχῆς οὐδεις φίλος. (725)
 Nadie que sea afortunado es amigo de los que son desafortunados.
 Оубогоу никтоже нѣсть другъ. (Sr 272)
 богата'о вєи мнѡ мѡра ѡбогомѡ нѣ друг' никтѡ. (H)
 богатаго вєи мнѡтѡ мѡдра ѡубогомѡ же нѣ другѡ никтѡже. (G)

Τὸν εὐτυχοῦντα καὶ φρονεῖν νομίζομεν. (726)
 Consideramos que quien es afortunado también es sensato.
 Б(о)гатаго вєи мнѣть моудра. (Sr 273)
 богата'о вєи мнѡ мѡра ѡбогомѡ нѣ друг' никтѡ. (H)
 богатаго вєи мнѡтѡ мѡдра ѡубогомѡ же нѣ другѡ никтѡже. (G)
 Бѡгатаго вєи мнѡть моудра не прѣстаемо дѣло . всегда совершаемо
 бываеа : (~Spc 249-250)
 Бѡгатаго вєи мнѡть моудра. (Spc Sem 252)

Το συνεχές ἔργον παντος εὕρισκει τέλος. (45, 1) (*Stobaei* XXIX.
12 *apud* Vatroslav Jagić 1892a: 15 *et Stob.* 3, 29, 12; *Anaxandrides*
Fr. 63 Kock *apud* Siegfried Jäkel 1964: 126)

La perseverancia lleva a término toda obra.

Непрѣстаѣмо дѣло вѣгда съврѣшаѣмо быкаѣтъ. (Sr 274)

непрѣстаѣмоѣ вѣгѣа дѣло съврѣшено быкаѣ. (H)

непрѣстаѣмоѣ вѣгда дѣло соверѣшено быкаѣтъ. (G)

Бѣгатаго вѣи мнѣтъ моудра не прѣстаѣмо дѣло . вѣгда соверѣшаѣмо быкаѣтъ
:~ (Spc 249-250)

Не прѣстаѣмо дѣло вѣгда соверѣшаѣмо быкаѣтъ : (Spc Sem 253)

Не прѣстаѣмо тѣло вѣгда соверѣшаѣмо быкаѣтъ : (S)

Не прѣстаѣмо тѣло вѣгда соверѣшаѣмо быкаѣтъ : (P)

Το κέρδος ἡγοῦ κέρδος, ἂν δίκαιον ᾖ. (729)

Considera ganancia la ganancia si es justa.

Прнѣытѣкъ любѣ ѣгда с правѣдою боудѣтъ. (Sr 275)

прнѣытокъ любѣ ѣгда с правдою быкаѣтъ. (H y G)

Τὴν τῶν κρατούντων μάθε φερεῖν ἐξουσίαν. (730)

Aprende a soportar la arbitrariedad de los poderosos.

Владѣущихъ недодѣмѣннѣа трѣпѣти ѣстъ лѣпо. (Sr 276)

владѣущихъ недодѣмѣннѣа терпѣти е лѣпо. (H)

владѣущихъ недооѣмѣннѣа терпѣти ѣстъ лѣпо. (G)

Τροπος δίκαιος κτῆμα τιμιώτατον. (731)

Un carácter justo es la posesión más preciosa.

Сѣяннѣе прав'днѣо имѣннѣ(ѣ) чѣстнѣо. (Sr 277)

дѣнѣство правднѣо имѣннѣе чѣстнѣо. (H y G)

дѣланнѣе правднѣо имѣннѣе чѣтнѣо : (Spc 252)

дѣланнѣе правднѣо имѣннѣе чтнѣо : (Sem 255)

Τύχη τα θνητῶν πραγμᾶτ', οὐκ εὐβολία. (732)

Los asuntos de los mortales dependen del azar, no de la prudencia.

Доучан ѣстъ чловѣчѣмъ дѣяннѣемъ трѣба, а не свѣтнѣ. (Sr 278)

лѣчше ѣстъ [члѣкѣ прѣѣврѣтѣе дрѣгн]. (G)

Доу' ѣ члѣкѣсмѣмъ дѣланнѣе трѣба а не свѣтѣ :~ (Spc 253)

Доу' ѣ члѣ(ч)ѣскѣмъ дѣланнѣе трѣба, а не свѣтѣ : (Spc Sem 256)

Доу' ѣ члѣѣскѣмъ дѣланнѣе трѣба, а не свѣтѣ : (S)

Τα χρημᾶτ' ἀνθρωποισιν εὕρισκει φίλους. (733)

A los hombres el dinero les encuentra amigos.

Имѣннѣе чловѣ(ѣ)комъ вѣврѣтаѣтъ другнѣ. (Sr 279)

лѣчше ѣстъ члѣкѣ прѣѣврѣтѣе дрѣгнѣ. (H y G)

Ымѣнне члѣкомъ обрѣтаеть другы ~ (Spc 254)
 Ымѣнне члѣкомъ ѡбрѣтаеть другы (Spc Sem 257)
 Ымѣнне члѣкомъ ѡбѣта е другы (S)
 Ымѣнне члѣкомъ ѡбетаѣ другы (P)

Ταχισθ' ὁ καιρὸς μεταφέρει τα πράγματα. (734)
 La ocasión hace cambiar muy rápidamente los asuntos.
 Скоро вѣѣме прѣмѣннѣ дѣлаєа. (Sr 280)
 Ёскорѣ вѣѣмѣ прѣмѣннѣ дѣло. (H)
 Ёскоре вѣемѣ прѣменнѣ дѣло. (G)

Τον ευ ποιοῦνθ' ἕκαστος ἡδέως ὁρᾷ. (739)
 Cada uno mira con agrado a quien le hace bien.
 Всѣкъ любитъ своеѣго имѣннѣ вѣзирати. (Sr 281)
 Всѣкъъ любитъъ своѣго имѣннѣ вѣзирати. (H y G)
 Всѣкъ любитъ на имѣнне своѣ вѣзирати :~ (Spc 255)
 Всѣкъ любитъ на имѣнне своѣ вѣзирати : (Spc Sem 258)
 Всѣкъ любитъ на имѣнне своѣ вѣзирати : (S)
 Всѣкъ любитъ на имѣнне своѣ вѣзирати : (P)

Τῷ γὰρ καλῶς πρᾶσσοντι πᾶσα γῆ πατρις. (735)
 Pues la tierra entera es patria del hombre al que le va bien.
 Добродѣѣщему вѣздѣ своѣ землѣ. (Sr 282)
 Добро творѣщемъ вѣзѣ своѣ землѣ. (H)
 Добро творѣщемъ вѣздѣ своѣ землѣ. (G)
 Добродѣѣщему вѣздѣ своѣ землѣ :~ (Spc 256)
 Добродѣѣщему вѣздѣ своѣ землѣ : (Spc Sem 259)
 Добродѣѣщему вѣздѣ ѣмоу своѣ землѣ : (S)
 Добродѣѣщему вѣздѣ емъ своѣ землѣ : (P)

Το πολλὰ πράττειν ἐστὶ πανταχοῦ σαπρόν. (737)
 El ocuparse de muchas cosas produce siempre frutos podridos.
 Мнози сѣни вѣєдѣ сѣуть сѣ вѣѣдомъ. (Sr 283)
 Вѣлнѣѣн сѣноѣ вѣєдѣ сѣѣ сѣ вѣѣдѣѣ. (H)
 Вѣлнѣѣн сѣноѣ вѣєдѣ сѣѣ сѣ вѣѣдѣѣ. (G)
 Мнози сѣни вѣєдѣ сѣуть сѣ вѣѣдомъ :~ (Spc 257)
 Мнози сѣни вѣєдѣ сѣуть сѣ вѣѣдомъ : (Spc Sem 260)

Ταῦτοματον ἡμῶν καλλίω βουλευεται. (738)
 La casualidad decide mejor que nosotros.
 Ѡ сѣѣѣ сѣ сѣоучнѣшѣє дѣло добрѣѣє наѣ(ѣ) оуѣтронѣ. (Sr 284)
 Ѡ сѣѣѣ сѣлѣчшѣєє дѣло добрѣѣшѣє ѣѣтронѣ на. (H)
 Ѡ сѣѣѣ сѣлѣчшѣєє дѣло дѣбрѣѣшѣє оуѣтронѣѣ на. (G)
 В сѣѣѣ сѣлѣоучнѣшѣє дѣло доброе на оуѣтрон :~ (Spc 258)

В СЕБѢ СЗЛОУЧЫШЕѢ ДѢЛО ДОБРОЕ НА ОУЕТРОИ ꝑ (Spc Sem 261)

В СЕБѢ СЗЛОУЧЫШЕѢ ДѢЛО ДОБРОЕ НА ДЕТРОИТѢ ꝑ (S)

В СЕБѢ СЛШ"ЕЕ ДѢЛО ДО^бРОЕ НА ДЕТРОИ ꝑ (P)

Τύχη τέχνην ὠρθωσεν, οὐ τέχνη τύχην. (740)

El azar endereza la habilidad del hombre, no la habilidad el azar.

ЛОУЧАН ХОУДОЖЕСТВО ПРѢМѢНИТЬ, А НЕ ХОУДОЖЕСТВО ЛОУЧАН. (Sr 323)

СЛШЧАН ХШДОЖЕСТВО ПРІИМѢ А НЕ ХШДОЖЕСТВО СЛШЧАН. (H y G)

Το γὰρ θανεῖν οὐκ αἰσχρόν, ἀλλ' αἰσχρῶς θανεῖν. (742)

Pues no es vergonzoso morir, sino morir de manera vergonzosa.

НѢСТЬ СРАМЪ ОУМРѢТИ, НЪ СРАМЪНЕ ОУМРѢТИ. (Sr 324)

НѢ СРѢ ШМРЕТИ НО СРѢ ЗЛѢ ЖИТИ. (H)

НѢСТЬ СРАМЪ ОШМРЕТИ || НО СРАМЪ ЗЛѢ ЖИТИ. (G)

Το γινῶθι σαυτὸν πᾶσι{ν} χρησιμον πελεῖ. (762)

El “conócete a ti mismo” es útil para todos.

БѢДѢТИ СЕ ЈЕСТЬ САМОМОУ ВСЕГДА ПОДОБНО. (Sr 325)

БНДѢТИ САМОМЪ ВСЕГѢ Е ПОДБНО. (H)

БНДЕТИСѢ САМОМЪ' ВСЕГДА ЁСТЬ ПОДОБНО. (G)

Τὰ θνητα παντα μεταβολὰς πολλὰς ἔχει. (745)

Todo lo mortal está sujeto a muchos cambios.

ЧЛ(О)Б(Ѣ)ЧЕСКО ВСЕ МНОГА ПРѢМѢНЕНИЯ ИМАТЬ. (Sr 326)

ЧЛКЪ ВСѢ МНОГА ПРЕМѢНЕНА || ИМА. (H)

ЧЕЛОВѢКЪ ВСѢКЪ МНОГА ПРЕМЕНЕНІА ИМА. (G)

Ταμειῖον ἀρετῆς ἐστὶν ἡ σωφρων γυνή. (744)

La mujer prudente es un depósito de virtud.

ДОМЪ Н'РАКОУ ЈЕСТЬ НЕ ВЛЮЖДЕНИЕ. (Sr 327)

Д"О НРАКЪ ЁСТЬ НЕВЛЮЖЕНІЕ. (H y G)

Ὡς ἡδὺ τῷ φύσαντι πειθεσθαι τέκνα. (Brunck 225 Nr. 107

apud Jagić 1892a:20)

ὡς ἡδὺ γονέων καὶ τέκνων ὁ[μιλία. Pap. III 8 (*apud Jäkel*

1964: 7 *et* III 9 *apud* Moreno Morani 1996: 124)

¡Qué agradables son las palabras de los hijos para quien los ha engendrado! (58 apéndice 1 Mariño y García 1999: 474).

СЛАД'КО ЈЕСТЬ БЕСѢДА РОДНЬШИМЪ ДѢТИ СВОИХЪ. (Sr 383)

СЛАКО ЁСТЬ РОДНЬШІИ БЕСѢДА ДѢТИИ СВОИХ. (H y G)

СЛАДКА ЈЕ БЕСѢДА РОДНЬШЕМОУ ДѢТИ СВОИ ꝑ (Spc 271)

СЛАДКА ЈЕ БЕСѢДА РОДНЬШЕМОУ ДѢТИ СВОИ ꝑ (Spc Sem 274)

СЛАДКА ЈЕ БЕСѢДА РОДНЬШЕМОУ ДѢТИ СВОИ ꝑ (S)

ЕГА СЛАКА І НЗЫ БЕСѢДА РОДИКШЕМЪ ДѢТИ СВОИ ꝑ (P)

Τον αὐτὸν αἰνεῖν καὶ ψέγειν ἄνδρος κακοῦ. (747)
 Es propio de un hombre malo alabar y censurar a la misma persona.
 Μποген хвалити и похвалити моюжа немоудра. (Sr 329)
 εῖ ἢ χβαλλῖ μδζα немῖра. (H)
 ѣже ἢ хвалῖ μδζа немδдра. (G)

Τῶν εὐτυχούντων πάντες εἰσὶ συγγενεῖς. (748)
 Todos los hombres son parientes de los que son afortunados.
 Б(о)гатымъ все родѣ родоболе. (Sr 330)
 богатыѣ все рδ родόола. (H y G)

τῷ μη θελοντι γίγνεται ἐχθρὸς οὐδε εἷς. (Führer *prop. apud* Morani 1996: 111)
 τῷ θέλοντι δ' ἐχθρὸς ἐστὶν οὐδε εἷς. (Edmonds *prop. apud* Morani 1996: 111)
 τῷ μη θελοντι οὐκ ἔστιν ἐχθρὸς οὐδεις. (46, 1)
 Para quien no quiere no hay enemigo alguno.
 Нже не хоцетъ то нѣтъ юмоу врагъ ннктоже. (Sr 331)
 нже аще самъ не хόцетъ то нѣтъ емδ' врагъ ннктόже. (H y G)

Τὸ ζῆν ἀλύπως ἄνδρός ἐστιν εὐτυχοῦς. (757)
 Vivir sin penas es propio del hombre afortunado.
 τὸ ζῆν ἀλύπως ἐστὶν ηδιστος βίος. (749)
 Vivir sin penas es la vida más dulce
 Жити безъ печали то юсть гладька жнзнь. (Sr 332)
 безпечално жнѣ то ѣ глѣка жнзнь. (H)
 бес печалн жнтѣ то ѣтъ глѣка жнзнь. (G)

Τάληθες ἀνθρώποισιν οὐχ εὐρίσκεται. (751)
 Para los hombres, la verdad no se deja encontrar.
 Истина въ всѣхъ не ѡбрѣщетъ се. (Sr 333)
 истинна врегдѣ в тебѣ ѡбрѡщεται. (H y G)

Τὸν ἐλεύθερον δεῖ πανταχοῦ φρονεῖν μέγα. (768)
 El hombre libre debe tener pensamientos elevados en toda ocasión.
 Свободнымъ лѣпо юсть смыслити велъми. (Sr 334)
 богатыѣ лѣпо юсть велъми смыслити. (H y G)

Τοὺς εὐτυχοῦντας δεῖ ἐπαρκεῖν τοῖς φίλοις. (47, 1)
 Los que son afortunados deben ayudar a sus amigos.
 Б(о)гатымъ лѣпо юсть другомъ помагати. (Sr 335)
 богатыѣ лѣпо юсть (велъми смыслити). (H y G)

Τῶν γὰρ πενήτων εἰσὶν οἱ λόγοι κενοί. (752)

Pues las palabras de los pobres son vanas.

Нѣщѣхъ оубо рѹтъ сло҃веса тѣша. (Sr 336)

нѣщѣхъ ѿꙗꙗ сло҃веса тѣша. (H)

нѣщѣхъ бо рѹтъ сло҃веса тѣша. (G)

Τιμώμενοι γὰρ πάντες ἡδονταὶ βροτοὶ. (753)

Pues todos los mortales se complacen al recibir honores.

Всѣмъ чл(о)в(ѣ)комъ сла҃дѣтъ ч'єтъ. (Sr 337)

всѣхъ члѣкъ сла҃дѣтъ чє. (H)

всѣхъ члѣкъ оꙗсла҃дѣтъ чєтъ. (G)

Τὸ πολλὰ τολμᾶν πολλ' ἀμαρτανεῖν ποιεῖ. (774)

El tener mucha audacia hace equivocarse mucho.

сѣло дерзати мно҃га е҃грѣшѣа рѹтѹрѣѣ. (H)

зѣлò дерзати мнòгаа рѹгрѣшєнїа рѹтѹрѣѣѣтъ. (G)

Ὡς εὐκόλως πίπτουσιν αἱ λαμπραὶ τύχαι. (862)

¡Con cuánta facilidad decae el brillo de la fortuna!

Τοις εὐτυχοῦσι πάντα πίπτει εὐκόλως. (48, 1)

Б(о)҃гатымъ вєе оꙗдоѣмъ бы҃ваѣтъ. (Sr 338)

бо҃гатымъ вєє ѡдоѣмъ бы҃ваѣ. (H)

бо҃гатымъ вєє оꙗдоѣмъ бы҃ваѣтъ. (G)

Τὸ μηδὲν ἀδικεῖν πᾶσιν ἀνθρώποις πρεπεῖ. (49, 1) (*Stob.* 3, 9, 9, *Men.* II *Fr.* 498 *apud* Siegfried Jäkel 1964: 126)

No cometer injusticia alguna es conveniente para todos los hombres.

Τὸ μηδὲν ἀδικεῖν καὶ καλοὺς ἡμᾶς ποιεῖ. (767)

El no cometer ninguna injusticia nos hace también hermosos.

Не ѡбидѣти ни҃ко҃же всѣмъ члѣкѣкомъ. (Sr 339)

ѿꙗꙗ не ѡбидѣти ни҃ко҃гоꙗ всѣмъ члѣкѣмъ лю҃бо. (H)

ѣже не ѡбидѣти ни҃ко҃го҃же всѣмъ члѣкѣмъ лю҃бо. (G)

Υφ' ἡδονῆς <ὁ>φρονιμος οὐχ ἄλίσκεται. (777)

El hombre sensato no se deja dominar por el placer.

Сла҃стнѹ смы҃слѣны не прѣ҃лѣстѣт' єє. (Sr 340)

сладоꙗ смы҃слѣнын не прѣлѣстѣѣа. (H)

сладо҃стѣю смы҃слєнын не прѣлѣстѣѣѣа. (G)

Υπερ σεαυτοῦ μὴ φρασης ἐγκωμιον. (778)

No hagas un elogio de ti mismo.

Вышє себє не гл(агол)н похвалєннѣа. (Sr 341)

вышшє себє не глн похвалѣѣа. (H)

БЫШЕ СЕБЕ НЕ ЃЛН ПОХВАЛЕНІА. (G)

Υγίεια καὶ νοῦς ἀγαθὰ τῷ βίῳ πέλει. (779)

La salud y la inteligencia son bienes en la vida.

Здравіє толн оумь двоє добро въ жнзні. (Sr 342)

Зѣакіє ѡ ѡмъ двѣе добро в жнкотѣ. (H)

Здрáкiє || ѡ ѡмъ двѣе добрò в' жнкотѣ. (G)

Υβρις κακον μέγιστον ἀνθρώποις ἔφυ. (795)

La desmesura es el mayor mal para los hombres.

Безаконіа веліє з'ло въ чл(о)в(ѣ)цѣхъ. (Sr 313)

закóны мнóгiа злò єсть в' члѣх. (H y G)

Υπερ εὐσεβείας καὶ λαλεῖ καὶ μανθάνει. (781)

Habla sobre la piedad y apréndela.

По добрѣ ѡ поол(агол)ѡ ѡ наоучі єє гла(гола)ти. (Sr 344)

по добрѣ ѡ по улн ѡ наѡ'чїѣ улати. (H)

по добрѣ ѡ поулн ѡ наоучїєѣ улати. (G)

Υπνος θανάτου γὰρ προμελετησις τυγχάνει. (782)

El sueño es, en efecto, un entrenamiento para la muerte.

Сньє смр'тн єсть ѡбразъ єсты. (Sr 345)

сѡ смѣртныхъ є образъ єстын. (H)

сòнъ смѣртныхъ єсть ѡбразъ єстын. (G)

Υπο τῆς ἀνάγκης παντα δουλοῦται ταχυ. (785)

La necesidad lo subyuga todo rápidamente.

Бѣдою в'єє єє поработит' въскорѣ. (Sr 346)

бєдою вєє поработитєѣ єскòре. (H y G)

Υβρις μεγάλη τοῖς ἐλευθέροις λόγοι βαρεῖς. (50, 1)

Un gran ultraje para los hombres libres son las palabras torpes.

Оукорнзѡ веліка євободнымъ єловєєѣ тєжъка. (Sr 347)

ѡкорнзѡ веліка євобòдныє єловєєѣ тѣѣка. (H)

о̀укорнзѡ велі́ка євобо́дныє єловєє̀ѣ тѣѣ́ка. (G)

Υπερ βίαν μελέτα τὴν ἀνδρείαν. (51, 1)

Ejercita el valor más que la fuerza bruta.

Прѣзъ єнлоу проучѡн єє ѡѡ долєєть. (Sr 348)

чрєзъ єнлѡ проуѡѡн ѡѡ долєєть. (H y G)

Υπερηφάνια μέγιστον ἀνθρώποις κακον. (794)

La soberbia es el mayor mal para los hombres.

Пачє прѣзѡѡ ѡѡєть ѡѡкарє злòбѡ тєжъшн. (Sr 349)

πα' презорѣтва нѣ тѣ чѣншїи никоторѣ злоба. (H)
паче презорѣтва нѣсть тѣжѣчѣншїи никоторѣ же злоба. (G)

αὐθαίρετος λυπη'στιν ἡ τέκνων σπορά. (70)
Tener hijos es un dolor voluntariamente buscado.
Υπερηφάνες ἔργον ἐστὶν το μη παιδοποιεῖσθαι. (52, 1)
Es una acción arrogante no engendrar hijos.
Прѣзориѣо дѣло єсть неплождениѣ. (Sr 350)
презориѣо дѣло є непложєніѣ. (H y G)

Υπὸ τῆς ἀνάγκης πολλὰ γίγνεται κακά. (786)
Muchos males se producen por la necesidad.
Бѣдоу много зла єдѣвляємь. (Sr 351)
бѣдоу много зло єтѣворѣємо. (H y G)

Υἱῷ μέγιστον ἀγαθὸν <ἐστ'> ἔμφρων πατήρ. (788)
Para un hijo el mayor bien es un padre sensato.
С(ы)ноу велико добро єсть ѡт(ѣ)ць смыслѣнѣ. (Sr 352)
ѣну велико добро є ѡцѣ смыслєнѣ. (H y G)

Υπερ σεαυτοῦ καὶ φίλου μάχου πανυ. (791)
Lucha con fuerza por ti mismo y por un amigo.
По себѣ и дрѹзѣ євоємь зѣло при. (Sr 353)
по себѣ и по дрѹсѣ єлика сила побаран. (H)
по себѣ и по дрѹзѣ єлика сила поборан. (G)

Φίλος φίλῳ γὰρ συμπονῶν αὐτῷ πονεῖ. (803)
Pues cuando un amigo comparte los esfuerzos de un amigo, se esfuerza por sí mismo.
Дроугѣ дрѹгоу євоємоу помагає себѣ помагаєть. (Sr 354)
дрѹ" дрѹгѹ євоємѹ помагали себѣ поможѣ. (H)
дрѹгѹ дрѹгѹ євоємѹ помаган себѣ поможєтѣ. (G)

Φύσιν πονηράν μεταβαλεῖν οὐ ῥαδίον. (801)
No es fácil cambiar una naturaleza malvada.
Нлоука зла нзмѣнѣнѣтѣ неѹдобѣ. (Sr 355)
нлоука зла нзмѣнѣнѣтѣ неѹдѹбѣ. (H y G)

Φρονοῦντός ἐστι ζημίαν πρᾶως φερεῖν. (818)
Es propio de un hombre sensato soportar dócilmente la pena impuesta.
Смыслѣноу єсть лѣпо право тѣцєтоу терпѣтѣ. (Sr 356)
смыслєнѹ лѣпо є пр(ав)о тѣцєтѹ терпѣтѣ. (H)
смыслєнѹ лѣпо єсть прово тѣцєтѹ терпѣтѣ. (G)

Φίλων τροπους γινωσκε, μη μισει δ' ολως. (804)
 Comprende las costumbres de tus amigos, no las odies en absoluto
 нравы дружиѣ вѣѣ ѡ токмо ѧ ненавиди. (H)
 нравы дружиѧ вѣѣ токмо ѧ ненавиди. (G)

Φίλος με λυπῶν οὐδεν ἔχθροῦ διαφέρει. (805)
 Un amigo que me causa aflicción no se diferencia en nada de un
 enemigo.

Други вѣждаетъ нинимъ же се ѡтлугаетъ врага. (Sr 357)
 дрѣга враждѣ нинѣ же рѣнѣтвѣтъ ѡ врагѣ. (H y G)

Φεῦγ' ἡδονὴν φερουσιν ὕστερον βλάβην. (806)
 Huye del placer que causa después daño.
 Бѣган сладости въ нѣнѣ же есть послѣди вѣдѣ. (Sr 358)
 бѣган сладостѣ въ нѣнѣ е послѣдѣ вѣдѣ. (H)
 бѣган сладости въ нѣнѣ же есть послѣдѣ вѣдѣ. (G)

Φίλων ἔπαινον μᾶλλον ἢ σαυτοῦ λεγε. (807)
 Haz el elogio de tus amigos mejor que de ti mismo.
 Друга своѣго хвалѣ себе хвалиши. (Sr 359)
 дрѣга своѣ хвалѧ себе хвалиши. (H)
 дрѣга своѣго хвалѧ себе хвалиши. || (G)

Φθειρουσιν ἥθη χρησθ' ὁμιλιαὶ κακαί. (808)
 Las malas compañías echan a perder hábitos buenos.
 Искажаетъ нравы добрыѣ рѣчи злыѣ. (Sr 360)
 искажѣѣ нравы добрыѧ рѣчи злыѣ. (H)
 искаждѣѣтъ нравы добрыѧ рѣчи злыѣ. (G)

Φιλίας μέγιστος δεσμὸς αἱ τέκνων γοναί. (809)
 El más fuerte vínculo de amor es la procreación de los hijos.
 Любви великъ соузъ плодѣ дѣтскѣ. (Sr 361)
 любви великѣ есть соузъ дѣтскѣ плѣ. (H y G)

Φίλους ἔχων νομιζε θησαυροὺς ἔχειν. (810)
 Si tienes amigos, considera que tienes tesoros.
 Други имѣѣ мни се б(о)гатѣство имѣѣ. (Sr 362)
 дрѣги имѣѧ мнѣтѣ богѣтѣство имѣѣти. (H y G)

Χειμὼν μεταβαλλει ῥαδίως εἰς εὐδίαν. (821)
 La tempestad se convierte fácilmente en calma.
 Зима нзмѣняетъ се въ тихость, а катарѣ (sic!) другоѣ въ любовь. (Sr 363)
 зима нзмѣнѣѣтъ въ тихѣ ѧ дрѣѣ на которѣ в' любовь. (H)
 зима нзмѣнѣѣтъ въ тихость ѧ дрѣѧ на которѣ в' любовь. (G)

Χρηστος πονηροῖς οὐ τιτρωσκεται λογοις. (822)

A un hombre honrado no le hieren palabras perversas.

Добрь мойжъ злыхъ словесы не вѣдѣтъ се. (Sr 364)

Бл҃гъ мѡѣ злымъ словесы не вѣдѣтъ. (H)

Бл҃гъ мѡѣ злымъ словесы не вѣдѣтъ. (G)

Χειμων κατ' οἴκους ἐστὶν ἀνδράσιν γυνη. (823)

Una tempestad en casa es para los hombres la mujer.

Зимаца есть въ домоу мойжю жена. (Sr 365)

Вѣлнца б' домѡ' есть мѡжеви зла жена. (H y G)

Χρονος τὰ κρυπτα παντα προς το φῶς φερει. (839)

νομῶ τα παντα γίγνεται και κρίνεται. (513)

Todo sucede y se juzga conforme a la ley.

Χρόνω τὰ πάντα γίγνεται και κρίνεται. (Brunck 247 Nr.

592 *apud* Jagić 1892a: 20).

El tiempo lleva todo lo oculto a la luz. (839 en traducción de

Mariño y García 1999: 409)

Врѣменеѡ въ выкаѣтъ и ѡблѣтъ се. (Sr 366)

Времениѡ въ выкаѣ и ѡблѣтъ. (H y G)

Χάριν φίλοις εὐκαιρον ἀπόδος ἐμ μέρει. (824)

Da las gracias a los amigos sucesivamente en el momento oportuno

(Mi traducción).

χαριν λαβων εὐκαιρον ἐν καιρῷ δίδου. (B Γ *apud*

Siegfried Jäkel 1964:80 *et apud* Vatroslav Jagić 1892a: 20)

Si has recibido un favor oportuno, devuélvelo en el momento

oportuno.

Бл(а)гоудѣтъ приѣмъ готовоу въ врѣме ѡтдаждѣ. (Sr 367)

Бл҃годѣ приѣ готовѡ въ врѣмѡ ѡдаѣѣ ѣлка тѣ ѣла мѡжѣ. (H)

Бл҃готѣ приѣмѡ готовѡ въ время ѡдаѣѣ. Бл҃гѣ ѣлка тѣ ѣла мѡжѣ.

(G)

Η γλῶσσά σου χαλιλὸν ἔχετω, μη εὐκόπως λαλῇ. (318)

Que tu lengua tenga freno, no hables con ligereza.

Χαλινὸν ἔχέτω γλῶσσα μη εὐκόπως λάλει. *Boiss. Anecdota* I. 155

apud Vatroslav Jagić 1892a: 20)

Χαλινον ἔχε τῇ γλώσσει, μὴ εὐκόπως λαλῇ. (53, 1 = *Cod. Laur.*

57, 50, vs. 13 (*Append.* 12, 13) *apud* Siegfried Jäkel 1964: 126)

Pon freno a tu lengua, no charles con ligereza.

Ουζ' доу нмѣи ѡзикоу да проетрано не гл(агол)етѣ. (Sr. 368)

ѡзѣ нмѣи ѡзикоу да не глѣ проетранно. (H)

οὐζαδ' нмѣи ѡзикоу да не глѣтъ проетранно. (G)

Χαριν χαρίζου, καθ' ὅσον ἰσχύειν δοκεῖς. (825)
 Haz un favor en lo que consideres la medida de tus fuerzas.
 Бл(а)годѣти твори ꙗкоже можешн. (Sr 369)
 (бл҃годѣ прїѣ готовѣ въ вѣмѣ ѿдаѣ) ѣлка тѣ сила моѣ. (H)
 (бл҃готѣ прїѣмѣ готовѣ вѣ вѣмѣ ѿдаѣ.) бл҃гѣ ѣлка тѣ сила моѣ. (G)

Χρεων γαρ εισι και πανουργiai ποτέ. (54, 1)
 Porque son necesarias a veces también las astucias.
 Потрѣбно оубо еѣтъ н любы дроугонци. (Sr 370)
 потрѣбно еѣ гѣабо н лѣкы дроугонци. (H)
 потрѣбно еѣтъ оѣбо н лѣки дроугонци. (G)

Χαριτας δικαιας καὶ διδου και λαμβανε. (828)
 Haz y recibe favores conforme a la justicia.
 Бл(а)годѣти правдыны н дан н приемн. (Sr 371)
 бл҃годѣти правдыны н даван н прїѣлн. || (H)
 бл҃гѣти прѣдныны н даван н прїѣмн. (G)
 Бл҃годѣти правдыны н даванны принмн :~ (Spc 259)
 Бл҃годѣти правдыны н даванны принмн : (Spc Sem 262)
 Бл҃годѣти правдыны н даванны принмн : (S)
 Бл҃годѣти правдыны лн даванны принмн : (P)

Χάριν λαβων μεμνησο καὶ δους ἐπιλαθοῦ. (827)
 Cuando recibas un favor, acuérdate, y cuando tú lo hagas, olvídate de él.
 Бл(а)годѣтъ приемъ помни, а створиъ забѣди. (Sr 372)
 бл҃годѣ прїѣ помни а сѣтвориъ забѣди. (H)
 бл҃гѣ прїѣмъ помни а сотвориъ забѣди. (G)
 Бл҃годѣтъ примъ помни . а створиъ забѣдї :~ (Spc 260)
 Бл҃годѣтъ примъ помни, а створиъ забѣдї : (Spc Sem 263)
 Бл҃годѣтъ примъ помни, а створи забѣдї : (S)
 Бл҃годѣтъ прїмн помни, а не створи забѣдї : (P)

Χρόνος δίκαιον ἄνδρα δεικνυσιν ὁμόνος. (829)
 Sólo el tiempo revela al hombre justo.
 вѣмѣ тѣчню ѿблнчнтѣ моужа правдына. (Sr 373)
 вѣмѣ точїю ѿблнчнтѣ мѣжа правдына. (H y G)
 вѣмѣ точню ѿблнчнтѣ моужа правдына :~ (Spc 261)
 вѣмѣ точню ѿблнчнтѣ моужа правдына : (Spc Sem 264)

Ψυχῆς ἐπιμέλου τῆς σεαυτοῦ καθα δυνη. (848)
 Cuida tu propia alma en la medida en que puedas.
 Д(оу)шею се своєю пѣци (се) ѣлко можешн. (Sr 374)

па" все" печи дшею свою елико можешн. (H)
 пециѣ дшею свою елико можеши. (G)
 Дшею ѿ свою пѣци елико можешн :~ (Spc 262)
 Дшею ѿ свою пѣци, елико можеши : (Spc Sem 265)
 Дшею ѿ свою печи, елико можеши : (S)
 Дшею ѿ свою печи, елико можеши : (P)

Ψευδόμενος οὐδεὶς λανθάνει πολὺν χρόνον. (841)
 Nadie miente durante mucho tiempo sin que alguien se dé cuenta.
 Лжеи не оутанѣ се въ много врѣме. (Sr 375)
 лжа не ѡтаѣѣ въ мно" врѣмѣ. (H)
 лжѣ не оутаѣѣ въ много врѣмѣ. (G)
 Л' жан не оутанѣѣ въ много врѣмѣ :~ (Spc 263)
 Лжѣ не оутаѣѣ въ много врѣмѣ : (Spc Sem 266)

Γνώμαι δ' ἀμείνους εἰσι τῶν γεραιτερων. (158)
 Mejores son los juicios de los más ancianos.
 Ἀνὴρ δὲ μακρὰν βιωὺν μάλλον φρονεῖ. (55, 1)
 El hombre que vive una larga vida es más sensato.
 Моужь дълго жнвы паче смыслиѣ. (Sr 376)
 мѡ" дългожнвыи па" смылиѣ. (H)
 мѡ" дълго жнвыи паче смыслиѣ. (G)
 Моужь много жнвыи паче смыслиѣ :~ (Spc 264)
 Моужь много жнвыи паче смыслиѣ : (Spc Sem 267)
 Моужь много жнвыи паче смыслиѣ : (S)
 Моужь много жн" и па" смыслиѣ : (P)
 Моужь много жнвыи паче смыслиѣ : (Σ)

Ψυχῆς νοσοῦσης ἐστὶ φάρμακον λόγος. (840)
 La palabra es medicina para un alma enferma.
 Д(оу)ши печальнѣ полза ꙗсть слово. (Sr 377)
 дши печальнѣ слово добро сѣло ползѣ. (H)
 дши печальнѣ слово добро зѣло ползѣтѣ. (G)
 дшѣ печальнѣ полза ꙗ слово добро :~ (Spc 265)
 дшѣ печальнѣ полза ꙗ слово добро : (Spc Sem 268)

Ψόγου κρατεῖ καὶ μηδὲν ἄκαιρον ποίει. (56,1)
 Domina la conducta censurable y no hagas nada inoportuno.
 Хоулоу въздрѣжи, ничеожѣ безъ лѣпоты не створи. (Sr 378)
 ѡ хѡлы възѣржи ѡ ничто" безъ лѣпоты не твори. (H)
 ѡ хѡлы въздрѣжиѣ ѡ ничеожѣ безлѣпоты не твори. (G)
 Хоулоу въздрѣжи ничтожѣ безъ лѣпоты не глѣн :~ (Spc 266)
 Хоулоу въздрѣжи, ничтожѣ безъ лѣпоты не глѣн : (Spc Sem 269)

χὺλῶς ἢ ἐδρῶζῃ, νηχτοῖε βεζῶ λῆποτὺ νε ῖλῃ ÷ (S)
χὺλῶς ἐδεῖν ἢ νηχτοῖε βεζῶ λῆποτὺ νε ῖλῃ ÷ (P)
Χοῦλοῦ βоздержн ннчтоѡе безῶ лῆпотѹ не ῖлῃ ÷ (Σ)

Ψευδομένω φίλω μὴ πιστευε μηδαμῶς. (57, 1)
No confíes en modo alguno en un amigo que miente.
Лѣжнкоу дроугоу не вѣроуи ннколиже. (Sr 379)
лжнѣδ дрѣгδ не вѣрδн ннкогда™. (H)
лжнѣδ дрѣгδ не вѣрδн ннкогдаже. (G)
Лжнкоу дроугоу не вѣроуи ннколиже ~ (Spc 267)
Лжнкоу дроугоу не вѣроуи ннколиже (Spc Sem 270)
Лжнкоу дроугоу не вѣроуи ннколиже (Σ)

Ὡς μεγὰ το μικρόν ἐστιν ἐν καιρῷ δοθέν. (872)
¡Qué grande es lo pequeño si se da en el momento oportuno!
Ѧкн н велнко малое прнмн тоуне дан'но тн. (Sr 380)
н велнко н мало прѣемлн тѣне даѣмоѣ. (H y G)
Ѧко велнко тако н мало прнмн тоуне даемо ÷~ (Spc 268)
Ѧко велнко, тако н мало прнмн тоуне даемо ÷ (Spc Sem 271)
Ѧко велнко, тако н мало прнмн тоуне даемо ÷ (S)
н велн танно н мало прнмн тоуне даемо ÷ (P)

Ὡς ἡδὺς ὁ βίος, ἅν τις αὐτὸν μὴ μαθη. (871)
¡Cuán agradable es la vida si uno no la llega a conocer!
Како слад'ка жнзнѣ ѣсть ѣгда ѣгда ктѡ набыкнеть жнтн. (Sr 381)
слад'ка ѣсть жнзнѣ ѣгда ктѡ ю набыкнеть жнтн. (H y G)
Сладз'ка жнзнѣ ѣсть . ѣгда ю набыкнеть жнтн ÷~ (Spc 269)
Сладз'ка жнзнѣ ѣсть, ѣгда ю набыкнеть жнтн ÷ (Spc Sem 272)

Ὡς πολλὰ θνητοῖς ἡ σχολη ποιεῖ κακά. (875)
¡Cuántos males causa el ocio a los mortales!
Много з'ло чл(о)в(ѣ)комѣ раждаеть праздыньство. (Sr 382)
мно' з'ло члѣкѣ ражаѣ празно. (H)
мно'го з'ло члѣкѣ раждаеть прѣзноеть. (G)
Много з'ло члѣкомѣ ражае порознь ÷~ (Spc 270)
Много з'ло члѣкомѣ ражаѣ порознь ÷ (Spc Sem 273)
Много з'ло члѣкомѣ ражаѣть порознь ÷ (S)
Много з'ло члѣкомѣ ражаѣ порознь ÷ (P)

Ὡς ἡδὺ τῷ φύσαντι πειθεσθαι τέκνα. (Brunck 225 Nr. 107
apud Jagić 1892a:20)
ὥς ἡδὺ γονέων καὶ τέκνων ὁ[μιλία. Pap. III 8 (*apud Jäkel*
1964: 7 et III 9 *apud Moreno Morani 1996: 124*)

¡Qué agradables son las palabras de los hijos para quien los ha engendrado! (58 apéndice 1 Mariño y García 1999: 474).

Слад'ко ꙗсть бесѣда родившимъ дѣти своимъ. (Sr 383)

сладко ѣсть родившій бесѣда дѣтѣмъ своимъ. (H y G)

Сладѣка ꙗ бесѣда родившему дѣти свои :~ (Spc 271)

Сладѣка ꙗ бесѣда родившему дѣти свои : (Spc Sem 274)

Сладѣка ꙗ бесѣда родившему дѣти свои : (S)

ѣга сладка ꙗ нѣбы бесѣда родившему дѣти свои : (P)

Ὡς ἡδὺ συνέσει χρηστότης κεκραμενῆ. (Sternbach *et Menandri fr.* 785 K *apud* Jagić 1892a: 20).

Ὡς μακάριον φρονήσις ἐν χρηστῷ τρόπῳ. (Diphilus *fr.* 114 *et* Pap. III 8 *apud* Moreno Morani 1996: 126).

¡Qué felicidad es la sensatez en un carácter virtuoso! (Pap. III 8 *et sent.* 59 *app.* 1 Mariño y García 1999: 414, 474).

Блажено ꙗсть смышленье съ нзыгла(гола)нымъ дѣломъ. (Sr 384)

блѣженъ ѣсть смыслъ нѣзгланнѣ дѣлѣ. (H y G)

Ὡς ἡδὺ τῷ σωθέντι μεμνησθαι πόνων. (859)

¡Qué agradable es para quien se ha salvado acordarse de sus fatigas!

Слад'ко ꙗсть нз'бывшѣмоу поминати бѣдоу. (Sr 385)

сладко ѣсть напомятокъ поминати нзбывшему бѣдѣ. (H y G)

Сладѣко ꙗсть нзбывшему понести бѣдоу :~ (Spc 272)

Сладѣко ꙗсть нзбывшему понести бѣдоу : (Spc Sem 275)

Ὡ Ζεῦ, το πάντων κρεῖττον ἐστι νοῦν ἔχειν. (866)

¡Zeus, lo mejor de todo es ser sensato!

На все оубо лѣпо ꙗсть быти моудроу. (Sr 318)

на все ѣбо лѣпо ꙗ мѣл быти. (H)

на все оубо лѣпо ѣсть мѣло быти. (G)

На все оубо лѣпо ꙗсть быти моудроу : (Σ)

Πάντων γὰρ οὖν κρεῖττον το νοῦν ἔχειν πέλει. (40, 1)

Оубе ꙗсть всего оумъ нмѣти. (Sr 386)

оубе ѣсть всегда оумъ нмѣти. (H y G)

Оубе ꙗ всегда оумъ нмѣти . нежелѣ единоу безоумнѣ злѣ сздѣати :~ (Spc 273)

Оубе ꙗ всегда оумъ нмѣти, нежелѣ единоу безоумнѣ злѣ сздѣати : (Spc Sem 276)

Ὡς ἡδὺ την θάλατταν ἀπὸ τῆς γῆς ὁρᾶν. (Stob. LIX. 7 *apud* Jagić 1892a: 21 *et* Stob. 4, 17, 860, 4, 17, 8 *apud* Siegfried Jäkel, *sent.* 60, *app.* 1, (1964: 126), Archippus *fr.* 43 *apud* Kock (Jäkel 1964:126)

¡Qué agradable es ver el mar desde la tierra! (sentencia 60 apéndice 1

ГЛАДЪКО ЪСТЬ МОРЕ НЪДАЛЕЧЕ ПОЗОРОВАТИ. (Sr 387)
 ГЛАДКО ЪСТЬ НЪДАЛЕЧА МОРА ЗРѢТИ. (H y G)
 ГЛАДЪКО НЕ НЪДАЛЕЧА МОРА ПОЗОРОВАТИ :~ (Spc 274)
 ГЛАДЪКО НЕ НЪДАЛЕЧА МОРА ПОЗОРОВАТИ :~ (Spc Sem 277)

БҢАТЫМЪ СОУТЬ ВСИ ЧЛВЦИ ДРОУЗН. (Р)

Та жизнь злая, промышленные печали всем : (Spс Sem 279)

СЛАДЪКО ꙗ РЛЕЪ ДОБРЪ ГНѸУ ѠБРѢТШЕ : (S)

Бѣдно ѿсть зѣло женоу поити ÷ (Spr Sem 281)

Βῆδνο ἰετῆ ζῆλο ζενοῦ ποῖατι ∴ (S)

Βῆδνο ἰετῆ ζῆλο (μοῦδροῦ) ζενοῦ ποῖατι ∴ (Σ)

Απαντα καιρῷ χάριν ἔχει τρυγωμενα. (9)

Todo lo que se cosecha en el momento oportuno es agradecido.

Ὡς μεγά τὸ μικρον ἐστιν ἐν καιρῷ δοθεν. (872)

¡Qué grande es lo pequeño si se da en el momento oportuno!

Ὡς ἡδὺ τὴν χάριν λαβεῖν ἐν καιρῷ. (63, 1)

¡Qué agradable es recibir el agradecimiento en el momento oportuno!

Сладко ѿеτῆ бл(а)год(ѣ)тῆ прїѧтн въ врѣмѣ. (Sr 392)

εῤῥκο ἔε блῡгодѣ прїаτн въ врѣмѣ. (H)

εῤῥκο ἔετῆ блῡтῆ прїаτн во времѣ. (G)

Сладзко ѿε блῡгодѣтῆ прнїаτн во времѣ ∴~ (Spc 279)

Сладзко ѿε блῡгодѣтῆ прнїаτн во времѣ ∴ (Spc Sem 282)

Сладзко ѿε блῡгодѣтῆ прнїаτн во времѣ ∴ (S)

Ὡ γῆρας ἀνθρωποισιν ευκταῖον κακον. (877)

Vejez, eres para los hombres un mal deseado.

Χαλεπον το γῆρᾶς ἐστιν ἀνθρωποις βάρος. (830)

La vejez es para los hombres una carga penosa.

Βῆδα бываѧтῆ чл(о)в(ѣ)комѣ старостῆ. (Sr 393)

βῆδα бываѧтῆ чῤῥкῶ старостῆ. (G)

Βῆδα бываѧтῆ чῤῥкомѣ старостῆ ∴~ (Spc 280)

Βῆδα бываѧтῆ чῤῥкомѣ старостῆ ∴ (Spc Sem 283)

ὥς ἡδὺ συνέσει χρηστότης κεκραμένη. (64, 1) (*Stob.* 3, 37, 2

apud Moreno Morani 1996: 126, *et apud* Siegfried Jäkel in

app. 1, *sent.* 64, 1964:127)

¡Qué agradable es la bondad mezclada con inteligencia! (64

apéndice 1 Mariño y García 1999: 474).

Слад'ко ѿеτῆ смѣслῆ. (Sr 394)

εῤῥκο ἔετῆ смѣслῆ с потребоῦ смѣшен. (G).

Сладзко ѿε смѣслῆ с трѣбованиѧ смѣшено ∴~ (Spc 281)

Сладзко ѿε смѣслῆ с трѣбованиѧ смѣшено ∴ (Spc Sem 284)

Сладзко ѿε смѣслῆ с трѣбованиѧ смѣшено ∴ (S)

Сладзко ѿε смѣслῆ с трѣбованиѧ смѣшено ∴ (P)

Apéndice (Colación de las ediciones proverbiales menandreas utilizadas o referidas)

Ἀνθρώπον ὄντα δεῖ φρονεῖν τανθρώπινα. (1)

Es necesario que el hombre piense y sienta como un hombre.

Чл(о)в(ѣ)коу соущоу чл(о)в(ѣ)чѣска юсть мыслити. (Sr 1)

Члѣкѣ сѣщѣ члѣкаѣ потребно ѣ смыслити. (Н)

Члкъ сѣщю члчкаѣ трѣбно ѣсть смыслити. (G)

Бґоу подобно естъ бжнн стронти а челоуѣкоу соущю члвчьскѣмъ творити Ѹ (Src 1)

Бґоу подобно їсть вґнїа стронїти, а челоуѣкоу соущю члвчѣськаи творити ☩
(Spс Sem1)

Б҃ГУ ПОДОБНО ЇСТЬ БЖІИЇ СТРОИТИ, А ЧЕЛОВѢКОУ СОУЩЮ ЧЛВЧЬСКАЯ ТВОРИТЬ : (S)

Бґу подобно їсть бжїня строи́ти, а челоуѣкоу соу́щю члѣска створи́ти ꙗко (Р)

Αναφαίρετον κτῆμ' ἐστὶ παιδεία βροτοῖς. (2)

La educación es para los mortales una posesión inalienable.

Велико б(о)гат'ство єсть чл(о)в(ѣ)комь оумѣнне. (Sr 2)

ВЕЛНКО Ё БОГАСТВО ЧЛКЖ 8МЪ. (Н)

ВЕЛІКО ЁСТЬ БОГА́ТСТВО ЧЛ҃К҃У ОУ́МЪ. (G)

Велико есть бѣтство члвкоу оумъ ÷ (Src 3)

БЕЛИКО ЁСТЬ БАТЬСТВО ЧЛВЧКОУ ОУМЪ ∴ (Src Sem 3)

Αεὶ τὸ λυποῦν ἐκδίωκε τοῦ βίου. (3)

Destierra de tu vida siempre el dolor.

Присно печальное втгонні вт(ь) свою жизнь. (Sr 3)

прно печалнаа ўгонан ў сваёй жыццн. (Н)

прѣно печѣлнѣ ѿгонѣн ѿ своѣѣ жнзнн. (G)

Всн прнемлемъ печаль ѿ своѣа жнзни : (Src 4)

Всѣхъ прѣимлемъ печаль ѿ своѣхъ жнзни (Spс Sem 4)

Всѣ прїемлемъ печаль ѿ своѣѣ жизни (S)

Всн приемлемъ печальъ воздвиженни жизни (Р)

Αυτά σε διδάσκει τοῦ βίου τὰ πραγματά. (4)

Las propias circunstancias de la vida te instruyen.

САМОГО ТЕ ОУЧЕТЬ ДѢЛЕСА ЖИЗНЬНАЯ. (Sr 4)

САМАА БО ТА 8ЧА ДЪЛЕСА ЖИЗНЬНАА. (Н)

САМАА БО ТА ОУЧАТЪ СЛОВЕСА ЖИЗНЕНАА. (G)

Αθάνατον ἔχθραν μὴ φυλάττε θνητὸς ὢν. (5)

Puesto que eres mortal, no abrigues una enemistad inmortal.

Безъ кон'ца вражды не дръжи съ смр'тню сы. (Sr 5)
Безъ конца вражѣи не ѿмѣи смѣртенъ сынъ. (H)
Безъ ко́нца вражда́и не ѿмѣи смѣртенъ сынъ. (G)

Α ψέγομεν ἡμεῖς, ταῦτα μὴ μιμώμεθα. (7)
No imitemos lo que censuramos.
Иже самъ хулимъ, того пакъ не творимъ. (Sr 6)
Еж самъ хѣлѣ то ꙗче да не творѣ. (H)
Еже самъ хѣлимъ того пакъ да не творимъ. (G)

Αρ εστὶ συγγενες τι λύπη καὶ βίος; (54)
¿No son acaso compañeros el dolor y la vida?
Вѣжда, ꙗко оужицѣ юста печаль ти и жнз'нь снѧ. (Sr 7)
Внжда ꙗко сожителѣици себѣ сѣтъ печаль ти жнзнь сѣѧ. (G)

Ανθρωπος ὢν μέμνησο τῆς κοινῆς τύχης. (10)
Puesto que eres hombre, acuérdate de la fortuna común.
Чл(о)в(ѣ)къ сы помни смѣрненне прено. (Sr 8)
члкъ сынъ помни сѣлѣчаа прно. (H)
члкъ сынъ помни сѣлѣшая прно. (G)

Αδίκον τὸ λυπεῖν τοὺς φίλους ἐκουσίως. (11)
Es injusto afligir voluntariamente a los amigos.
Врнко юсть печаль творити другомъ сво(н)мъ хотеще. (Sr 9)
не право ѣ нж дрѣгѣ своѣ творити печѧ хотѣще. (H)
неправо юсть иже дрѣгомъ своѣмъ творити печаль хотѣще. (G)

Αν εὖ φρονῆς, τὰ πάντα γ' εὐδαιμων ἔσῃ. (74)
Si piensas con sensatez, serás feliz en todo.
Ѧще терпниши в(ѣд)оу, то вл(а)го ти боудеть. (Sr 10)
Ѧще потерпниши нахѣдѣшаа тѣ то блго тѣ вѣдѣ. (H)
Ѧще потерпниши нахѣдѣшаа ти то блго ти вѣдетъ. (G)
Ѧще терпниши зло бѣ радн · то блго ти боудеть ∴ (Spc 5)
Ѧще терпниши зло бѣ радн, то блго ти боудеть ∴ (Spc Sem 5)
Ѧще терпниши зло бѣ радн, то блго ти боудеть ∴ (S)
Ѧще претрѣ пиши зло бѣ радн, то блго ти боудеть ∴ (P)

Αχάριστος, ὅστις εὖ παθὼν ἀμνημονεῖ. (12)
Es un ingrato quien ha sido bien tratado y lo olvida.
Хѣдооумъ юсть иже вбогатѣвъ забѣудеть друга. (Sr 11)
сѣло хѣ ѣмъ ѣ нж вбогатѣвъ тѣ забѣдѣ дрѣга. (H)
сѣло хѣ оумъ юсть иже вбогатѣвъ забѣдетъ дрѣга. (G)
Блоуденъ юсть иже вбѣгатѣвъ · ти забѣдоутъ друга ∴ (Spc 6)

БЛОУДЕНЪ ЕСТЬ НЈЕ ѠБЃАТѢВЪ ТИ ЗАБОУДЕТЬ ДРОУГА ∴ (Spc Sem 6)
БЛОУДЕНЪ ЕСТЬ НЈЕ ѠБЃАТѢВЪ ТИ ЗАБОУДОУ ДРОУГА ∴ (S)
БЛОУДЕНЪ ЕСТЬ НЈЕ ѠБЃАТѢВЪ ТИ ЗАБѢДѢТЬ ДРОУГА ∴ (P)

Αγει δὲ πρὸς φῶς τὴν ἀλήθειαν χρόνος. (13)
El tiempo saca a la luz la verdad.
ПРІВЕДЕТЬ Н ѠБЛІЧІТЬ ІСТІНѢ ВРѢМЕ НА ДЛѢЗѢ. (Sr 12)
ПРІВЕДѢТЬ Н ѠБЛІЧІИ ІСТІННѢ ВРЕМѦ Н НА ДѢЛЗЕ. (G).

Χρόνος δὲ φευγέτω σε μηδὲ εἰς ἄργος. (Stob. Flor. XXIX
42 *apud* Jagić 1892a:1)
Αργον οὐ δεῖ ζῆν οὐδὲ μίαν ἡμεραν. (1, 1)
El perezoso no debe vivir ni un solo día. (sentencia 1 apéndice 1 Mariño
Mariño y García 1999: 471)
ЛѢННІВУ НЕЛЪЗѢ ЖІТІ НН СѢ ІЕДІННѢ Д(Ь)НѢ. (Sr 13)
ЛЕНІВѢ НЕЛЪЗѢ ЖІТІ НН СѢ ІЕДІННѢ ДНѢ. (G)
І ЛѢННІВУ НѢСТЬ ЛЪЗѢ ЖІТІ СЛѢЦѢ НН ѠДННѢ ДНѢ ∴ (Spc 7)
[І] ЛѢННІВУ НѢСТЬ ЛЪЗѢ ЖІТІ СЛѢЦѢ НН || ѠДННѢ ДНѢ ∴ (Spc Sem 7)
ЛѢННІВУ НѢСТЬ ЛЪЗѢ ЖІТІ СЛАДЦѢ. (Σ)

Αγαθὸν μεγιστον ἡ φρόνησις ἐστ' ἀει. (14)
La sensatez es siempre el mayor bien.
БЛ(А)ГА Н ВЕЛІКА ІЕСТЬ ЗѢЛО МОУДРОСТЬ ПРІЕНО. (Sr 14)
БЛГА Н ВЕЛІКА ІЕСТЬ СѢЛО МРѢСТЬ ВІННѢ. (G).
ВСЕГДѢ БЛГО Н БОЛЕ ВСЕГО ВЪ ЧЛѢЦѢХЪ МОУДРОСТЬ ∴~ (Spc 8)
ВСЕГДѢ БЛГО Н БОЛЕ ВСЕГО ВЪ ЧЛѢЦѢХЪ МОУДРОСТЬ ∴ (Spc Sem 8)

Ανδρὸς τὰ προσπίπτοντα γενναίως φέρειν. (15)
Es propio de un hombre sobrellevar con nobleza lo que le sobrevenga.
МОУЖЮ ЛѢПО ІЕСТЬ ТРПѢТІ КРѢПКО НАПАСТЬ ВЕАКОУ. (Sr 15)
МѢЖѢ ЛѢПО І ТЕРПѢТІ КРѢПКО НАПА ВЕАКѢ НАХОДѢЩѢ. (H)
МѢЖЮ ЛѢПО ІЕСТЬ ТЕРПѢТІ КРѢПКО НАПАСТЬ ВЕАКѢ НАХОДѢЩѢ. (G)
МОУЖЮ ЛѢПО ІЕСТЬ ТЕРПѢТІ НАПАСТИ КРѢПКО ∴~ (Spc 9)
МОУЖЮ ЛѢПО ІЕСТЬ ТЕРПѢТІ НАПАСТИ КРѢПКО ∴ (Spc Sem 9)

Αγει τὸ θεῖον τοὺς κακοὺς πρὸς τὴν δίκην. (16)
La divinidad lleva a los malos a juicio.
ПРІВОДИТЬ В(ОГ)Ѣ ЗЛЫЕ НА СОУДѢ. (Sr 16)
ПРІВЕДѢТЬ БГѢ ВЕА ЗЛЫѢ НА СѢДѢ. || (G).
ПРІВЕДЕТЬ БѢ ВЕА НА СОУДѢ ∴~ (Spc 10)
ПРІВЕДЕТЬ БѢ ВЕА ЗЛЫѦ НА СОУДѢ ∴ (Spc Sem 10)

Αβουλία γὰρ πολλὰ βλάπτονται βροτοί. (17)

La irreflexión causa muchos perjuicios a los mortales.

Бєсь свѣта творещє чл(о)вѣци прнсно печалеть сє. (Sr 17)

нж без совѣта творѣ чо члци прно врежаѣтсѧ. (H)

нже без совѣта творѣще чєгò члци прѣ(но) вреждѧѣтсѧ. (G)

Бєзъ свѣта творѣще члѣци прн врежаютъ:~ (Spc 11)

Бєзъ с(ѧ)вѣта творѣще члѣци прѣ(но) врежаютъ:~ (Spc Sem 11)

Бєзъ с(ѧ)вѣта творѣще члѣци прно врежаѣють:~ (S)

Бєзъ с(ѧ)вѣта творѣще члѣци прнсно вреждѧются (P)

Αφεῖς τὰ φανερὰ μὴ δίωκε τὰ φανή. (20)

No persigas lo oscuro abandonando lo que es evidente.

Остаивкы ѡбличеноѹ не взыскан тѧннаго. (Sr 18)

ѡстаивкѧ ѡбличѧнѧ не взыскѧ тѧннычѧ. (G).

Остаивкѧ ѡбличѧнѧ не взыскан тѧннаго:~ (Spc 12)

Остаивкѧ ѡбличѧнѧ не взыскѧ тѧннаго:~ (Spc Sem 12)

Остаивкѧ ѡбличѧнѧ не взыскѧ тѧннаго:~ (S)

Остаивкѧ ѡбличѧнѧ не взыскѧ тѧннаго:~ (P)

Ανὴρ πονηρὸς δυστυχεῖ, καὶ εὐτυχῇ. (21)

El hombre malvado es desgraciado aunque sea afortunado.

Моужь лоукавь, аще н б(о)гать юеть, то злѣ живеть. (Sr 19)

моуж лѧкаѣ аще ѡбогатѣѣ то наипа¹ злѣише пожнѣѣ. (H)

мѧжь лѧкавѧ аще ѡбогатѣѣтѧ то наипѧче злѣише пожнѣѣтѧ. (G)

Моужь лоукавѧ аще ѡбѧтѣеть · то злѣ живѣ:~ (Spc 13)

Моужь лоукавѧ аще ѡбѧтѣеть, то злѣ живѣ:~ (Spc Sem 13)

Ανθρωπος ὢν γίνωσκε τῆς ὀργῆς κρατεῖν. (22)

Puesto que eres hombre, aprende a dominar la ira.

Чл(о)вѣкѣ сы оумѣн гнѣвь взыдрѣжати. (Sr 20)

члѣвѣкѧ сын оумѣн гнѣвѧ держати прно. (G).

Оумѣн гнѣвѧ держати · то срамныѣ дѣлѧ не творн всегда:~ (Spc 14-15)

Оумѣн гнѣвѧ держати, то срамныѣ дѣлѧ не творн всегда:~ (Spc Sem 14)

Оумѣн гнѣвѧ держати, тои срамныѣ дѣлѧ не творн всегда:~ (S)

Имѣн гнѣвѧ держати, тон срамныѣ дѣлѧ не творн всегда:~ (P)

Αἰσχροὺν δὲ μηδὲν πράττε, μηδὲ μάθανε. (24)

No hagas ni aprendas nada vergonzoso.

Срамнаго ни створи ни оучи сє. (Sr 21)

срамнаго ннжє сотвори ннжє наоучѧиѣсѧ. (G).

Оумѣн гнѣвѧ держати · то срамныѣ дѣлѧ не творн всегда:~ (Spc 14-15)

Оумѣн гнѣвѧ держати, то срамныѣ дѣлѧ не творн всегда:~ (Spc Sem 14)

Оумѣн гнѣвѧ держати, тои срамныѣ дѣлѧ не творн всегда:~ (S)

Имѣн гнѣвѧ держати, тон срамныѣ дѣлѧ не творн всегда:~ (P)

Ἀνδρὸς πονηροῦ φεῦγε συνοδίαν ἀει. (25)
 Rehuye siempre la compañía de un hombre malvado.
 Мужа лукава бѣган и дружьбы приено. (Sr 22)
 мѡжа лѡкаваѣ дрѣжбы бѣган прио. (H)
 мѡжа лѡкаваго дрѣжбы бѣган прѣно. (G)
 Мужа лукава бѣган и дружьбы его не приими ∴~ (Spc 16)
 Мужа лукава бѣган ѡ дружьбы его не приими ∴ (Spc Sem 15)

Ἀνδρὸς χαρακτήρ ἐκ λόγου γνωρίζεται. (27)
 El carácter de un hombre se conoce por sus palabras.
 Мужъ сквернакъ ѡт(ѡ) словесе познаѣтъ се. (Sr 23)
 мѡжскыи нрѡ ѡ словесе познаѡѣтъ. (H)
 мѡжескѡи нрѡкъ ѡ словесе познаѡѣтъ. (G)
 Мужъ сквернакъ ѡ словеса познаѣтъ ∴~ (Spc 17)
 Мужъ сквернакъ ѡ словеса познаѣтъ ∴ (Spc Sem 16)

ἀνδρ(ῶν) δικαίων (εἰ)σι σωτήρες θεοί. (P.Oxy. 3006, Morani 1996: 21).

Ἀνδρῶν δικαίων ἐστι σωτήρ ο θεός (2, 1)
 La divinidad salva a los hombres justos
 Мужемъ праведнымъ есть сп(а)сѣ б(ог)ъ. (Sr 24)
 мѡжѣ правѣныѣ есть бѣъ спѣъ. (H y G)
 Мужемъ правдныѣ есть бѣ спѣъ ∴~ (Spc 18)
 Мужемъ правдныѣ есть бѣ спѣъ ∴ (Spc Sem 17)
 Мужемъ рѣныѣ есть бѣ спѣъ ∴ (S)
 Мужемъ неправдныѣ есть бѣ спѣъ ∴ (P)
 Мужемъ правднымъ есть бѣ спѣъ ∴ (Σ)

μόνη γὰρ ἀρετὴ τὴν ψυχὴν ἄνω ἔλκει πρὸς τὸ συγγενες.
 (Wiener Stud. VIII. 278. 102 apud Vatroslav Jagić 1892a: 2)
 ἀρετὴ τὸ προῖκα τοῖς φίλοις ὑπηρετεῖν. (210.1 Kock apud Jagić 1892a: 2)

‡ Ἀρετὴ (μεγάλη) ἐστὶ συνδιατρίβειν μετὰ φίλων. ‡ (3, 1)
 Es una dicha pasar el tiempo con los amigos. (3, 1)
 Н'рабѣ великѣ есть дрѣжати се съ другы. (Sr 25)
 нрѡбѣ великѣ ѡже дрѣжѡти ѡ дрѣги. (G)
 Нрѡбѣ великѣ ѡмѣти дрѣжѡти ѡ съ другы . нрѡкоу ѡѡучѡбѣ
 подѡбноу тожѣ ѡ дружи ~ (Spc 19-20)
 Нрѡбѣ великѣ ѡмѣти дрѣжѡти ѡ съ другы. (Spc Sem 18)
 Нрѡбѣ великѣ ѡмѣти дрѣжѡти ѡ съ другы. (S)
 Нрѡбѣ великѣ ѡмѣти дрѣжѡти ѡ съ другы. (P)

Ἀρχῆς τετευχὼς ἴσθι ταύτης ἄξιος. (55)

Si te ha tocado desempeñar un cargo, sabe ser digno de él.

Н'ракоу наоучинѣ се боудн ѿмоу под(о)бынѣ. (Sr 26)

Н'рѣвъ бл҃гѣ наоучѣнѣ бл҃гнѣмѣ подѣбенѣ. (G).

Нракъ велнкѣ нмѣти дроужитиѣ ѣ дроугы . нракоу наоучнѣнѣ подѣбноу
тожѣ ѣ дроужн :~ (Spc 19-20)

Нракоу наоучнѣнѣ подѣбноу тожѣ ѣ дроужн : (Spc Sem 19)

Ἀσυλλόγιστόν ἐστιν ἡ πονηρία. (36)

La maldad es algo irrazonable.

Безоумно з'ло ѿѣтъ лоукакованнѣ. (Sr 27)

се'ло безѣмное зло ѣтъ лѣкаѣство. (G).

Безоуменѣ ѿѣтъ н зѣ нже любѣ лоукаѣство :~ (Spc 21)

Безоуменѣ ѿѣтъ н зѣ, нже любѣ лоукаѣство : (Spc Sem 20)

Ἄνθρωπος δίκαιός ἐστιν οὐχ ὁ μὴ ἀδικῶν, ἀλλ' ὅστις ἀδικεῖν
δυνάμενος μὴ βουλεται. (37-38).

Un hombre justo no es el que no comete injusticia, sino quien, aunque
puede cometerla, no quiere hacerlo.

Моужѣ правѣдѣ ѿѣтъ нже не кривѣтъ н нже м[н]огн кривн(ти) не рачнѣтъ. (Sr
28)

тѣмѣ мѣжѣ правѣдѣ ѣтъ не нж непраѣдѣтъ, но нже многн непраѣдѣвати н не
рачнѣтъ. (G).

Моужѣ правѣдѣ ѿѣ . нже могын кривн(ти) не кривѣтъ :~ (Spc 22)

Моужѣ правѣдѣ ѿѣ, нже могын кривн(ти) н не кривѣтъ : (Spc Sem 21)

Моужѣ прѣѣнѣ ѿѣ, нже могын кривн(ти) н не кривѣтъ : (S)

Моужѣ прѣѣнѣ ѿѣ, нже правѣденѣ ѣ сѣ могнн кривн(ти) н не кривѣтъ : (P)

Ἄνδρῶν δε φαυλῶν ὄρκον εἰς ὕδωρ γράφε. (26)

Escribe en el agua el juramento de los hombres viles.

Моужа лѣжѣа клѣтѣоу пиши по водѣ. (Sr 29)

мѣжа лѣжѣа пиши клѣтѣ по водѣ. (G).

Моужа лоукаѣа пиши клѣтѣ по водѣ :~ (Spc 23)

Моужа лоукаѣа пиши клѣтѣ по водѣ : (Spc Sem 22)

Ἄνθρωπος ὁ φευγὼν καὶ πάλιν μαχίσται. (56)

El hombre que huye volverá a luchar de nuevo.

Моужѣ прѣмѣлѣаѣа послѣдѣ въздѣнѣтъ сѣарѣ. (Sr 30)

мѣжѣ прѣмолѣаѣа, н послѣдѣ въздѣнѣтъ сѣарѣ. (G).

Моужѣ молчалнѣа послѣдѣ въздѣнѣтъ гнѣѣѣ :~ (Spc 24)

Моужѣ молчалнѣа послѣдѣ въздѣнѣтъ гнѣѣѣ : (Spc Sem 23)

Моужѣ молчалнѣа послѣдѣ въздѣнѣтъ гнѣѣѣ : (Σ)

Βουλομεθα πλουτεῖν παντες, ἀλλ' οὐ δυναμεθα. (104)

Todos queremos ser ricos, pero no podemos.

В'єи х'оцємѣ б(о)гатѣти, нѣ нє вѣзѣможємѣ. (Sr 31)

вєи х'оцємѣ б'огатѣти н'о нє м'ожємѣ. (G).

вєи х'оцємѣ б'гатѣти н'о нє можємѣ :~ (Spc 25)

вєи х'оцємѣ б'гатѣти, н'ò нє можємѣ : (Spc Sem 24)

Βίον πορίζου πάντοθεν πλην ἐκ κακῶν. (103)

Procúrate recursos de todas partes, excepto de lo malo.

Б(о)гатѣтєк'о сєнрѧн ѡтѣ вєоуд(оу), кромѣ крѧкы нє вєрѣцє: (Sr 32)

богатѣтєк'о зєнрѧн ѡвєюдѣ кромѣ крѧкы ѡвєрѣцѧ. || (G).

Б'гатѣтєк'о сєнрѧн ѡвєюд'оу кромѣ крѧкы ѡвєрѣцѧ :~ (Spc 26)

Б'гатѣтєк'о сєнрѧн ѡвєюд'оу кромѣ крѧкы ѡвєрѣцѧ : (Spc Sem 25)

Б'гатѣтєк'о ѣвнрѧн ѡвєюд'оу кромѣ крѧкы ѡвєрѣцѧ : (S)

Б'гатѣтєк'о сєнрѧн ѡвєюд'оу кромѣ крѧкы ѡвєрѣцѧ : (P)

Βιοῖ γὰρ οὐδεὶς ὄν προαίρεῖται βιον. (105)

Nadie vive, en efecto, la vida que prefiere.

Жизнь жѧвєтѣ вѣсь д(ѣ)нѣ, нѣ нє южє нзвєрєтѣ. (Sr 33)

жизнь жѧвєтѣ вєѣкѣ н'о нє южє нзвєрєтѣ. (G).

вєи жизнь жѧвємѣ такоу южє нзвєрємѣ :~ (Spc 28)

вєи жизнь жѧвємѣ такоу, южє нзвєрємѣ : (Spc Sem 27)

вєи жизнь жѧвємѣ такоу южє нзвєрємѣ : (S)

вєи жизнь жѧвємѣ такожє нзвєрємѣ : (P)

Βίος ἐστίν, ὅν τις τῷ βίῳ χαίρη βιῶν. (120)

Existe la vida cuando uno, al vivir, goza de la vida.

Жизнь јєстѣ ѧцє кт'о радѣ сє жѧвєтѣ. (Sr 34)

жизнь јєстѣ ѧцє кт'о рѧдѣтѣ жѧвѣн. (G).

Жизнь јєстѣ . ѧцє кт'о рад'оуєт жѧвѣн :~ (Spc 27)

Жизнь јєстѣ, ѧцє кт'о рад'оуєт жѧвѣн : (Spc Sem 26)

Жизнь јєстѣ, ѧцє кт'о рад'оуєт жѧвѣн : (H)

Жизнь јєстѣ, ѧцє кт'о рад'оуєт жѧвѣн : (G)

Βλέπων πεπαίδευμ' εἰς τὰ τῶν ἄλλων κακά. (121)

He aprendido mirando a los males de los demás.

вѧдѣвѣ ннѣхѣ зл'о наκαжи сє сѧм'. (Sr 35)

вѧдѣвѣ ннѣхѣ зл'ò наκαжѣсѧ сѧмѣ. (G).

вѧдѣвѣ ннѣхѣ зл'о наκαжѣсѧ сѧмѣ :~ (Spc 29)

вѧдѣвѣ ннѣхѣ зл'о наκαжѣсѧ сѧмѣ : (Spc Sem 28)

вѧдѣвѣ ннѣхѣ зл'о наκαжѣсѧ сѧмѣ : (S)

вѧдѣвѣ ннѣхѣ зл'о наκαжѣсѧ сѧмѣ : (P)

Εἰκὼν δε βασιλεὺς ἐστὶν ἔμψυχος θεοῦ. (264)
Βασίλεια δ' εἰκὼν ἐστὶν ἔμψυχος θεοῦ. (Meineke 79 *apud* Jagić
1892a: 3)

Un rey es la imagen viva de la divinidad.

Ц(а)рь ꙗсть ѡбразъ жиѡы б(о)жн. (Sr 36)

црь ꙗсть жиѡын ѡбразъ бжн. (G).

Црь ꙗсть ѡбразъ жиѡын бжнн ∴ (Spc 30)

Црѣ ꙗсть ѡбразъ жиѡын бжнн ∴ (Spc Sem 29)

Црѣ ꙗсть ѡбразъ жиѡын бжнн ∴ (S)

Црь еси ѡбразъ жиѡын бжнн ∴ (P)

Βεβαιότεραν ἔχε τὴν φιλίαν πρὸς τοὺς γονεῖς. (Stob. 79.31 *apud*
Vatroslav Jagić 1892a: 3)

Βεβαιοτατην φιλίαν ἔχε πρὸς τοὺς γονεῖς. (Stob. 4, 25, 31 a, et
Brunck Nr. 97 *apud* Siegfried Jäkel (1964: 123)

Mantén el más firme afecto hacia tus padres.

Тврѣдоу люѡвь нмѣн къ рождѣшнмъ те. (Sr 37)

тврѣдѣ люѡвь нмѣн къ рождѣшнѣ тѣ. (G).

Тврѣдоу люѡвь нмѣн къ роднѣшнмъ тоѡе ∴ (Spc 31)

Тврѣдоу люѡвь нмѣн къ роднѣшнмъ тоѡе ∴ (Spc Sem 30)

Тврѣдоу люѡвь нмѣн къ роднѣшнмъ тоѡе ∴ (S)

Тврѣдоу люѡвь нмѣн къ роднѣшнмъ нмъ теѡѣ ∴ (P)

Тврѣдоу люѡвь нмѣн къ роднѣшнмъ тоѡе ∴ (Σ)

Ἀρεσκε πᾶσι καὶ σὺ μὴ σαυτῷ μόνῳ. (59)

Agrada a todos tú, no sólo a ti mismo.

Βουλου δ' ἀρεσκεῖν πᾶσι, μὴ σαυτῷ μονῷ. (102)

Desea agradar a todos, no sólo a ti mismo.

Оумѣн же оугоѡнѣи вѣѣмъ, а не сеѡѣ ѡѡнѡмоу. (Sr 38)

ѡмѣн оугаѡѡнѣи вѣѣмъ, а не сеѡѣ ѡѡнѡмѡ. (H)

оумѣн оугаѡѡнѣи вѣѣмъ а не сеѡѣ ѡѡнѡмѡ. (G)

Оумѣн вѣѣмъ доѡро тѡорнѣи а не сеѡѣ ѡѡнѡмѡ ∴ (Spc 32)

Оумѣн вѣѣмъ доѡро тѡо||рнѣи, а не сеѡѣ ѡѡнѡмѡ ∴ (Spc Sem 31)

Βιοῦν ἄλυπῳς θνητον ὄντ' οὐ ραδίον. (97)

No es fácil que un mortal viva sin dolor.

Жнѣи бѡе печѡли чл(о)в(ѣ)коу еѡще не ѡѡѡ'. (Sr 39)

жнѣи бѡе печѡли члѡѡ неѡѡѡ'. (H)

жнѣи бѡе печѡли члѡѡ неѡѡѡѡѡѡ. (G)

Жнѣи члѡѡѡѡѡѡѡѡ бѡе печѡли оуѡѡѡ ѡѡѡѡѡѡ ∴ (Spc 33)

Жнѣи члѡѡѡѡѡѡѡѡ бѡе печѡли оуѡѡѡ ѡѡѡѡѡѡ ∴ (Spc Sem 32)

Βεβαιος ἴσθι καὶ βεβαιοὺς χρῶ φίλοις. (100)

Sé fiel y ten relación con amigos fieles.

ИЗВѢСТЪ БОУДИ, ИЗВѢСТИ ЖЕ НМАН ДРОУГЫ. (Sr 40)

ИЗВѢСТЪ БДИ ИЗВѢСТЫН ЖЕ Н ДРѢГНМЪ Н. (G).

ИСТИНЕНЪ БОУДИ . ИСТИННЫ ЖЕ НМѢН Н ДРОУГЫ :~ (Spc 34)

ИСТИНЕНЪ БОУДИ, ИСТИННЫ ЖЕ НМѢН Н ДРОУГЫ : (Spc Sem 33)

ИСТИНЕНЪ БОУДИ, ИСТИННЫН НМѢН Н ДРОУГЫ : (S)

ИСТИНЕНЪ БОУДИ, Н ИСТИННЫН НМЕН ДРОУГИ : (P)

Βέλτιστε, μη το κερδος ἐν πᾶσι σκόπει. (98)

Querido amigo, no busques en todo la ganancia.

ВЪЗНРАЕШН ВСЕГДА НА ОУЗЕТЕ А ДАТИ НЕ ХОЩЕШЬ. (Sr 41)

ВЪЗНРАЕШН ВСЕГДА НА ВЗѢ А ПОДАТИ НЕ ХОЩЕШН. (H)

ВЪЗНРАЕШН ВСЕГДА НА ВЪѢТІЕ А ПОДАТИ НЕ ХОЩЕШН. (G)

НА ВЪѢТНЕ ВСЕГДА ВЪЗНРАЕШН . А ПОДАТИ НЕ ХОЩЕШН :~ (Spc 35)

НА ВЪѢТНЕ ВСЕГДА ВЪЗНРАЕШН, А ПОДАТИ НЕ ХОЩЕШН : (Spc Sem 34)

НА ВЪѢТНЕ ВСЕГДА ВЪЗНРАЕШН. Я ПОДАТИ НЕ ХОЩЕШН : (Σ)

Βροτοῖς ἅπασι καθανεῖν ὀφείλεται. (110)

Todos los mortales tienen que morir.

ЧЛ(О)В(Ѣ)КЪ ВСАКЪ ДЛѢЖНЪ ІЕСТЬ ОУМ'РѢТИ. (Sr 42)

ЧЛКЪ ВСѦ ДѦЛЖЕНЪ ІЕСТЬ ОУМРЕТИ. (G).

ЧЛѢКЪ ВСЕЪ ДОЛЖЕНЪ ІЕСТЬ ОУМРЕТИ :~ (Spc 36)

ЧЛѢКЪ ВСЕЪ ДОЛЖЕНЪ ІЕСТЬ ОУМРЕТИ : (Spc Sem 35)

Βουλὴν ἅπαντος πράγματος προλαμβάνει. (111)

Toma previamente consejo para cada acción que emprendas.

СВѢТЬ ПАЧЕ ВСЕГО ДѢЛА ПРИЕМАН. (Sr 43)

СОВѢТЪ ПА' ВСѦКО' ДѢЛА ПРИЕМАН. (H)

СОВѢТЪ ПАЧЕ ВСѦКОГО ДѢЛА ПРИЕМАН. (G)

СВѢТЪ ПАЧЕ ВСЕГО ДѢЛА ПРИИМН :~ (Spc 37)

С(Ъ)ВѢТЪ ПАЧЕ ВСЕГО ДѢЛА ПРИИМН : (Spc Sem 36)

СЪВѢТЪ ПАЧЕ ВСЕГО ДѢЛА ПРИИМН : (S)

СОВѢТЪ ПАЧЕ ВСЕГО ДѢЛА ПРИИМН : (P)

Βλαπτει τον ἄνδρα θυμος εἰς ὀργὴν πεσων. (112)

El corazón, cuando incurre en la ira, daña al hombre.

ВРЕДНТЬ ВСЕГДА МОУЖА ОУМЪ ВЪ ГНѢВЪ ВЪПАДѢ. (Sr 44)

ВРЕДНЪ ВСЕГДА МДЖА ѦМЪ. (H)

ВРЕДНТЪ ВСЕГДА МДЖА ОУМЪ ВЪ ГНѢВЪ ВПА. (G)

ВРЕДНТЬ ВСЕГДА МОУЖА ОУМЪ ВЪ ГНѢВЪ ВЪПАДЪ :~ (Spc 38)

ВРЕДНТЬ ВСЕГДА МОУЖА ОУМЪ ВЪ ГНѢВЪ ВЪПАДЪ : (Spc Sem 37)

ВРЕДНТЬ ВСЕГДА МОУЖА ОУМЪ ВЪ ГНѢВЪ ВЪПАДЪ : (S)

ВРЕДНТЬ ВСЕГДА МОУЖА ВЪ ГНѢВЪ ВЪПАДЪ : (P)

Βουλou γονεῖς πρωτιστον ἐν τιμαῖς ἔχειν. (113)

Desea honrar lo primero de todo a tus padres.

Помышлан паче вєго рожденіє нмѣти ч'(ε)тъно. (Sr 45)

помышлѧ́ пѧ́че вєгò рождѣніє нмѣти чѣст(н)о. (G)

Помышлан паче вєго роженне чтно нмѣти :~ (Spc 39)

Помышлѧ́ паче вєго роженне чтъно ѧ́мѣти ÷ (Spc Sem 38)

Помышлѧ́ паче вєго роженне чтъно ѧ́мѣти ÷ (H)

Помышлѧ́ паче вєго рождєннѧ чєстнò ѧ́мѣти ÷ (G)

Γλωσσης μάλιστα πανταχοῦ πειρῶ κρατεῖν. (136)

Intenta con todas tus fuerzas dominar tu lengua en todas partes.

Їзыхъ паче въ в'ємѣ оуѧи єє въздърѣжати. (Sr 46)

ѧ́зы па' въ вѣѣ ѡѧи ѡдєрѣжѧти. (H)

ѧ́зыкѧ́ пѧ́че во вѣѣ оуѧиєѧ оудєрѣжѧти. (G)

Їзыхъ паче вєго оуѧиєѧ дєрѣжати :~ (Spc 41)

Їзыхъ паче вєго оуѧиєѧ дєрѣжати ÷ (Spc Sem 40)

Νόμιζε σαυτῶ τους γονεῖς εἶναι θεούς. (526)

Considera que para ti tus padres son tus dioses.

Γονεῖς α(ε)ι θεοῖσιν ἐξ ἰσου σεβου. (*Char. I, 7 apud* Moreno Morani

1996:27)

Venera siempre a tus padres de igual manera que a los dioses.

Родитєлє прѣно єѧ в(о)г(о)мѣ равнò ч'ти. (Sr 47)

родѧтелѧ ѧ́мѣи ѧ чти з' бѣгомѧ равнò. (G)

Родитєлѧ прѣно єѧ бѣгомѧ чти равнò :~ (Spc 42)

Родитєлѧ прѣно єѧ бѣгомѧ чти равнò ÷ (Spc Sem 41)

Νόμος γονεῦσι<ν> ἰσοθεους τιμας νεμειν. (525)

Es ley tributar a los padres honores semejantes a los de los dioses.

<Законѣ родитєлємѣ чѣстѣ> єѧ в(о)г(о)мѣ тѣч'но въздлєтѣ (Sr 209)

Законѧ родитєлєм(ѧ) тóчєнѧ єѧ бѣгомѧ чѣстѣ въздлєтѣ (Sc. XLII *in* Jagić XI
apud Morani 1996: 78)

закóнѧ родитєлємѧ тóчєнѧ з' бѣгò чѣѣ въздлєтѣ. (G)

Γαστρος δε πειρῶ πᾶσαν ἡνιαν κρατεῖν. (137)

Intenta dominar todas las riendas de tu estómago.

Чрѣво же вѣѣмѣ въздр'жаннємѣ оумѣи вѣстєрѣжати. (Sr 48)

чрѣво вѣѧцѣѧ вѣстѧжѧнїє ѡмѣи вѣзѣрѣжати. (H)

чрѣво вѣѣмѧ вѣстѧжѧнїємѧ оумѣи вѣздєрѣжати. (G)

Чрєво же ѡ вєго лѧскѧрдѧѧ оумѣи вѧздєрѣжати :~ (Spc 43)

Чрєво же ѡ вєго лѧскѧрдѧѧ оумѣи вѧздєрѣжати ÷ (Spc Sem 42)

дрєво же ѡ вєго лѧскѣрѣдѧѧ оумѣи рѧздєрѣжати ÷ (S)

ДРЕВО ЖЕ ѿ ВРЕГО ЛАСКОСЕРДНА ОУМѢН ДРЪЖАТИ ∴ (P)

Γυναιξὶ πάσαις κόσμον ἢ σιγὴ φέρει. (139)

El silencio es un adorno para todas las mujeres.

Γυναικὶ κόσμος ὁ τρόπος, οὐ τὰ χρυσία. (148)

El adorno de una mujer es su carácter, no sus joyas.

ЖЕНѢ ВЕАКОН КРАСОТА ІЕСТЬ МЛЪЧАННІЕ. (Sr 49)

ЖЕНѢ ВЕАКОН КРАСОТА МОЛЧАНІЕ. (H y G)

ЖЕНѢ ВЕАКОН КРАСОТА НЕ ЗЛАТО НѠ ОУМЪ Н МОЛЧАННІЕ ∴~ (Spc 44)

ЖЕНѢ ВЕАКОН КРАСОТА НЕ ЗЛАТО, НѠ ОУМЪ Н МОЛЧАННІЕ ∴ (Spc Sem 43)

Γέλως ἄκαιρος κλαυθμάτων παραιτιος. (144)

Una risa inoportuna es causa de llantos.

СМѢХЪ ВЪ ЧЛ(О)ВѢЦѢХЪ БЕЗЪ ЛѢПОТЫ ВЕЛИКО З'ЛО. (Sr 50)

СМѢХЪ БЕЗЪ ЛѢПОТЫ ВЪ ЧЛѢЦѢХЪ ВЕЛІКО Ё ЗЛО. (H)

СМѢХЪ БЕЗЪ ЛѢПОТЫ ВЪ ЧЛѢЦѢХЪ ВЕЛІКО ЕСТЬ ЗЛО. (G)

СМѢХЪ ВЪ ЧЛѢЦѢХЪ БЕЗЪ ЛѢПОТЫ ІЕСТЬ ВЕЛИКО ЗЛО ∴~ (Spc 45)

СМѢХЪ ВЪ ЧЛѢЦѢХЪ БЕЗЪ ЛѢПОТЫ ІЕСТЬ ВЕЛИКО ЗЛО ∴ (Spc Sem 44)

СМѢХЪ ВЪ ЧЛѢЦѢХЪ БЕЗЪ ЛѢПОТЫ ІЕСТЬ ВЕЛИКО ЗЛО ЛЮТО ∴ (S)

СМѢХЪ ВЪ ЧЛѢЦѢХЪ БЕЗЪ ЛѢПОТЫ ІЕСТЬ ВЕЛИКО ЗЛО Н ЛЮТО ∴ (P)

Γυναικὸς ἐσθλῆς ἐστι σῶζειν οἶκιαν. (140)

Es propio de una mujer excelente guardar la casa.

ЖЕНѢ БЛАГѢ ІЕСТЬ ОУСТРОИТИ ДОМЪ. (Sr 51)

ЖЕНѢ БЛГА ОУСТРОИТЪ ДОМЪ. (G).

ЖЕНА ДОБРА ІЕСТЬ НЖЕ ОУМѢЕТЬ СТРОИТИ ДѠ ∴~ (Spc 46)

ЖЕНА ДОБРА ІЕСТЬ, НЖЕ ОУМѢЕТЬ СТРОИТИ ДѠ ∴ (Spc Sem 45)

Γέρων ἐραστῆς ἐσχάτη κακὴ τύχη. (146)

Un viejo enamorado es el colmo de la mala suerte.

Старъ сы ЛЮБОДѢН СЕТЬНА З'ЛА КОБЪ. (Sr 52)

Старець ЛЮБОДѢН ВДИМАЯ СОТОНА ІЕСТЬ ∴ □ (Spc 47)

Старець ЛЮБОДѢН ВДИМАЯ СОТОНА ІЕСТЬ ∴ (Spc Sem 46)

Старець ЛЮБОДѢНВЪ ВДИМАЯ СОТОНА ІЕСТЬ ∴ (S)

Старость ЛЮБОДѢНВЪ ВДИМАЯ СОТОНА ІЕСТЬ ∴ (P)

Γαμεῖν ὁ μέλλων εἰς μετάνοιαν ἔρχεται. (147)

El que va a casarse se encamina hacia el arrepentimiento.

И ЖЕНИТИ СЕ ТЫЩЕН РАСКАЮЕТЬ СЕ ПОСЛѢДН. (Sr 53)

ѠЖЕНИТИСѢ ТЦАИѢСѢ РАСКАЮЕТСѢ ПОСЛѢЖЕ. (G).

ѠЖЕНИВЫИСѢ БОРЗО СКОРО РАСКАЮЕТЬ ПОСЛѢ ∴~ (Spc 48)

ѠЖЕНИВЫИСѢ БОРЗО СКОРО РАСКАЮЕТЬ ПОСЛѢ ∴ (Spc Sem 47)

ѠЖЕНИВЫИСѢ БОРЗО СКОРО РАСКАЮЕТЬ ∴ (S)

Ὁ γυναικὶς κόσμος ὁ ἄλλος, οὐ τὰ χρυσία. (P)

Гυναικὶ κόσμος ὁ ἄλλος, οὐ τὰ χρυσία. (148)

El adorno de una mujer es su carácter, no sus joyas.

Женѣ всакоу красота не злато нѡ оумъ н молчаніе :~ (Spc 44)

Женѣ всакоу красота не злато, нѡ оумъ н молчаніе : (Spc Sem 43)

Гυναιξὶ πασαις κοσμον ἢ σιγὴν φερεῖ. (139)

El silencio es un adorno para todas las mujeres.

Женѣ всакоу красота ҃сть млчание. (Sr 49)

женѣ всакоу красота молчаніе. (H y G)

Гυνὴ δίκαια τοῦ βίου σωτηρία. (149)

Una mujer justa es la salvación de la vida.

Жена прав'дѣна сп(а)сѣ жнзні. (Sr 55)

женѣ прав'дѣна спсѣ жнзот'. (G).

Жена прав'дѣна жнзнь домоу . н спсєнне емоу :~ (Spc 49)

Жена прав'дѣна жнзнь домоу н спсєнне моу : (Spc Sem 48)

Жена прав'дѣна жнзнь домоу н спсєнне мѣжоу : (S)

Жена прав'дѣна жнзнь домоу н спсєнне моу : (P)

Гυναικὸς ἐσθλῆς ἐπιτυχεῖν οὐ ῥαδίον. (150)

No es fácil encontrar una mujer excelente.

Женоу мѣдроу не оудобѣ ѡбрѣсти. (Sr 56)

женѣ премѣдрѣ не оудобѣ ѡбрѣсти. (G).

Жены добры не оудобѣ ѡбрѣ(с)ти :~ (Spc 52)

Жены добры не оудобѣ ѡбрѣ(с)ти : (Spc Sem 51)

Жены добры не оудобѣ ѡбрѣсти еѡ : (S)

Жены добры не оудобѣ ѡбрѣсти еѡ : (P)

Гυναικὰ θαπτεῖν κρεῖσσόν ἐστι<ν> ἢ γαμεῖν. (151)

Es mejor enterrar a una mujer que casarse con ella.

Женоу з'лоу оу не погребѣти негли принѣсти. (Sr 57)

женѣ злѣ погребѣти лѣчше негли принѣсти. (G)

Злоу женоу лоуче нзколи в домѣ погребѣти нежелн в дѡ принѣсти :~ (Spc 53)

Злоу женоу лоуче нзколи в домѣ погребѣти, нежелн в дѡ принѣсти : (Spc Sem 52)

Злоу женоу лоуче нзколи в домѣ погребѣти, нежелн в дѡ принѣсти : (S)

Злоу женоу лоуче в домѣ погребѣти, нежелн в дѡ принѣсти : (P)

Γράμματα μαθεῖν δεῖ καὶ μαθόντα νοῦν ἔχειν. (152)

Hay que aprender a leer y a escribir y, una vez que se ha aprendido, ser

sensato.

Книгы оучити се добро, оучишьше се оумъ имѣти. (Sr 58)
книгѣ оучитисѧ добро || оучишьше же сѧ оумъ имѣти добръѣише. (G)
Книгы оучити добро и оучишьсѧ оумъ имѣти :~ (Spc 54)
||Книгы оучити добро ѡ оучишьсѧ оумъ имѣти : (Spc Sem 53)
||Книгы оучити добро нзѣчишьше имѣти оумъ : (S)
||Книгы оучити добро нзѣчишьшеся имѣти ѡмъ : (P)

Γαμει δε μη την προῖκα, την γυναικα δε. (154)
Cásate, no con la dote, sino con la mujer.
Поѡмлетъ н(ы)нѣ смѣрено, а не жены. (Sr 59)

Γυναικι δ' ἄρχειν οὐ δίδωσιν ἡ φύσις. (157)
La naturaleza no le da a la mujer la capacidad de mandar.
Женѣ старѣиши быти не дастъ вещь. (Sr 60)
женѣ старѣишиною быти не дастъ вещь. (G).
Женѣ старѣишиною быти не дастъ вещь ѡ закѣ :~ (Spc 55)
Женѣ старѣишиною быти не дастъ вещь ѡ закѣ : (Spc Sem 54)
Женѣ старѣишиною быти не дастъ вещь закѣ : (S)
Женѣ старѣишиною быти не дастъ вещь законъ : (P)

Γυνή δε χρηστη πηδάλιον ἐστ' οἰκίας. (155)
Una mujer virtuosa es el timón de su casa.
Жена оубо съставъ домѣ i сп(а)сѣ. (Sr 61)
женѣ добра съставъ домѣ ѡ сп(а)сѣ. (G).
Жена блгооумна съставъ домоу . и имѣннѣ спсене :~ (Spc 56)
Жена блгооумна съставъ домоу ѡ имѣннѣ спсене : (Spc Sem 55)
Жена блгооумна съставъ домоу ѡ имѣннѣ спсене : (S)
Жена блгооумна съставилъ домоу ѡ имѣннѣ спсене : (P)

Γαμος γὰρ ἀνθρωποισιν εὐκταῖον κακόν. (159)
El matrimonio es para los hombres un mal deseado.
Женитѣ оубо чл(о)в(ѣ)комъ ѡбычно з'ло есть. (Sr 62)
женитѣ члѣкѣ ѡбычно з'ло есть. (G).
Женитѣ члѣкѣ вѣѣмъ ѡбщѣа печаль :~ (Spc 59)
Женитѣ члѣкѣ вѣѣмъ ѡбщѣа печаль : (Spc Sem 58)

Γαμεῖν δε μελλων βλέψον εἰς τοὺς γειτονας. (160)
Cuando tengas la intención de casarte, mira a tus vecinos.
Женити се хоте смотри сѡсѣдѣ толѣ же. (Sr 63)
женитисѧ хотѣ смотри сѡсѣдѣ толѣ женѣя. (G).
Женитисѧ хотѣ вѣпрошѣ сѡсѣдѣ тожѣ сѧ жени :~ (Spc 61)
Женитисѧ хотѣ вѣпрошѣ сѡсѣдѣ, тожѣ сѧ жени : (Spc Sem 60)

ЖЕНИТИСѦ ХОТѦ ВЪПРОШАИ СЪСѢ ТѢ ЖѢ СѦ ЖЕНИ ∷ (S)

ЖЕНИТИСѦ ХОТѦ ВЪПРОШАИ СЪСѢДѢ ТОЖЕЯ ЖЕНИ ∷ (P)

δαπάνην ἄκαιρον μηδαμῶς προσίεσο, (*Chares II 1, apud Morani 1996: 31*)

No admitas de ninguna manera un gasto inoportuno, e intenta dominar las riendas de tu estómago. (Sentencias de Cares II.1 y 2 *apud Mariño y García 1999: 438*)

Βρώσεως περισσῆς (παρὰκαιρου) μηδὲ μικρὸν λαμβανε. (7, 1)
De una comida sobreabundante no tomes ni un poco.

Брашна лѣхаго нѣ малы же прѣмѣли. (Sr 64)

бръшна злѣ нѣ хѣдѣ прѣмѣли. (G).

Не ѣжъ брашна лоукава . да не сквернавъ наречешисѦ ∷~ (Spc 63)

Не ѣжъ брашна лоукава, да не сквернавъ наречешисѦ ∷ (Spc Sem 62)

Не ѣжъ брашна лоукава. Да не сквернавъ наречешисѦ ∷ (Σ)

Δίκαιος ἴσθι, ἵνα δίκαιον δὴ τύχης. (179)

Sé justo, para que obtengas justicia.

Правдѣнѣ бѣди, да съ праведнымѣи бѣдѣшѣ. (Sr 65)

правдѣнѣ бѣди да съ праведнымѣи съпрѣтечешѣ. (G).

Хотѣ быти праведенъ нмѣн другы праведны ∷~ (Spc 64)

Хотѣ быти праведенъ нмѣн другы праведны ∷ (Spc Sem 63)

Διπλῶς ὀρῶσιν οἱ μαθόντες γράμματα. (180)

Los que han aprendido a leer y a escribir ven el doble.

Сѣгѣдѣ разѣумѣють оучивѣше се книгамъ • двѣци съгрѣшати ѿ єдинѣи не мѣдра мѣжа. (Sr 66)

сѣгѣдѣ разѣумѣють оучивѣшисѣ книгамъ. || (H)

сѣгѣдѣ разѣумѣють оучивѣшисѣ книгамъ. (G)

Δις εξαμαρτεῖν ταυτον ουκ ανδρος σοφου. (183)

Cometer dos veces el mismo error no es propio del hombre sabio

Сѣгѣдѣ разѣумѣють оучивѣше се книгамъ • двѣци съгрѣшати ѿ єдинѣи не мѣдра мѣжа. (Sr 66)

нж двѣци съгрѣшѣи ѿ єдинѣи то є не мѣра мѣжа. (H)

двѣци согрѣшѣтѣ ѿ єдинѣи то єсть не мѣдра мѣжа. (G)

Δυναμὶς πέφυκε τοῖς βροτοῖς τὰ χρηματά. (181)

La riqueza es poder para los mortales.

Сила єсть въ чл(о)вѣцѣхъ нмѣни. (Sr 67)

сила є въ члѣцѣхъ богѣтѣство. (G).

Δύναται τὸ πλουτεῖν καὶ φιланθρωπους ποιεῖν. (182)

La riqueza puede hacer también personas generosas.

Можеть б(о)гат'ство м(н)л(о)стивы створити н д(оу)шелевене. (Sr 68)
мѡжетъ богѡт'ство млтвы сотворити любащамъ бга. (G).

Δρυος πεσούσης πᾶς ἀνὴρ ξυλεύεται. (185)

De la encina que cae todos recoge leña.

[Не мѡудра мѡужа] доубѣ ѡгда се паде, тако всакъ мѡужь дрѣва колець. (Sr 69)

дѣвѣ ѡгда || падѣтъ тогда всакъ мѣжъ дрѣвѣ колетъ. (G).

Δῆλον ὅτι φοβοῦνται τοὺς κακοὺς καὶ οἱ ἄρχοντες. †(8, 1 *apud* Jäkel 1964: 123)

Es evidente que incluso los que mandan temen a los malvados.

Мноу, боѣтъ се злыхъ влаетеле. (Sr 70)

мно бѡлѣтъ лѣкѡвыхъ ѡ владѣтеле. (G)

Καλὸν θέαμα δ' ἐστὶν εὖ πράττων φίλος. (407)

Es un hermoso espectáculo un amigo al que le va bien.

Лѣпо ѡтъ дроугомъ люб'вѣ дѣла ѡбѣтѣ. (Sr 71)

лѣпо ѣ дроугѡмъ любѡѣ дѣлы ѡбѣтѣ. (H)

лѣпо ѣтъ дроугѡмъ любѡѡѣ дѣлы ѡбѣтѣ. (G)

Δεῖ τοὺς μὲν εἶναι δυστυχεῖς, τοὺς δ' εὐτυχεῖς. (187)

Es preciso que unos sean desgraciados y otros afortunados.

Нѡужда ѡтъ ѡбѣмъ богѡтомъ быти, ѡбѣмъ ѡубѡгомъ. (Sr 72)

нѣжа ѣтъ ѡбѣмъ богѡтѣ быти ѡ ѡбѣмъ ѡубѡгомъ. (G)

Δίκαιος εἶναι μᾶλλον ἢ χρηστος θελε. (174)

Prefiere ser justo antes que bueno.

Прав'днѣ хошн быти паче, негли любѣ. (Sr 73)

прав'днѣ хошн быти негли богѡтъ. (G).

Доуче правднѣ хошн быти . нежелн лѣкаѣ :~ (Spc 67)

Доуче правднѣ хошн быти, нежелн лѣкаѣ : (Spc Sem 66)

Доуче правднѣ вѣсхошн быти, нежелн лѣкаѣ : (S)

Доуче правднѣ вѣсхошн быти, нежелн лѣкаѣ : (P)

Δύσμορφος εἶην μᾶλλον ἢ καλὸς κακός. (177)

Preferiría ser feo, antes que hermoso y malo.

Оуне ѡтъ з'лоу быти лицемъ, негли ѡумомъ. (Sr 74)

оуне ѣтъ злѡ' быти лицѣ негли ѡумѡмъ. (G).

Доуче ѡтъ злоу быти лицемъ негли ѡумомъ :~ (Spc 68)

Доуче ѣтъ злоу быти лицемъ, негли ѡумомъ : (Spc Sem 67)

Доуче ѣтъ злоу быти лицемъ, негли ѡумомъ : (S)

Доуче злоу быти лицемъ, не глаголи ѡумомъ : (P)

Δίκαια δρασας συμμάχους ἔξεις θεούς. (188)
 Si actúas con justicia, tendrás a los dioses como aliados.
 Правѡ творѣ, помощѣ имашѣ б(ог)а. (Sr 75)
 правдѡ творѣ помощѣ имѣ ѿ бѣ. (H)
 правдѡ творѣ помощѣ имашѣ ѿ бѣ. (G)
 Правдоу творѣ да помощѣ имашѣ ѿ бѣ :~ (Spc 69)
 Правдоу творѣ, да помощѣ имашѣ ѿ бѣ : (Spc Sem 68)
 Правдоу творѣ, да помощѣ имашѣ ѿ бѣ : (S)
 Правдоу творѣ, да помощѣ имашѣ предъ богомъ : (P)

Δεινότερον οὐδεν ἄλλο μητρὺς κακόν. (189)
 No hay ningún otro mal más terrible que una madrastra.
 Не злѣе нно ничтоже мѣшехы злы. (Sr 76)
 нѣсть злѣе ничтоже нно пѣче мѣшехѣ злы. (G).
 Нѣ злѣе ничтоже нно пѣче мѣшехы злы :~ (Spc 70)
 Нѣ злѣе ничтоже нно пѣче мѣшехы злы : (Spc Sem 69)
 Нѣ злѣе ничтоже нного пѣче мѣшехы злы : (S)
 Нѣ злѣе ничтоже нного пѣче мѣшехы злы : (P)

Δειλοῦ γὰρ ἄνδρος δειλὰ καὶ φρονήματα. (190)
 Pues de un hombre cobarde también cobardes son los pensamientos.
 Страшныхъ моужѣ страшны соуть нхѣ мыслѣ. (Sr 77)
 страшныхъ оубо мѡужѣ страшны сѣтъ ѣ мыслѣ егѡ. (G).
 Страшныхъ моужѣ страшны мыслѣ имать :~ (Spc 71)
 Страшныхъ моужѣ страшны мыслѣ имать : (Spc Sem 70)
 Страшныхъ моужѣ і страшны мыслѣ имать : (S)
 Страшныхъ моужѣ н страшны мыслѣ имать : (P)

Δίωκε δοξάν καρετην, φεῦγε ψογον. (192)
 Persigue la gloria y la virtud, huye de la conducta censurable
 взыщѣ славы ѡноѡ жнзѣнѣ ѣ нрава добра ѡ хѣлы бѣган. (H)
 взыщѣ славы ѡноѡ жнзѣнѣ ѣ нрава добра ѡ хѣлы бѣган. (G)
 Ищѣ славы имѣѣнѣ нравъ добръ . ѡ хѡулыѣ дѣлѣ бѣган. (Spc 72)
 Ищѣ славы имѣѣнѣ нравъ добръ, ѡ хѡулыѣ дѣлѣ бѣганѣ : (Spc Sem 71)
 Ищѣ славы имѣѣнѣ нравъ добръ, ѡ хѡулыѣ дѣлѣ бѣганѣ : (S)
 Ищѣ славы имѣѣнѣ нравъ добръ, ѡ хѣды дѣлѣ бѣганѣ : (P)
 ищѣ славы имѣѣнѣ нравъ добръ. ѡ хѡулыны(х) дѣлѣ бѣган. (Σ)

Δὺ ἡμεραι γυναικός εἰσιν ἡδισται ὅταν γαμῇ τις
 κακφερῇ τεθνηκυῖαν. (10, 1) (*Stobaei flor.* 68.8 *apud*
 Vatroslav Jagić 1892a: 5 *et Stob.* 4, 22, 35 *apud* Moreno
 Morani 1996: 36)

Dos días de una mujer son los más dulces: cuando uno se casa con ella y cuando la lleva a enterrar. (10 apéndice 1 Mariño y García 1999: 471-472).

Два д(ь)ни кста ксела жены тчню • кгда е просетъ ти кгда пркведѣтъ ю. (Sr 78)

дѣ еста днн женѣ точю слаба егда ю просѣтъ ѿ егда ю пркведѣтъ. (G).

Два кста днн женѣ добра кгда ю просѣтъ ти кгда ю пркведоѹ :~ (Spc 73)

Два кста днн женѣ добра • кгда ю просѣтъ ти кгда ю пркведоѹ : (Spc Sem 72)

Δίκαιος ὢν ἥς, τῷ τρόπῳ χρησῇ νόμῳ. (193)

Si eres justo, harás de la ley tu modo de obrar.

И правѣднѣ аще кси, то къ законѣ творн. (Sr 79)

аще правѣднѣ кси то к законѣ ксе творн. (H)

аще правѣднѣ кси то к законѣ ксе творн. (G)

Εκ τῶν πόνων τοι τὰ γάθ' αὖξεται βροτοῖς. (221)

En verdad por su esfuerzo les crecen los bienes a los mortales.

Отъ троуда кста добра н пркбытъкъ чл(о)б(ѣ)комѣ. (Sr 80)

ѿ трѣда доброѣ пркбыкѣ члѣѣ. (H)

ѿ трѣда дѣброѣ пркбыкѣ члѣѣ. (G)

Ѧтъ троуда добра доброѣ пркбыкѣтъ члѣкомѣ :~ (Spc 75)

Ѧтъ троуда добра || доброѣ пркбыкѣтъ члѣкомѣ : (Spc Sem 74)

Εν νυκτι βουλὴ τοῖς σοφοῖσι γιγνεται. (222)

De noche deliberan los sabios.

Ношю свѣтъ быкѣтъ моудрыхъ. (Sr 81)

ношю свѣтъ мѣрыхъ быкѣтъ. (H)

ношю свѣтъ мѣрыхъ быкѣтъ. (G)

Ношню быкѣтъ свѣтъ моудрыхъ :~ (Spc 76)

Ношню быкѣтъ свѣтъ моудрыхъ : (Spc Sem 75)

Επ' ἀνδρὶ δυστυχοῦντι μὴ πλάσης κακόν. (216)

No trames un mal contra un hombre que es desdichado.

Моужю къ бѣдѣ соушю не прнтворн з'ла. (Sr 82)

мѣжѣ къ бѣдѣ соушѣ не прнлаган злѣ. (H)

мѣжю къ бѣдѣ соушю не прнлаган злѣ. (G)

Моужю къ бѣдѣ соушѣ не створн злѣ . да тебе не срашеть зло :~ (Spc 77)

Моужю къ бѣдѣ соушѣ не створн злѣ, да тебе не срашеть зло : (Spc Sem 76)

Ενεγκ' ἀτυχίαν καὶ βλαβὴν εὐσχημονως. (223)

Soporta el infortunio y la desgracia con decoro.

Трѣпн печаль н вѣдѣ всаки крѣп'цѣ. (Sr 83)

терпн печѣ ѿ вѣ вса крѣпко. (H)

терпи печаль и вѣсѣхъ крѣпко. (G)
Терпи печаль и болѣзнь вѣскоую крѣпцѣ :~ (Spc 78)
Терпи печаль и болѣзнь вѣскоую крѣпцѣ :~ (Spc Sem 77)

Ἐχθροὺς ἀμύνου μὴ πὶ τῇ σαυτοῦ βλάβῃ. 224
Véngate de tus enemigos sin causarte daño a ti mismo.
врагомъ ѿще мѣтѣши но не своегò радѣ вреда. (G).
врагомъ мысли зло но не своегò радѣ вреда :~ (Spc 79)
врагомъ мысли зло, нò не своегò радѣ вреда :~ (Spc Sem 78)

Εὐτολμος εἶναι κρῖνε, τολμηρος δε μη. (226)
Elige ser valeroso, pero no temerario.
врачъ оупвае хоуи быти, а дрѣзъ николиже. (Sr 84)
бл҃гъ || оуповааи быти хоуи а дерзъ никогда же. (G).
Оуповаа хоуи быти а дерзъ николиже :~ (Spc 80)
Оуповаа хоуи быти, а дерз[ни] николиже :~ (Spc Sem 79)
Оуповаа хоуи быти, а дерз[ни] николиже :~ (S)
Оуповаа хоуи быти, а дрѣзникалиже :~ (P)

Εφόδιον εἰς το γῆρας αἰεὶ κατατίθου. (227)
Guarda siempre recursos para la vejez.
Помощи старости прино оуготован. (Sr 85)
пóмощь старости прѣно оуготóванъ. (G).
Помощь старости прѣно оуготованъ :~ (Spc 81)
Помощь старости прѣно оуготованъ :~ (Spc Sem 80)
Помощь старости прѣно оуготованъ :~ (S)
Помощь старого старости прино оуготованъ :~ (P)

Ερωτα παυει λιμος ἢ χαλκοῦ σπασις. (228)
El hambre o la falta de dinero acaban con el amor.
Блоужденіе съставишь гладъ ли недостатъкъ имѣнню. (Sr 86)
блѣженіе составлѣтъ гла̃ или недостатокъ имѣнню. (G).
Блоуженне въставляеть гладъ . или недостатокъ имѣнню :~ (Spc 82)
Блоуженне въставляеть гладъ или недостатокъ имѣнню :~ (Spc Sem 81)
Блоуженне ѣставляѣтъ гладъ или недостатокъ имѣнню :~ (S)
Блоуженне въставляеть гладъ или недостатокъ имѣнню :~ (P)

Εὐτακτον εἶναι τάλλοτρια δειπνοῦντα δεῖ. (229)
Hay que ser moderado cuando comes de lo ajeno.
Кроткоу ѣст' быти лѣпо тоужде ѣдоуще. (Sr 87)
кроткѣ быти лѣпо ѣ. тѣжде ѣдоуще. (G).
Кроткоу быти лѣпо ѣсть . чюже ѣдоуще :~ (Spc 83)
Кроткоу быти лѣпо ѣсть чюже ѣдоуще :~ (Spc Sem 82)

Εαυτον οὐδεις ὁμολογεῖ κακοῦργος ὢν. (230)

Nadie se reconoce a sí mismo como malhechor.

Никтоже себе не проповѣсть злодѣи си. (Sr 88)

никтоже себя не проповѣсть злодѣи сѣи. (G).

Никтоже себе не проповѣсть злодѣи си ∴ (Spc 84)

Никтоже себе не проповѣсть злодѣи си ∴ (Spc Sem 83)

Никтоже себе не проповѣсть злодѣи си ∴ (S)

и никакоже и никто^т себе не проповѣсть злодѣи си ∴ (P)

Εν πλησμονῇ τοι Κύπρις, ἐν πεινῶσι δ' οὔ. (231)

En la saciedad está Cipris, en los que tienen hambre no.

Въ сытости любодѣянна быкають. (Sr 89)

в сытости любодѣи быкаѹ ѿ не ѿши николнж. (H)

в' сытости любодѣиѣ быкаѹтъ ѿ не ѿше николнже. (G)

Въ сытости любодѣистко быкаеть . не ѿдѣ же николнже ∴ (Spc 85)

Въ сытости любодѣистко быкаеть, не ѿдѣ же николнже ∴ (Spc Sem 84)

Εσθλῷ γὰρ ἀνδρὶ ἐσθλα καὶ διδοῖ θεος. (212)

Pues al hombre bueno la divinidad también le concede bienes.

Εσθλοῦ ἀνδρός ἐστι φερειν, ᾧ δίδωσι θεος. (11, 1)

Es propio de un hombre noble soportar lo que le concede la divinidad.

Не ѿды же николнже бл(а)га можетъ трѣпѣти еже дастъ г(оспод)ь. (Sr 90)

бл(а)гаго мѡужа естъ все трѣпѣти еже дастъ емоу б(о)гъ (G)

Благаго мѡужа естъ все трѣпѣти еже дастъ емоу богъ (Sc)

Блѣз мѡужъ терпнть все еже дастъ емѡ бѣ ∴ (Spc 86)

Блѣз мѡужъ терпнть все, еже дастъ емѡ бѣ ∴ (Spc Sem 85)

Ενεισι και γυναιξι σωφρονες τρόποι. (232)

También en las mujeres hay comportamientos sensatos.

Сѡутъ и въ женахъ смѣслѣнна дѣлаєа. (Sr 91)

сѡтъ и в женахъ смѣслѣнна дѣлаєа (G).

Сѡутъ и въ женѣ добрѣи смѣслѣнна дѣлаєа ∴ (Spc 87)

Сѡутъ и въ жена добрѣи смѣслѣнна дѣлаєа ∴ (Spc Sem 86)

Ελευθέρου γαρ ἐστι τἀληθῆ λεγειν. (234)

Pues es propio de un hombre libre decir la verdad.

Свободѣ юеть мѡужю лѣпо истинноє гла(гола)ти. (Sr 92)

мѡжѣ оубо оубодѣ лѣпо етъ истинноє глти. (G).

Свободноу мѡужю лѣпо ю истинна глти ∴ (Spc 88)

Свободноу мѡужю лѣпо ю истинна глти ∴ (Spc Sem 87)

Ελπις γαρ ἡ βόσκουσα τους πολλούς βροτῶν. (Stob. 110.14 apud

Jagić 1892a: 6)

La esperanza es, en efecto, la que alimenta a la mayoría de los mortales

Αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσι τοὺς κενοὺς βροτῶν. (Brunck 182 *apud*

Vatroslav Jagić 1892a: 6)

Αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσι τοὺς κενοὺς βροτῶν. (51)

Las esperanzas son el alimento de los hombres sin seso.

Надежда оубо многы погубила въ чл(о)в(ѣ)цѣхъ. (Sr 94)

Надежа дбогы бнѣ многаши б' члѣцѣхъ. (H)

Надежда оубо гнѣнетъ многаши б' челоуѣцехъ. (G)

Надежа оубо въ члѣцѣхъ многы погублаеть ∷ (Spc 90)

Надежа оубо въ члѣцѣхъ многы погублаеть ∷ (Spc Sem 89)

Надежа оубо въ члѣцѣхъ многы погублаеть ∷ (S)

Надежа оубо въ члѣцѣхъ многы погубляютъ ∷ (P)

Εστιν τι καὶν κακοῖσιν ἡδονῆς μετρον. (235)

Incluso en los males hay una cierta cantidad de placer.

Бѣтъ и въ злобахъ елаеть ма(ла?). (Sr 95)

б' злобахъ еладотъ мала. (G).

Бѣтъ въ злобѣ еладотъ многа ∷ (Spc 91)

Бѣтъ въ злобѣ еладотъ многа ∷ (Spc Sem 90)

Εχθροῖς ἀπιστῶν οὐποτ' ἂν πάθοις βλαβην. (237)

Si desconfías de tus enemigos, nunca sufrirás daño.

Врагомъ оубо николиже не вѣроуи, не примешн врѣда. (Sr 96)

ѡще врагѡ не вѣрдеши то николиж дбо прїимешн врѣда. (H)

ѡще врагѡ не вѣрдеши то николиже оубо прїимешн врѣда. (G)

Врагомъ не вѣроуи николиже да (не) примешн вреда ∷ (Spc 92)

Врагомъ не вѣроуи николиже, да (не) прїимешн вреда ∷ (Spc Sem 91)

Врагомъ не вѣроуи николиже, да не прїимешн вреда ∷ (S)

Врагомъ не вѣроуи николиже, да не примешн вреда ∷ (P)

Εαν δ' ἔχωμεν χρημαθ', ἔξομεν φίλους. (238)

Si tenemos dinero, tendremos amigos.

ѡще имамъ имѣнїе, то и другы имѣти начнем'. (Sr 97)

ѡще имѣнїе то и други имѣти начнешн. (G).

Εχθροῦ παρ' ἀνδρὸς οὐδέν ἐστι χρήσιμον. (239)

Nada que venga de un enemigo es provechoso.

Оу вражьнаго моужа нѣтъ нич'тоже потрѣбно. (Sr 98)

оу вражьбна мѡжа нѣтъ ничтѡже потрѣбна. (G).

Оу вражьнаго моужа нѣ ничтѡже потрѣбно ∷ (Spc 93)

Оу вражьнаго моужа нѣ ничтѡже потрѣбно ∷ (Spc Sem 92)

Оу вражьнаго моужа нѣ ничтѡже потрѣбно никомоу ∷ (S)

Οὐ βραβύηναго μοужа нѣ ни чѣто же потребно ни комѹ же· (P)

Ελεύθερον φύλαττε τον σαυτοῦ τροπον. (215)

Mantén libre tu propia manera de ser.

Чѣста с'набди евоѹ дѣла. (Sr 99)

чѣста с'набди евоѹ дѣла. (G)

Defiende tus asuntos limpiamente (Mi traducción)

Чѣта с'набди евоѹ телеѹ . да бѣу не мерзокѹ ѡбвишнѣа ·~ (Spc 94)

Чѣта с'набди евоѹ телеѹ , да бѣу не мерзокѹ ѡбвишнѣа · (Spc Sem 93)

Чѣта с'набди евоѹ телеѹ , да бѣу не мерзокѹ ѡбвишнѣа · (S)

Чѣта с'набди евоѹ телеѹ , да бѣу не мерзко ѡбвишнѣа · (P)

Εὐκαταφρόνητος ἐστι σιγήρος τρόπος. (240)

Un carácter taciturno es despreciable.

Убѣднмѹ ѣсть в'сѣгда млчлннѣ моужѣ. (Sr 100)

ѡбнѣи ѣ в'сѣга терпѣлнѣ млж. (H)

ѡбѣднмѹ ѣсть в'сѣгда тѣрпѣлнѣ || млжѣ. (G)

Ѡбѣднмѹ ѣсть в'сѣгда молчалнѣ моужѣ ·~ (Spc 95)

Ѡбѣднмѹ ѣсть в'сѣгда молчалнѣ моужѣ · (Spc Sem 94)

Ѡбѣднмѹ ѣсть в'сѣгда молчалнѣ моужѣ · (S)

Ѡбѣднмѹ ѣсть в'сѣгда молчалнѣ моужѣ · (P)

Εἰς ἐστὶ δοῦλος οἰκίας ὁ δεσποτης. (241)

Uno solo es el esclavo de la casa, el amo.

Їдннѣ ѣсть рабѣ вѣ домѹ самѹ г(оспо)дннѣ. (Sr 101)

ѣдннѣ ѣсть рабѣ вѣ домѹ господннѣ. (G)

Їдннѣ ѣсть рабѣ во вѣкомѹ домоу самѹ гнѣ ·~ (Spc 96)

Їдннѣ ѣсть рабѣ во вѣкомѹ домоу самѹ гнѣ · (Spc Sem 95)

Εμπειρία γαρ τῆς ἀπειρίας κρατεῖ. (242)

Pues la experiencia es superior a la inexperiencia.

Оумѣннѣмѹ же н'равнымѹ неоумѣннѹ сѣдолѣбан. (Sr 102)

оумѣннѣмѹ н'равнымѹ оумѣннѹ сѣдолѣбан. (G).

Επιλανθάνονται πάντες οἱ παθόντες εὖ, (243)

Todos los que son bien tratados lo olvidan,

Забывають многѹци бл(а)год(а)ть чл(о)в(ѣ)ци. (Sr 103)

забыкѹтъ многѹци блѣгать члѣци. (G).

ἔνιοι δε καὶ μισοῦσι τοὺς εὐεργετας. (244)

y algunos incluso odian a sus bienhechores.

Εκαστος ἡμῶν καὶ ποιεῖ τείθισμενα. (13, 1)

Cada uno de nosotros hace precisamente aquello a lo que está acostumbrado.

ВѢСѦ КЪЖДО НАС(Ъ) НМѢЖЕ КРѢКО К'ТО ТВОРИТЬ, М(Н)ЛОВАТИ ЛѢПО ЈЕСТ'
 ѠБНДНМАГО. (Sr 104)
 ВѢСѦКЪ КОЖЫН НА ЁМѢЖЕ АЩЕ ѠБЫКЪ ТО Ъ ТВОРѢ. (G)

Ελεεινότατον μοι φαίνεται ατυχία φίλου. (251)
 El infortunio de un amigo me parece muy merecedor de compasión.
 Ελεεῖν δεῖ τὸν ἀδικούμενον. (14, 1)
 Hay que compadecerse del que es tratado injustamente.
 м(н)ЛОВАТИ ЛѢПО ЈЕСТ' ѠБНДНМАГО. (Sr 104)
 МНЛОВАТИ ЛѢПО Ε ΔΕΝДНМА'. (H)
 МНЛОВАТИ ЛѢПО ЁСТЬ ѠБНДНМАГО. (G)

Εχει το πικρὸν τῆς γεωργίας γλυκυ. (262)
 Las amargas del cultivo de la tierra tienen alguna dulzura.
 ИМАТЬ ГОРЬКАЯ МАЛОДѢЛ'НАЯ СЛАСТЬ. (Sr 105)
 ЫМАТИ ГРЬСЛЫБЫТИ МАЛО ТВОРНМАА СЛАДОСТЬ. (G).

Εν γῇ πένεσθαι κρεῖττον ἢ πλουτοῦντα πλεῖν. (Stob. 59.15
 et Meineke 664 *apud* Jagić 1892a: 6)
 Es preferible ser pobre en tierra que navegar y ser rico. (15 apéndice
 1 Mariño y García 1999: 472)
 По роухоу ницетовати оуне, негли по водѣ богатѣти. (Sr 106)
 ПО СДХД НИЦЕТОВАТИ ЛДЧШЕ НЕГЛИ ПО МОРЮ БОГАТѣТИ. (G).
 ЛОУЧЕ ПО РОУХОУ НИЦЮ ХОДИТИ НЕЖЕЛИ ПО ВОДѢ БГТѣТИ :~ (Spc 97)
 ЛОУЧЕ ПО РОУХОУ НИЦЮ ХОДИТИ, НЕЖЕЛИ ПО ВОДѢ БГАТѣТИ :~ (Spc Sem 96)

Ζῶμεν γὰρ οὐχ ὡς θέλομεν, ἀλλ' ὡς δυναμέθα. (273)
 Pues vivimos no como queremos, sino como podemos.
 ЖИВѢМЪ ЯКОЖЕ СЕ ОУДАЛО СЕ. (Sr 107)
 ЖИВѢ НЕ ЯКОЖ ХОЩЕ НО ЯКОЖ СЛДЧАН ДѢ. (H)
 ЖИВЕМЪ НЕ ЯКОЖЕ ХОЩЕМЪ НО ЯКОЖЕ СЛДЧАН ДАСТЬ. (G)

Ζῆσι προσεχοντως ὡς μακρὰν ἐγγὺς βλέπων. (274)
 Vive con los ojos abiertos, mirando tanto cerca como lejos.
 ЖИВЫ БЛЮДИ СЕ ДАЛЪНЕ, ЯКО БЛИЖ'НЕЕ ВНДЕ. (Sr 109)
 ЖИВЫН БОНСѢ ДАЛНѢГО ЯКО БЛИЖНЕЕ ЗРА. (G)
 ЖИВЫН БЛЮДИСѢ ДАЛНЕГО АКИ БЛИЖНЕЕ ВНДА :~ (Spc 99)
 ЖИВЫН БЛЮДИСѢ ДАЛНЕГО, АКИ БЛИЖНЕЕ ВНДА :~ (Spc Sem 98)

Ζήλου τον ἐσθλὸν ἄνδρα καὶ τον σώφρονα. (275)
 Emula al hombre bueno y al sensato.
 РЕКНОУН ДОБРОУ И МОУДРОУ МДЖД. (Sr 110)
 РЕВНДН БЛГД Ъ МРД МДЖД. (H)
 РЕВНДН БЛГД Ъ МДДРОУ МДЖЮ. (G)

РѢКОУН ДОБРОУ Н МОУДРОУ МОУЖЮ ∷ (Spc 100)

РѢКОУН ДОБРОУ Н МОУДРОУ МОУЖЮ ∷ (Spc Sem 99)

Ζωῆς πονηρᾶς θανάτος αἰρετωτερος. (276)

La muerte es más deseable que una vida vil.

ЖИЗНИ ЛОУКАВЫ ЕМР'ТЬ ОУНЫШН. (Sr 111)

ЖИЗНИ ЗАВѢ ДИШЕ Ё ЕМРТЬ. (H)

ЖИЗНИ ЗАВѢ ОУНЕ ЁСТЬ ЕМРТЬ. (G)

ЖИЗНИ ЛОУКАВЫ ЕМ(Е)РТЬ ЛОУЧЕ ∷ (Spc 101)

ЖИЗНИ ЛОУКАВЫ ЕМРТЬ ЛОУЧЕ ∷ (Spc Sem 100)

ЖИЗНИ ЛОУКАВЫ ЕМРТЬ ЛОУЧЕ ∷ (S)

ЖИЗНЬ ЛОУКАВЫ ЕМРТЬ ЛОУЧЕ ∷ (P)

Ζῆν βουλομενος μὴ προῖττε θανάτου γ' ἄξια. (277)

Si quieres vivir, no hagas nada que te haga merecer la muerte.

ЖИТИ ХОТА НЕ ТВОРИ ЕМРТНЫХЪ ДѢЛЕСЬ. (Sr 112)

ЖИТИ ХОТА НЕ ТВОРИ ЕМРТНЫХЪ ДѢ . (H)

ЖИТИ ХОТА НЕ ТВОРИ ЕМРТНЫХЪ ДѢЛЪ. (G)

ЖИТИ ХОТА НЕ ТВОРИ СЪМЕРТНЫХЪ ДѢЛЪ ∷ (Spc 102)

ЖИТИ ХОТА НЕ ТВОРИ СЪМЕРТНЫХЪ ДѢЛЪ ∷ (Spc Sem 101)

ХОТА НЕ ТВОРИ СЪМЕРТНЫХЪ ДѢЛЪ ∷ (S)

ХОТА НЕ ТВОРИ СЪМЕРТНЫХЪ ДѢЛЪ ∷ (P)

Ζῆλος γυναικος παντα πυρπολεῖ δομον. (278)

Los celos de una mujer son el fuego que consume toda una casa.

РЪКНОВАННІЕ ЖЕНЬСКО ЗАПАЛИТЬ ДОМЪ В'ЕЪ. (Sr 113)

РѢКНОСТЬ ЖЕНЬСКА БЕСЬ ДОМЪ ЗАПАЛІТЬ. (G).

РѢКНОВАННІЕ ЖЕНЬСКОЕ ЗАПАЛАЕТЬ ДОМЪ ∷ (Spc 103)

РѢКНОВАННІЕ ЖЕНЬСКОЕ ЗАПАЛАЕТЬ ДОМЪ ∷ (Spc Sem 102)

Βίον καλον ζῆς, ἂν γυναῖκα μὴ λαβῆς. (*Stob. flor.* 68.20 *apud* Jagić 1892a:7)

Βίον καλὸν ζῆς, ἂν γυναῖκα μὴ τρεφῆς. (118)

Vives una vida mejor si no mantienes a una mujer.

Ζήσεις ἀλύπως, ἂν γυναῖκα μὴ λαβῆς. (*Sternbach prop. apud* Jagić 1892a:7)

Ζήσεις ἀλυπως τὸν βίον χωρὶς γάμου. (*Sternbach prop. apud* Jagić 1892a: 7)

Αἶξεις ἀλυπως τον βιον χωρὶς γαμου. (72)

Sin casarte pasarás la vida libre de penas.

ЖИТИ АЩЕ ХОЩЕШИ БЕЗЪ ПЕЧАЛИ, ТО НЕ ЖЕНИ СЕ. (Sr 114)

АЩЕ ХОЩЕШИ ЖИТИ БЕЗ ПЕЧАЛИ ТО НЕ ЖЕНИСЯ. (G)

ἄψε χόψεши бес печалн жнѣти не жени же сѧ ∷~ (Spc 104)
 ἄψε χόψεши бес печалн жнѣти, не жени же сѧ ∷ (Spc Sem 103)
 аψε лн хόψεши бес печалн жнѣти, не жени же сѧ ∷ (S)
 аψε лн хόψεши бес печалн жнѣти, не жени же сѧ ∷ (P)

Ζήτηι γυναῖκα σύμμαχον τῶν πραγμάτων. (271)
 Busca una mujer como aliada en tus asuntos.
 Ищи жены помощн дѣлоу. (Sr 115)
 ищи жены по́мощн дѣлѧ. (G).

Ζῆν ἡδέως οὐκ ἔστιν ἄργον καὶ κακόν. (279)
 Vivir agradablemente no es infructuoso.
 Жнѣти сладѣцѣ нѣе(тъ) лъзе нетрѣбоу н прѣзньноу. (Sr 116)
 жнѣти слѧцѣ нѣесть лзѣ претрѣбѧ н прѣзньнѧ. (G).
 Жнѣти сладѣцѣ нѣѣ л'зѣ претрѣбоу . нн прѣведно прогы нмѣти ∷~ (Spc 105)
 Жнѣти сладѣцѣ нѣѣ лзѣ претрѣбоу, нн прѣведно прогы нмѣти ∷ (Spc Sem 104)
 Жнѣти сладѣцѣ нѣѣ лзѣ претрѣбоу нн прѣено прогы нмѣти ∷ (S)
 Жнѣти сладѣцѣ нѣѣ лзѣ претрѣбѧ нн прѣено прогы нмѣти ∷ (P)

ζητει πλεονεκ[τεῖν, ἀλλὰ μη π]οιῶν κακὰ. (*Pap. XIV apud*
Morani 1996: 48)
 Busca tener, pero no haciendo mal.
 Μηδεν τῇ διαβολῇ ὅμοιον θέλε ποιεῖν, (31, 1)
 No quieras hacer nada semejante a la calumnia.
 Μηδέποτε μηδενᾶ κατακρινε. (29, 1)
 Nunca condenes a nadie.
 Проги паче злѧ не творе ннкомѧже. (Sr 117)
 злѧ не творн ннкомѧж. (H)
 злѧ не творн ннкомѧже. (G)

Η κοιλια καὶ πολλὰ χωρεῖ κώλίγα. (311)
 El estómago tiene cabida para lo mucho y para lo poco.
 Оутрѡба н мало н велнко вѣмѣщаеѣтъ. (Sr 118)
 ѡтроба вѣзмѣ ѡ мало ѡ велнко. (H)
 оутрѡба || возметѣ ѡ мѧло ѡ велнко. (G)
 Оутрѡба н мало возметѣ н велнко ∷~ (Spc 106)
 Оутрѡба ѡ мало возметѣ ѡ велнко ∷ (Spc Sem 105)

Φύσιν πονηράν μεταβαλεῖν οὐ ῥαδίον. (801)
 No es fácil cambiar una naturaleza malvada.
 Наоука злѧ нзмѣннѣти неоудѡбѣ. (Sr 355)

наоу́ка злѧ ѡзмѣ́нѣтъ неоу́добѣ. (H y G)

Η λέγε τι σιγῆς κρεῖττον ἢ σιγὴν ἔχε. (292)

O di algo mejor que el silencio o guarda silencio.

Дн г(лаго)лн днѣ нлн млчн. (Sr 120)

ѡлн бл҃гал глн ѡцѣ лн лѡчшѣ е то молчн. (H)

ѡлн бл҃гал глн ѡцѣ лн лѡчшѣ ѣсть то молчн. (G)

Доучѣ молчатн . нн злѣ глѣн ∴ (Spc 108)

Доучѣ молчатн, н(егл)н злѣ глѣн ∴ (Spc Sem 107)

Доучѣ молчатн, нежелн злѣ глѣн ∴ (S)

Доучѣ молчатн, нежелн злѣ глѣн ∴ (P)

Η δοῦσα παντα και κομίζεται φυσις. (312)

La que da todo y lo recobra es la naturaleza.

Ѣже н давѣши вещь, та же н възьметъ. (Sr 121)

яко ѡже бдѣши тѣже ѡ возмѣши вещь. (G).

Η φύσις ἐκάστω τοῦ γενους ἐστὶν πατρις. (295)

La naturaleza es para todos patria del linaje.

вещь комуѡждо рождѣннѣ н село. (Sr 122)

вещь комуѡждо рождѣннѣ подѣтъ ѡ ѡмѣннѣ. (G).

Ηθος προκρίνειν χρημάτων γαμοῦντα δεῖ. (296)

Quien se casa debe preferir el carácter al dinero.

Нравъ пачѣ ѡмѣннѣ лѣпо ѡмѣти женѣщѣмоу еѣ. (Sr 123)

нравъ пачѣ ѡмѣннѣ лѣпо ѣсть ѡмѣти женѣщѣмѣѣ. (G)

Η δ' ἀρπαγὴ μέγιστον ἀνθρώποις κακόν. (297)

La rapacidad es el mayor mal para los hombres.

Празднѣство велнко злѣ чловѣ(ко)мѣ. (Sr 124)

празнѣ велнко е злѣ члѣвѣ. (H)

празнѣство велнко ѣсть злѣ члѣвѣ. (G)

Порознѣ велнко злѣ члѣвоу. (Spc 109)

Порознѣ велнко злѣ члѣвоу ∴ (Spc Sem108)

Порознѣство велнко злѣ члѣвоу ∴ (S)

Порознѣство велнко злѣ члѣвомѣ ∴ (P)

Ηδὺ γε πατρὸς φρονησὶν ἀντ' ὀργῆς ἔχων. (314)

Es algo agradable un padre que razona en lugar de encolerizarse.

Сладко ѣсть ѡт(ѣ)ча моудрѣсть въ гнѣва мѣсто ѡмѣти ю. (Sr 125)

слѣко ѣсть якоже ѡца мѣрѣсть. въ гнѣва мѣсто ѡмѣти. (G).

Сладокъ ѣсть ѡцъ мѣдрѣсть въ гнѣва мѣсто ѡмын ∴ (Spc 110)

Сладокъ ѣсть ѡцъ, мѣдрѣсть въ гнѣва мѣсто ѡмын ∴ (Spc Sem 109)

сладокъ ѿ ѿцѣ мѣро вѣ гнѣва мѣсто нмын ꙗꙑ (S)

сладо ѿ ѿцѣ мѣдръ есть гнѣва мѣсто нмын ꙗꙑ (P)

Η γλῶσσο' ἁμαρτάνουσα τἀληθῆ λέγει. (294)

La lengua, al equivocarse, dice la verdad.

Ѣзыкъ съблажнѣ (се) истокоу нзглаголетъ. (Sr 126)

языкъ съблажнѣнѣ истокоу не нзглетъ. (H y G)

Ѣзыкъ съблажнѣнѣ истокоу глѣтъ ꙗꙑ (Spc 111)

Ѣзыкъ съблажнѣнѣ истокоу глѣтъ ꙗꙑ (Spc Sem 110)

Η φύσις ἅπαντων τῶν διδασκαλιῶν κρατεῖ. (298)

La naturaleza supera a todas las enseñanzas.

вещь вѣмоу оучению съделѣтъ. (Sr 127)

вещь вѣкомѣ оучѣнѣю соделѣтъ. (H y G)

Ηθη πονηρα την φύσιν διαστρέφει. (287)

Las costumbres viles pervierten la naturaleza.

Нѣоукъ зѣлъ неказитъ вещь. (Sr 128)

нѣоукъ зѣлъ неказитъ вещь. (G)

Ηθους δικαίου φαῦλος οὐ φαυει λόγος. (299)

Una palabra vil no alcanza a un carácter justo.

Н'рава добра з'ло слово не ѡсквернѣтъ. (Sr 129)

н'рава добра з'ло слово не ѡсквернѣтъ. (H)

н'рава добра з'ло слово не ѡсквернѣтъ. (G)

Ηδιστον ἐστιν τῶν ὑπαρχοντων κρατεῖν. (290)

Es muy agradable ser dueño de tus bienes.

Сладко ѡсть нмѣнѣю хотѣти. (Sr 130)

сладко ѡсть оумѣнѣю хотѣти. (G).

Η μη γαμει το συνολον ἢ γαμῶν κρατει. (300)

O no te cases o, si te casas, sé tú el amo.

Нлн (не) ѡженѣ се бѣх'ма нлн ѡт(ѣ) жены вѣздрѣжѣ се. (Sr 131)

Η πατρις, ὡς ἔοικε, φιλτατον βροτοῖς. (301)

La patria es, según parece, lo más querido para los mortales.

Землѣ вѣоѣ драга чл(о)вѣкомѣ. (Sr 132)

землѣ вѣоѣ драга ѿ члѣвѣ. (H)

землѣ вѣоѣ драга ѿ члѣвѣ. (G)

Η δε παρακαίρος ἡδονὴ τικτει βλαβην. (302)

El placer inconveniente engendra daño.

Днѣхл слагѣтъ рѣждѣтъ вѣдѣтъ. (Sr 133)

ЗЛАѦ СЛАДО РАЖАѦ ВРѦ. (H)
 ЗЛАѦ СЛАДОСТЬ РАЖАѦЕТЪ ВРѦ. (G)
 Ληχана сласть вредъ ражаеть ∴~ (Spc 112)
 Ληχана сласть вредъ ражаѣтъ ∴ (Spc Sem 111)
 Ληχана сласть вредъ ражаѣтъ злыи ∴ (S)
 Ληχана сласть вредъ ражаѣтъ злы ∴ (P)

Ηδύ γε δικάϊους ἄνδρας εὐτυχεῖν ὀρᾶν. (303)
 Es agradable ver que los hombres justos son afortunados.
 СЛАД'КО ЁСТЬ ВИДѢТИ ПРАВДНЫ МОУЖИ Б(О)ГАТЫ. (Sr 134)
 слѣко ѣсть вѣдѣти прѣвѣдныа мѣжа богаты. (G)

Καλον τὸ θησαυρισμα κειμενη χαρις. (414)
 Καλὸς θησαυρὸς παρὰ ἀνδρὶ σπουδαίῳ χαρις ὀφειλομενη.
 (Isócrates *ad Demonicum* 29 *apud* Vatroslav Jagić 1892a: 8)
 La gratitud latente es un hermoso tesoro.
 Ηδὺ γὰρ ἡ παρ' ἀνδρὸς δικαίου χαρις. (16, 1)
 Es agradable la gratitud que proviene de un hombre justo.
 СЛАД'КО ЁСТЬ ОУ МОУЖА ПРАВДНА СОУЩИ БЛ(А)ГОД(А)ТЬ. (Sr 135)
 слѣко ѣсть оу мѣжа прѣвѣднѣа еѣща блѣтъ. (G).

Η μὴ ποίει το κρυπτον ἢ μονος ποίει. (316)
 Lo que quieras mantener oculto, o no lo hagas o hazlo tú solo.
 Λη [Λη] не твори танны, ли творѣ самъ вѣщъ тѣчню. (Sr 136)
 ѡли || не твори тайны ѡли сотвори^ѣ еѣ вѣщѣ то^ѣю. (H)
 ѡли не твори тѣнны ѡли сотвори^ѣв еѣмъ вѣщѣ то^ѣчѣю. (G)
 ѡли не сотвори танны ѡли сотвори^ѣв ти самъ вѣщѣ точню ∴~ (Spc 113)
 ѡли не сотвори танны ѡли сотвори^ѣв ти самъ вѣщѣ точнѣ ∴ (Spc Sem 112)
 ѡли не сотвори^ѣв танны ѡли твори^ѣв ли ти самъ вѣщѣ точнѣ ∴ (S)
 ѡли не сотвори^ѣ в танны ѡли твори^ѣли ти самъ вѣщѣ точнѣ ∴ (P)

Ηθους δε βασανός ἐστιν ἀνθρώποις χρονος. (304)
 El tiempo es para los hombres la piedra de toque de su carácter.
 НѦΟΥКЪ МОУКА ЁСТЬ ЧЛ(О)Б(Ѣ)КОМЪ. (Sr 137)
 НѦѦ зѦлѦ мѦка е чѦкѦ. (H)
 нѦѦѦѦ зѦѦѦ || мѦка ѣсть чѦкѦ. (G)
 МѦука ѣ чѦѦѦѦѦ нѦѦѦѦ зѦѦѦ ∴~ (Spc 114)
 МѦука ѣ чѦѦѦѦѦ нѦѦѦѦ зѦѦѦ ∴ (Spc Sem 113)
 МѦука ѣ чѦѦѦѦѦ нѦѦѦѦ зѦѦѦ ∴ (S)
 лѦка ѣ чѦѦѦѦѦ нѦѦѦѦ зѦѦѦ ∴ (P)

Ηδύ γ' ἐν ἀδελφοῖς ἐστιν ὁμονοίας ἔρω. (*Stob. flor.* 84.1 *apud*

Jagić 1892a: 8)

Es agradable el deseo de concordia entre hermanos.

ἡδύ γ' ἐν ἀδελφοῖς ἐστὶν ὁμονοίας ἔρως. (17, 1 *apud Stob.* 4, 27,1
et Men.II.fr. 610 *apud* Siegfried Jäkel 1964:124)

СЛАД'КО ЈЕСТЬ БРАТН РЕДЬ ЛЮБОВЬНАЯ. (Sr 138)

СЛАДКО ЁСТЬ Б БРАТН РЕКНОСТЬ ЛЮБОВЬНАЯ. (G).

СЛАДЗКО ЈЕСТЬ БЪ БРАЊ ИСТИНА ЛЮБОВЬНАЯ ∷ (Spc 115)

СЛАДЗКО ЈЕСТЬ БЪ БРАН ЊСТИНА ЛЮБОВЬНАЯ ∷ (Spc Sem 114)

Θέλομεν καλῶς ζῆν πάντες, ἀλλ' οὐ δυναμεθα. (329)

Todos queremos vivir honestamente, pero no podemos.

Хоцѣмь добръ жити вси нь не можем'. (Sr 139)

вси хоцѣ добръ жити но не мѡѣ. (G).

Θησαυρός ἐστι τοῦ βίου τα πρᾶγματα. (328)

Las circunstancias de la vida son un tesoro.

Имѣнне јестъ паче злата кнѣгы. (Sr 140)

ИМѢНІЕ Е ПА' ЗЛАТА КНѢГЫ. (H)

ИМѢНІЕ Е ПАЧЕ ЗЛАТА КНѢГН. (G)

Θεος συνεργος παντα ποιεῖ ῥαδίως. (330)

Un dios que colabora hace todo fácil.

Б(ог)ъ јегда помагаѣтъ все творит' се оудобъ: (Sr 141)

БЪ ЕГДА ПОМАГАѢ ВСЕ ТВОРѢА УДО^Б. (H)

БГЪ ЕГДА ПОМАГАѢТЪ ВСЕ ТВОРѢТЕА ОУДОБЪ. (G)

Θεοὶ μεγιστοὶ τοῖς φρονοῦσιν οἱ γονεῖς. (331)

Los padres son para los hombres sensatos los dioses más importantes.

По в(о)зѣ јестъ все смыслагимъ ѡ(тъ)ца и матеръ чистѣ. (Sr 142)

по бѡзѣ ёсть всѣ^м смыслагимъ ѡѡѡ и мати. (G)

По бѡзѣ јестъ смыслагимъ ѡѡѡ и мѣти ∷ (Spc 116)

По бѡзѣ јестъ смыслагимъ ѡѡѡ и мѣти ∷ (Spc Sem 115)

По бѡзѣ јестъ смыслагимъ ѡѡѡ и мѣти ∷ (S)

в бѡѣ јестъ смыслагимъ ѡѡѡ и мѣти ∷ (P)

Οὐκ ἐστὶν οὐδεν μητρος ἡδιον τέκνοις. (*Stob. flor.* 79.4 *apud*
Jagić 1892a:8)

Θησαυρος ἐστι πᾶσιν η μητηρ τεκνοις. (18, 1)

La madre es, para todos los hijos, un tesoro.

Имѣнне јестъ дѣтемъ всѣмъ м(а)ти. (Sr 143)

ИМѢНІЕ ЁСТЬ ДѢТЕМЪ МТИ. (G).

ИМѢННЕ ЈЕСТЪ ДѢТЕМЪ МТИ ∷ (Spc 117)

ИМѢННЕ ЈЕСТЪ ДѢТЕМЪ МТИ ∷ (Spc Sem 116)

Имѣнне ѿєтъ дѣтемъ мѣи ∴ (Σ)

Θεος πεφυκεν, ὅστις οὐδεν ὀρᾷ κακόν. (327)

Es un dios quien no hace nada malo.

Б(ог)ъ ѿдинъ ѿєтъ иже зла нинедьного не творитъ. (Sr 144)

Бл҃га е ѿдѣи иже ннкоѿгож зла не творѣи. (H)

Б҃га ѿєтъ ѿдинъ иже ннкоѿгоже зла не творитъ. (G)

Θορύβους ὀχλώδεις φεύγε καὶ παροινίας. (332)

Huye de los tumultos del vulgo y de los excesos propios de borrachos.

Клнча и метежа бѣган и немысла вєго. (Sr 149)

клнча и мѣтежа бѣган и вєѣ немысльства. (H)

клнча и мѣтежа бѣган и вєгѣ немысльства. (G)

Клнча и мѣтежа бѣган . и не сѣ ѿдинѣмѣ вєхочн добрѣ жити ∴~ (Spc 118)

Клнча и мѣтежа бѣган и не сѣ ѿдинѣмѣ вєхочн добрѣ жити ∴ (Spc Sem 117)

Клнча и мѣтежа бѣган и не сѣ ѿдинѣмѣ вєхочн добрѣ жити ∴ (S)

Клнча и мѣтежа бѣган и не сѣ ѿдинѣмѣ вєхочн добрѣ жити ∴ (P)

Θεοῦ πέφυκε δῶρον εὐγνώμων τροπος. (334)

Un carácter noble es un regalo de la divinidad.

Б(о)жн ѿєтъ даръ бл(а)гоурадоумьнъ н'равъ. (Sr 146)

Б҃жн ѿєтъ дѣръ бл҃гоурадоуменъ н'равъ. (G).

Θέλων καλῶς ζῆν μὴ τὰ τῶν φαυλῶν φρονεῖ. (324)

Si quieres vivir honradamente, no tengas los pensamientos de los hombres viles.

Хѣте добрѣ жити не твори з'ла. (Sr 147)

хѣта добрѣ жити не твори з'ла. (H)

хѣта добрѣ жити не твори з'ла. (G)

Θεὸν σέβου καὶ πάντα πράξεις εὐθέως. (321)

Venera a la divinidad y harás todo con rectitud.

Б(ог)а ч'ти да вєє сѣдѣлаѣши вѣ чинъ. (Sr 148)

Бл прѣно чти да вєє сѣдѣлаѣши в чинѣ. (H)

Б҃га прѣно чти да вєє сѣдѣлаѣши в чинѣ'. (G)

Θεὸν προτίμα, δευτερον δε τοὺς γονεῖς. (322)

Honra primero a la divinidad y en segundo lugar a tus padres.

Б(ог)а прѣвоѣ ч'ти, вѣторѣ ѡт(ѣ)ца и м(а)т(ѣ)рь. (Sr 149)

Б҃га прѣжде чти ти потѣм ѡца и мѣрь. (G)

Б҃га прѣвоѣ чти . вѣторѣ ѡца и мѣрь ∴~ (Spc 121)

Б҃га прѣвоѣ чти, вѣторѣ ѡца и мѣрь ∴ (Spc Sem 119)

Θνητος πεφικῶς μη φρονει <γ> ὑπερθεα. (336)

Θνητοὶ γεγῶτες μη φρονεῖθ' ὑπερ θεοῦς. (*Stobaei floril.* XXII. 16
apud Jagić 1892a: 9)

Puesto que has nacido mortal, no pienses y sientas como si fueras más que un dios.

Съ смр'тнѹ чнѹ оуспѣшнѹа смышлѣн. (Sr 150)

смѣртенъ сын оуспѣшнаа смышлѣн. (G).

Съ смртнѹ оуспѣшнаа смышлѣн ∴ (Spc 122)

Съ смртнѹ оуспѣшнаа смышлѣн ∴ (Spc Sem 120)

Съ смртнѹ ѡспѣшноѹ смышлѣн ∴ (S)

Съ смртнѹ ѡспешноѹ смышлѣн ∴ (P)

Θησαυρὸς μέγας ἔστ' ἀγαθὸς φίλος, Ηλιοδωρε. (*Anthol.*

Pal. X. 39, 1 *et Sternbach prop. apud Jagić* 1892a: 9)

Αρίστους θησαυροὺς τοὺς φίλους ἡγοῦ. (Schenkl,

Flor. duo 11, Nr. 66 *apud Jagić* 1892a: 9).

θησαυρος ἐστι φίλον ἀγαθον εὕρηκέναι. (19, 1 *apud Jäkel*
1964: 124).

Es un tesoro haber encontrado un amigo bueno.

Имѣннѣ єсть добръ дроугъ ѡбрѣтѣн. (Sr 151)

богѣтѣво ѣ еж добръ дрѹгъ ѡбрѣтѣн ѡбрѣ [ѡгодѣ творѣ]. (H)

богѣтѣтѣво єсть ѣже добръ дрѹгъ ѡбрѣтѣн. (G)

Θεοῦ τὸ δῶρόν ἐστιν εὐτυχεῖν βροτούς. (351)

Que los hombres sean afortunados es el regalo de la divinidad.

Б(о)жн даръ єсть б(о)гатѣтѣ чл(о)вѣ(ко)мъ: (Sr 152)

бжн єсть дѡръ богѣтѣтѣ члкъ. (G)

Бжнн даръ бѣтѣтѣ члѣкомъ ∴ (Spc 123)

||Бжнн даръ бѣтѣтѣ члѣкомъ ∴ (Spc Sem 121)

Θεράπευε τὸν δυνάμενον αἰεὶ σ' ὠφελεῖν. (337)

Cuida a quien puede serte siempre útil.

Томоу ѡгоди нже тѣ можѣтъ ѡ добръ гла(гола)тѣ. (Sr 153)

томъ ѡгоди творѣ нж тѣ можѣ добръ ѡ глатѣ ѡ смыслѣтѣ. (H)

томъ ѡгоди творѣ ѣже тѣ можѣтъ дѡбрѣ ѡзглѣтѣ ѡ смыслѣтѣ. (G)

Θυμῷ χαρίζου μηδὲν ἄνπερ νοῦν ἔχης. (339)

No te entregues en absoluto a la ira, si es que eres inteligente.

Гнѣвоу не попуцѣн ни мало аще смыслѣнъ. (Sr 154)

гнѣвоу не попуцѣн ни мала аще смыслѣн ѡмашн. (H)

гнѣвоу не попуцѣн ни мала аще смыслѣн ѡмашн. (G)

Гнѣва не имѣн ни мало аще смыслѣнъ ∴ (Spc 124)

Гнѣва не имѣн ни мало, аще смыслѣнъ ∴ (Spc Sem 122)

Θελω τύχης σταλαγμον ἢ φρενῶν πίθον. (333)

Prefiero una gota de suerte a una tinaja de sensatez.

ОУНЕ КАП'ЛЮ СМЫШЛЕННІА НЕЖЕ ЛН Б(О)ГАТ(Ь)СТВА ДѢЛѢ. (Sr 155)

ЛѢЧШЕ КАПЛА ѿМА НЕЖ БОГ'АСТВА ДОБѦ. (H)

ЛѢЧШЕ К'АПЛА || ОУМ'А НЕЖЕ БОГ'АТ'ЬСТВА ДѢЛѢ. (G)

ΛΟΥΓΕ СΒΗΡΑΤΗ ΟΥΜΖ ΗΉΓΛΗ ΕΓ'ΑΤ'ΕΤΚΟ ΛΟΥΚΑΚΟ ∴~ (Spc 125)

ΛΟΥΓΕ СΒΗΡΑΤΗ ΟΥΜΖ, ΗΉΓΛΗ ΕΓ'ΑΤ'ΕΤΚΟ ΛΟΥΚΑΚΟ ∴ (Spc Sem 123)

Ισος ἴσθι πᾶσι, καὶ ὑπερχης τῷ βίῳ. (358)

Sé equitativo con todos, aun cuando destaques en la vida.

РАВНЬ НМѢН СЕ ВСѢМЪ, АЩЕ Н БОЛН ІЕИ ЖИЗННЮ. (Sr 156)

РАКѢ НМѢНСА ВСѢ" АЩЕ Н БОЛѢ ІЕИ ННѢХ ЖИЗННЮ. (H)

РАКЕНЗ НМѢНСА ВСѢМЪ АЩЕ Н БОЛѢ ІЕИ ННѢХ ЖИЗННЮ. (G)

РАКЕНЗ СѦ НМѢН ВСѢМЪ . АЩЕ Н БОЛНН ІЕИ ЖИЗННЮ ∴~ (Spc 126)

РАКЕНЗ СѦ НМѢН ВСѢМЪ, АЩЕ Н БОЛНН ІЕИ ЖИЗННЮ ∴ (Spc Sem 124)

РАКЕНЗ СѦ НМѢН ВСѢМЪ, АЩЕ Н БОЛЕ ІЕИ ЖИЗННЮ С" ∴ (S)

РАКЕНЗ СѦ НМѢН ВСѢМЪ, АЩЕ Н БОЛЕЗНН ІЕИ ЖИЗННЮ С" ∴ (P)

Ισχυρότερον δε γ' οὐδέν ἐστι τοῦ λόγου. (361)

Nada tiene más fuerza que la palabra.

НѢСТЬ КРѢПЛЕ ННЧ'ТОЖЕ МОУДРОСТН. (Sr 157)

НѢСТЬ КРѢПЛЪШН ННЧ'ТОЖЕ М'ДРОСТН. (G)

Ιερὸν ἀληθῶς ἐστὶν ἡ συμβουλίᾱ. (356)

El consejo es algo verdaderamente sagrado.

С"ТО Ε ΠΟ ΗΕΤ'ΙΝѢ СЪВѢ". (H)

С"ТО ІЕСТЬ ВО ІІСТНННЕ СОВѢТЪ. (G)

Ισοτητα τίμα, μη πλεονέκτει μηδένᾱ. (362)

Honra la equidad, no estafes a nadie.

Н'РАВНАІА ЛЮБѢЕ НЕ ОТ(Ь)ІЕМЛН ННКОМОУЖЕ. (Sr 158)

С'РАВН'АНІА ЛЮБѢН НЕ Ѡ'ЕМЛН НН ОУ' КОГОЖЕ. (G)

Ιερός οὖν ἐστὶν, ὅστις ἀεὶ λέγει πρὸς θεον.† (20, 1)

Está protegido por la divinidad, verdaderamente, quien constantemente habla a la divinidad.†

С(ВЕ)ТЬ ОУБО ІЕСТЬ НЖЕ ГЛ(АГОЛ)ЕТЬ КЪ Б(ОГ)ΟΥ. (Sr 159)

ЇТЪ ГДАВО Ε НЖ БЫННѢ ГЛѢ К ЪѢ. (H)

ЇТЪ ОУ'ВО ІЕСТЬ НЖЕ БЫНѢ ГЛ'ТЪ К ЪГЪ. (G)

Ισθι γυναικῶν τοὺς τρόπους· μιμοῦ δε μη. (21, 1)

Conoce la manera de ser de las mujeres, pero no las imites.

ВѢЖДЪ ЖЕНЬСКА ДѢЛЕСА НЪ НЕ ТВОРН НХЪ. (Sr 160)

вѣнѣ жєнѣска дѣла нѡ нѣ тѡрѣ нх. (G).

Ἴσος ἴσθι πᾶσι, καὶ ὑπερβάλλης τύχη. (Boissonade I. 155/ δ
apud Siegfried Jäkel 1964: 53, *varia lectio in app. crit.*)

Ἰκέτας σέβου, καὶ ὑπερβάλλης τύχη. (22, 1)

Respeto a los suplicantes, aunque les aventajes por tu suerte.

Нѣцѣ ч'тѣ, ащѣ н прѣнмашѣ нмѣннѣмѣ. (Sr 161)

οὐβό τὰ χτὴ ἄψѣ ἢ прѣнмѣшнѣсѣ нмѣннѣмѣ. (G).

Ἰὸς πεφυκεν ἄσπίδος κακῇ γυνῇ. (364)

Una mujer mala es el veneno de un áspid.

Тѣч'на ѣсѣ з'мнѣ злѣ жєна. (Sr 162)

тѡчнѣ ѣсѣ з'мнѣ злѣ жєнѣ. (G).

Ἴστοι γυναικῶν ἔργα κοὐκ ἐκκλησίαι. (363)

La ocupación de las mujeres son los telares y no las asambleas.

Пѡстѣнѣ сѡутѣ жєнѣскаѣ дѣлѣсѣ, ѣ нѣ ѣкѣсѣтѣ. (Sr 163)

пѡстѣнѣтѣ сѣтѣ жѣнѣскаѣ дѣлѣсѣ ѣ нѣ ѣкѣсѣтѣ. (G).

Ἰκανον τὸ νικᾶν ἐστὶ τοῖς ἐλευθεροῖς. (369)

A los hombres libres les basta la victoria.

Вєлѣнѣ ѣсѣтѣ ѡдѡлѣтѣ сѣбѡбѡдѣ чѣдѣ. (Sr 164)

вєлѣнѣ ѣсѣтѣ ѡдѡлѣтѣ сѣбѡбѡдѣнѣ чѣдѣ. (G).

Ἰδίας νομίζει τῶν φίλων τας συμφορας. (370)

Considera propios los éxitos y las desdichas de los amigos.

Сѡѡѣ мнѣ дрѡѡж'нѣ пѣчѣлѣ. (Sr 165)

сѡѡ мнѣ дрѡѡжнѣ пѣчѣлѣ. (H)

сѡѡ мнѣ дрѡѡжнѣ пѣчѣлѣ. (G)

Ἴσος ἴσθι τοῖς τροποῖσι πλουτῶν ὡς πένης. (359)

Ἴσος ἴσθι πλουτῶν τοῖς τρόποις ὥσπερ πενης. (Boissonade
I. 155 *apud* Jagić 1892a: 10)

ἴσος ἴσθι τοῖς τρόποις πλουτῶν καὶ πενης. (Sternbach *et*

Meyer *Sitzungsber.* II. 3, 1890, p. 373 *apud* Jagić 1892a: 10)

Ya seas rico o pobre, sé equitativo en tu modo de obrar.

Ἰѣднѣсѣ бѡѡдѣ н б(ѡ)гатѣ н ѡѡбѡѣ. (Sr 166)

рѣкѣ бѣдѣ вѣѣтѣ ἢ бѡгѣтѣ сѣ ἢ ѡѡбѡѣ. (H)

рѣкѣнѣ бѣдѣ вѣѣтѣ ἢ бѡгѣтѣ сѣн ἢ ѡѡбѡѣ. (G)

Ἴσον ἐστὶν ὀργῇ καὶ θαλασσα καὶ γυνῇ. (371)

El mar y la mujer son iguales en temperamento.

Тѣчнѣ сѡутѣ сѣѣтѣ гнѣѣѣ, мѡѡѣ тнѣ з'лѣ жєна. (Sr 167)

тѡчнѣ сѣтѣ сѣѣтѣ гнѣѣѣ ἢ мѡѡѣ тнѣ злѣ жєнѣ. (G).

Κακῷ ἀνδρὶ οὐ προσήκει χρηματά. (23, 1)
No le conviene la riqueza a un hombre malvado. †
Много иманіе лѹгкѡ не бѹдетъ. (Sr 168)
μнѡгоѣ ѡмѣнїѣ лѹгкѡмѹ не подѡбно ѣтъ. (G).

Καλον γυναικὸς εἰσορᾶν καλοὺς τροπούς. (393)
Es hermoso ver buenas costumbres en una mujer.
Καλὸς γυναικὸς κοσμος ἔστ', ἂν νοῦν ἔχη. (24, 1)
Es un bello adorno de la mujer que sea sensata.
Лѣпа єсть жєнѣ оѹтѡарѣ єгдѡ ємыслнтѣ. (Sr 169)
лѣпа єтъ жєнѣ оѹтѡарѣ вєгдѡ оѹмѡ ѡмѡ. (G).

Καλον τὸ καιροῦ παντὸς εἰδέναι μετρον. (381)
Es hermoso conocer la medida en cada momento.
Дѡбро єтъ мѣроу вѣд(ѣ)тѣ вєакомѹ дѣлоу. (Sr 170)
дѡбро є мѣрѹ вѣтѣ вєакомѹ дѣлѹ. (H)
дѡбрѡ єтъ мѣрѹ вѣдѣтѣ вєакомѹ дѣлѹ. (G)

Κακοῖς ὁμιλῶν καὐτὸς ἐκβησῇ κακος. (383)
Si tienes trato con malos, también tú mismo acabarás siendo malo.
Сѡ злыѡмѣ хѡде самѣ зѣлѣ бѹдєшѣ. (Sr 171)
сѡ злыѡмѣ ѡцѣ хѡдѣшѣ ѡ ѡ зѡ бѹдєшѣ. (H)
сѡ злыѡмѣ ѡцѣ хѡдѣшѣ ѡ самѡ зѡлѡ бѹдєшѣ. || (G)

Καλλιστον ἐστὶ κτήμα παιδεία βροτοῖς. (384)
La más hermosa posesión para los mortales es la educación.
Дѡбро єтъ ѡмѣнїѣ хѣтросѣ. (Sr 172)
дѡбрѡ єтъ бѡгѡтѣтѣко мнѡго оѹмѣнїѣтѣко. (G)

Κρίνει φίλους ὁ καιρός, ὡς χρυσον το πῦρ. (385)
La ocasión pone a prueba a los amigos, como el fuego al oro.
Ѣвѣтѣ дрѡугѣ врѣмѣ ѡко златѡ ѡгнѣ. (Sr 173)
ѡвѣ дрѡгѡ врѣмѡ ѡкож златѡ ѡгнѣ. (H)
ѡвѣтѡ дрѡгѡ врѣмѡ ѡкожє (sic!) златѡ ѡгнѣ. (G)

Κακὸν μεγιστον ἐν βροτοῖς ἀπληστία. (386)
La insaciabilidad es el mayor mal entre los mortales.
вєлїѣ злѡ єтъ чл(ѡ)вѣ(ко)мѣ нєсѣтнїѣ. (Sr 174)
вєлїко злѡ є вѡ члѡвѣ нєсѣтѣко. (H)
вєлїко злѡ єтъ в члѡвѣх нєсѣтѣтѣко. (G)

Κατ' ἰδίαν φρόνησιν οὐδεὶς εὖτυχεῖ. (388)
Nadie es feliz, según su propio juicio.

По своѣи мѡудрости нѣктоже не в(о)гатѣеть. (Sr 175)
по своѣ мѡрости нѣктоже не ѡбогатѣѣ. (G)

Καλον το μηδεν εις φίλους ἀμαρτάνειν. (390)
Es hermoso no cometer falta alguna contra los amigos.
Добро есть къ другомы нѣкогдаже не съгрѣшати. (Sr 176)
добро ѣ къ другѡ нѣкогдаж съгрѣшати. (H)
добро ѣсть к' другомъ нѣкогдаже согрѣшати. (G)

Κούφως φέρειν δεῖ τὰς παρεστώσας τύχας. (392)
Hay que soportar sin pesadumbre las vicisitudes que nos sobrevengan.
Лѣгко есть лѣпо приѣмати приходящѣе случаяе. (Sr 177)
легко лѣпо ѣсть прѣимати приходяща случаа. (G).

Καιροῦ τυχῶν καὶ πτωχὸς ἰσχύει μεγᾶ. (394)
Si se presenta la ocasión, incluso un pobre tiene gran poder.
время оулучиѣъ і нѣщѣи козможноетъ велии. (G)

Καιρῷ σκοπεῖ τὰ πραγμάτ', ἄνπερ νοῦν ἔχῃς. (400)
Examina los asuntos en su momento oportuno, si eres inteligente.
время н делєє ємотрє, аще оумъ нмашє. (Sr 178)
время н дѣлє ємотрѣ аще оумъ нмашє. (G)

Κάλλιστα πειρῶ καὶ λέγειν καὶ μαρτυρεῖν. (397)
Intenta decir y aprender lo más hermoso.
Добраа оучи єє н оумѣти н гла(гола)ти. (Sr 179)
дѡбрымы оучиєа н глати оумѣи. (G).

Κάλλιστον ἐν κήποισι φύεται ῥόδον. (403)
Una rosa es lo más bello que crece en los jardines.
Και γὰρ τὰ ῥόδα ἐν ἀκανθαῖς φύεται. (Sternbach in Wiener Studien IX. 187. Nr. 22 apud Vatroslav Jagić 1892a: 10)
Бываєть на трѣни добръ цвѣтець. (Sr 180)
бываѣ н на тернѣи добръ цвѣтець н въ прѡстѣи чадєи мѡо слово. (H)
бываєтъ н на трѣнѣи добръ цвѣтець, н в прѡстѣи чадєи мѡдрѡ слово. (G)

Κάν τοῖς ἀγροίοις ἐστὶ παιδείας ἔρως. (401)
Incluso entre los rústicos existe el amor por la educación.
И въ полєцѣ чєдєи єсть мѡдрѡ слово. (Sr 181)
бываѣ н на тернѣи добръ цвѣтець н въ прѡстѣи чадєи мѡо слово. (H)
бываєтъ н на трѣнѣи добръ цвѣтець, н в прѡстѣи чадєи мѡдрѡ слово. (G)

Κατηγορεῖν οὐκ ἔστι καὶ κρίνειν ὁμοῦ. (404)

No es posible acusar y juzgar a la vez.

Χουλήτη ηἔσται λῆζε ηἰ ἐοῦδητι ζακὼν. (Sr 182)

χὺλήτη ηελζῆ ηἰ εἰδητι ζακόνα. (G)

Κέρδος πονηρὸν μηδεποτε βουλου λαβεῖν. (405)

Nunca quieras conseguir una ganancia vil.

Възвѣтѣна зѡа не помышлѣн нѣколиже нмѣти. (Sr 183)

вoзвѣтѣѣна зѡа не помышлѣн нѣкогдаже нмѣти. (G).

Καλῶς ἀκούειν μᾶλλον ἢ πλουτεῖν θέλει. (406)

Prefiere ser tenido en buen concepto antes que ser rico.

Καλῶς πένεσθαι μᾶλλον ἢ πλουτεῖν κακῶς. (300 W.

Meyer 435. 11 *apud* Jagić 1892a: 11)

З'аь се елышати хоуи негли б(о)гаты. (Sr 184)

зѡ еѡ елышати хоуи негли богѡ. (G).

Κενῆς δε δοξης οὐδεν ἄλιωτερον. (408)

Nada es más digno de lástima que la vanagloria.

Тѣще елавы нѣсѣтѣ ннч'тоже з'лѣе. (Sr 185)

тѣсѣлабѣѣа нѣ ннчтож з'лѣе. (H)

тѣсѣлѣбѣна нѣсѣтѣ ннч'тоже з'лѣе. (G)

Тѣща елавы . нѣ ннчто же з'лѣе :: (Spc 128)

Тѣща елавы нѣ ннчтоже з'лѣе :: (Spc Sem 126)

тѣщѣ еѡ елавы нѣ ннчтоже з'лѣе :: (S)

тѣщѣ елѣвы нѣ ннчтоже з'лѣе :: (P)

Κρεῖττον σιωπᾶν ἐστιν ἢ λαλεῖν ματην. (409)

Es mejor callar que hablar sin fundamento.

Οὐνε μαλ'ατι неже ли гла(гола)ти пѣстошьноѣ. (Sr 186)

δνε ѣ мол'ати негли гл'ати пѣстошнаѡ. (H)

οῦνε ѣсѣтѣ мол'ч'ати негли гл'ти пѣс'т'όшнаѡ. (G)

Κερδος πονηρὸν ζμίαν ἄει φέρει. (422)

Una ganancia vil siempre conlleva un castigo.

Възвѣтѣна з'ла тѣщетоу прнео прнносѣтѣ. (Sr 187)

вoзвѣтѣѣна злѡѡ тѣщ'т' прнносѣтѣ. (G).

Καλον τὸ θνησκειν οἷς ὕβριν το ζῆν φέρει. (410)

La muerte es hermosa para aquellos a quienes maltrata la vida.

Οὐνε ѣ оумрѣти нмѣже жнтие оу'корнз'нѣ прнносѣтѣ. (Sr 188)

δνε δмр'етн, нмѣже жнѣе δкорн||знδ прнносѣ. (H)

οῦνε οὔмр'етн нмѣже жнтѣе оу'корнзнδ || прнносѣтѣ. (G)

Οὐνε оумр'етн . нмѣже жнтие оу'корнзнδ прнносѣтѣ :: (Spc 130)

Οὐνε оумр'етн, нмѣже жнтие оу'корнзнδ прнносѣтѣ :: (Spc Sem 128)

ОУНЕ ОУМРЕТИ, ЊМЖЕ ЖИТИЕ УКОРНО ПРИНОСИТЬ ÷ (Р)

Κακοῦ γὰρ ἄνδρος δῶρ' ὄνησιν οὐκ ἔχει. (411)

Pues los regalos de un hombre malvado no son provechosos.

Зла мѣжа дарь оуспѣха не имат' никоегоже. (Sr 189)

ЗЛА МѢЖА ДАРЪ ОУСПѢХА НЕ ЇМАТЬ НИКОГѢЖЕ. (G).

Κακὸν φέρουσι<ν> καρπὸν οἱ κακοὶ φίλοι. (412)

Los amigos malos producen mal fruto.

З'яь плодь приносетъ з'ли друузнь. (Sr 190)

ЗОЛЪ ПЛО ПРННОСАТЪ ЗЛІН ДРЪЗН. (G).

Καὶ ζῶν' ὁ φαῦλος καὶ θανῶν κολάζεται. (413)

Al hombre vil se castiga mientras vive y cuando ha muerto.

З'ЛЫ ЖИВЬ СЫ Н ОУМЬРЬ МОУЧНТ' СЕ. (Sr 191)

30 ЖИВ СЫН Н ѿМЕРЪ МѸЧѸСА. (Н)

ЗѠЛЪ ЖНВ СЫН Н ОУМЪРЪ МДЧНТѦ. (G)

Καλον το θησαύρισμα κειμενη χάρις. (414)

La gratitud latente es un hermoso tesoro.

Добро имѣниѣ юсть на б'дима б(а)год(а)ть. (Sr 192)

ДОБРО ИМѢНІЕ ЁСТЬ СНАБДѢМА БЛАГЪ. (G).

Λιμὴν ἀτυχίας ἔστιν ἀνθρώποις τέχνη. (430)

La destreza es para los hombres un refugio en el infortunio.

Завѣтрѣ юсть нищѣтѣ оумѣниѣ тѣчию. (Sr 193)

ЗАВѢТРІЕ ѿ НИЩЕТѢ ДМЪ И ПОЛЗА ПЕЧАЛИ СМЫСЛА. (Н)

ЗАВѢТІЕ ЁСТЬ НИЩЕТѢ ОУМЪ ПОЛЗА ЕСТЬ ПЕЧАЛН СМЫСЛЪ. (G)

Λογισμός ἐστι φαρμακον λυπης μόνος. (439)

La reflexión es ella sola remedio contra el dolor.

Польза есть печали смышление тьчю. (Sr 194)

И ПОЛЗА ПЕЧАЛИ СМЫСЛЪ. (Н)

ПОЛЗА ЁСТЬ ПЕЧАЛИ СМЫСЛЪ. (G)

Λιμήν νεὼς ὄρμος, βίου δ' ἄλυσια. (444)

El refugio de la nave es el puerto, y el de la vida la ausencia de dolores.

Забѣтрне юсть кораблю пристанище, а жнз'ни безъ печали быти. (Sr
195)

ЗАВІТРОЄ КОРАБЛЮ ПРИСТАННИЩЕ Ї ЖИЗНИ БЕСПЕЧАЛІЄ. (G)

Λύπαι γὰρ ἀνθρώποισι τικτοῦσιν νοσοῦς. (440)

Pues las tristezas causan enfermedades a los hombres.

Печаль оумѣють раждати чловѣкомъ ѿзю. (Sr 196)

печаль оумѣѣтъ раждати члѣкомъ ѿзю. (G)

Λεπτῶς γε τοι ζῆν κρείσσον η λαμπρῶς κακῶς. (442)

Sabe que es preferible vivir pobremente antes que con magnificencia mediante malas artes.

Нѣщю жѣти оуѣ негѣли б(о)гатоу з'лѣ. (Sr 197)

нѣщемъ жѣти ѿне негѣли богаты злѣ. (H)

нѣщъ жѣти оуѣ негѣли богаты злѣ. (G)

Πολλοὶ γὰρ εὐλογοντες οὐκ ἔχουσι νοῦν. (*fragm.* 33. 2.

Kock *apud* Vatroslav Jagić 1892a: 11)

Λέγειν πολλοὶ μὲν δυνανται, μανθανεῖν δ' οὐ παντες. (26, 1)

Muchos pueden hablar, pero aprender, no todos. (26, 1 Mariño y García 1999: 472).

Вѣщати мнози оумѣють, а разоумѣти не вѣн. (Sr 198)

вѣщати мнози ѿмѣѣ ѿ разоумѣти не вѣн. (H)

вѣщати мнози оумѣѣтъ ѿ разоумѣти не вѣн. (G)

Вѣщати оумѣють мнози . а разоумѣти не вѣн ∴ (Spc 134)

Вѣщати оумѣѣтъ мнози, а разоумѣти не вѣн ∴ (Spc Sem 132)

Вѣщати оумѣѣтъ вѣн мнози, а разоумѣти не вѣн ∴ (S)

Вѣщати оумѣѣтъ вѣн мнози, а разоумѣти не вѣн ∴ (P)

Вѣщати оумѣють мнози. ѿ разоумѣти не вѣн ∴ (Σ)

Λαβὼν ἀπόδος, ἄνθρωπε, καὶ ληψὲ παλιν. (443)

Cuando hayas recibido algo, da, hombre, y recibirás a tu vez.

Заѣмъ ѿдаждѣ, чл(о)вѣ(ѣ)чѣ, да ѿ пакы вѣз'мѣши. (Sr 199)

заѣмъ ѿдан члѣчѣ да ѿ пакы вѣзмѣши. (G)

Заѣмъ ѿдан же члѣчѣ да ѿ пакы вѣзмѣши ∴ (Spc 135)

Заѣмъ ѿданъ же, члѣчѣ, да ѿ пакы вѣзмѣши ∴ (Spc Sem 133)

Заѣмъ ѿдаждѣ, члѣчѣ, да ѿ пакы вѣзмѣши ∴ (S)

взаѣ ѿдаждѣ, члѣчѣ, да ѿ пакы вѣзмѣши ∴ (P)

Λογὸς τις εὐχάριστος ἀπόδοσις καλῇ. (433)

Una palabra de agradecimiento es una hermosa retribución.

Слово бл(а)гоузнѣщанно бл(а)год(а)тъ ѿстъ ѿданне. (Sr 200)

слово блго ѿзнѣщанно блгодѣтъ ѿ даннѣ. (G)

Λύπην γὰρ εὖνους οἶδε θεραπεύειν λόγος. (445)

Una palabra amiga sabe, en efecto, curar el dolor.

Оумѣють слово моудро печаль врачевати. (Sr 201)

мѣо слово ѿмѣѣ печѣлѣ врачевати. (H)

слово мѣо оумѣетъ печаль бречебати. (G)
Оумѣе слово мѣоудро печаль бречебати :~ (Spc 136)
Оумѣе слово мѣоудро печаль бречебати : (Spc Sem 134)

Λιμὸς μεγίστον ἄλγος ἀνθρώποις ἔφυ. (446)
Para los hombres, el hambre es el mayor dolor.
Гладъ велика ѣза ѣетъ чл(о)в(ѣ)комъ. (Sr 202)
гладъ велика ѣетъ ѡза члѡ. (G)
Гладъ велика ѡза члѡкомъ :~ (Spc 137)
Гладъ велика ѡза члѡкомъ : (Spc Sem 135)

Λεπτον ἱερὸν ἄρκεϊ θεῶ, εἰ δικαίον ἔστι. (27, 1)
A la divinidad le basta un pequeño sacrificio, si es piadoso.
И мала трѣба довлѣетъ б(о)г(у)вн, аще ѣетъ с прав'дою. (Sr 203)
И мала трѣба бгѣ довлѣетъ аще бѣдетъ с прав'дою. (G).
Иала трѣба бгѣ довлѣетъ аще сз правдою :~ (Spc 138)
Иала трѣба бгѣ довлѣетъ аще сз правдою : (Spc Sem 136)
Иала трѣба бгѣ довлѣетъ аще сз правдою : (S)
Иала трѣба бгѣ довлѣетъ аще сз правдою : (P)

Λήσειν δια τελους μὴ δοκεῖ πονηρὸς ὢν. (432)
No creas que va a pasar inadvertido hasta el final que eres un malvado.
Оутантѣ се до конца не надѣн зѣль сы. (Sr 204)
ѡтантѣ до конца не надѣн зѡ сын. (H)
оутантѣ до конца не надѣн зѡль сын. (G)
Оутантѣ до конца не надѣн зѡ сн словесѣ лѡчанѣ ѡ тѣ нже тн слова не
тантѣ (:~ Spc 139)
Оутантѣ до конца не надѣн зѡ сн словесѣ (ѡ) лѡчанѣ ѡ тѣ , нже тн слова
не тантѣ (: Spc Sem 137)
Оутантѣ до конца не надѣн зѡ сн словесѣ (ѡ) лѡчанѣ ѡ тѣ , нже тн слова
не тантѣ : (S)
Оутантѣ до конца не надѣн сѡ зѡ сн словесѣ; ѡлѡчѣ сѡ ѡ тѣ , нже тн слова
не тантѣ : (P)
Оутантѣ до конца не надѣн зѡ сн словесѣ: ѡлѡчан ѡ тѣ , нже тн слова не
тантѣ : (Σ)

Λογοῖς ἀμειβου τον λόγοις πείθοντα σε. (434)
Al que intenta persuadirte con palabras, contéstale con palabras.
Словесѣ ѡтлѡчан прѣпнраѡщнхъ те словесѣ. (Sr 205)
словесѣ ѡлѡчан нже тѡ словесѣ прѣпнрѣтѣ. (G)

Λυποῦντα λύπει, καὶ φιλοῦνθ' ὑπερφίλει. (448)
Causa dolor al que te causa dolor, y al que te ama ámallo.

Не любѣщаго те любн, а любѣщаго те прѣлюбн. (Sr 206)
 не любѣща҃ тѣ любн любѣщагож прнлюбн. (H)
 не любѣщаго тя любн || любѣщагож преллюбн. (G)
 Нелюбѣща҃ прнлюбн а любѣща҃ не лишаѣса :~ (Spc 141)
 Не любѣща҃ прнлюбн, а любѣща҃ не лишаѣса : (Spc Sem 140)

Λαμβανε πρόνοιαν τοῦ προσήκοντος βίου. (435)
 Propónte llevar una vida como es debido.
 Помышлѣн потрѣб'ное прѣднстроенное жнз'ни. (Sr 207)
 помышлѣн прѣстроѣнїе потрѣбныа жнзни. (G)
 Помышлѣн прѣстроение потрѣбны жнзни :~ (Spc 140)
 Помышлѣн прѣстроѣнїе потрѣбны жнзни : (Spc Sem 139)
 Помышлѣн прѣдстроѣнїе потрѣбны жнзни : (S)
 Помышлѣн прѣстроенїе потрѣбны жнзни : (P)

Λιμῶ γὰρ οὐδέν ἐστιν ἀντειπεῖν ἔπος. (447)
 Pues contra el hambre no hay réplica alguna.
 Гладоу нѣтъ(тъ) никоѣже слово соуп'рън(н)къ. (Sr 208)
 глѣдѣ нѣтъ никогдѣже словомъ сдѣръника. (G)

Λυπεῖ με δοῦλος δεσποτου μεῖζον φρονῶν. (449)
 Me disgusta un siervo que es más orgulloso que su amo.
 Не жалоуи си ѿгда рабъ боле г(оспо)д(н)на съ б(ого)мъ тѣч'но
 въздаѣтъ. (Sr 209)
 днѣство ѿгда рабъ бѣше господина смѣслнтѣ. (G)

λυπη παροῦσα παντοτ' ἐστιν ἡ γυνή. (450)
 La mujer es un dolor siempre presente.
 печѣль ѣсть вѣсгдѣшнѣа злѣ жена. (G)
 Печа ѿ в'сгдѣа жена злѣ :~ (Spc 143)
 Печѣ ѿ вѣсгдѣа жена злѣ : (Spc Sem 142)

μακάριος οστις ουσίαν και νοῦν εχει. (465)
 Dichoso quien tiene hacienda e inteligencia
 сѣн блѣжнѣ ѣ нж ѿ богѣство ѿ ѿмѣ ѿмѣ. (H)
 сѣн блѣжнѣ ѣсть ѿже ѿ богѣтетво ѿ ѿмѣ ѿмѣ. (G)

Μισῶ σοφιστην οστις ουχ αὐτῷ σοφος. (457)
 Aborrezco al sofista que no es sabio por sí mismo.
 не люблю мѣрѣствѣюща҃ нж е не прно мѣрѣ. (H)
 не люблю мѣдрѣствѣюща҃а ѿже ѣсть не прно мѣдрѣ. (G)

Μὴ φεῦγ' ἐταῖρον ἐν κακοῖσι κείμενον. (467)
 No rehúyas a un amigo que se encuentra abatido entre males.

НЕ ѠБѢГАН ДРѢГА Б' БѢДѢ СЖЩА. (H)

НЕ ѠБѢГАН ДРѢГА Б БѢДѢ СДЩА. (G)

μη ὕβρινε δυστυχοῦντι κοινὴ γὰρ τύχη. (470)

No pises a alguien que es desgraciado, porque todos estamos sometidos a la misma fortuna.

НЕ НАЛЕЖИ БѢДНѢ ѠБЩА БО ЁСТЬ БСѢМЪ БѢДА. (G).

Μακάριος οστις ετυχε γενναιου φίλου. (471)

Dichoso quien ha encontrado un amigo noble

БЛЖНЬ Е СЕН ЁМДЖѢ СЛДЧН ДРѢ НЗВѢ. (H)

БЛЖЕНЪ ЁСТЬ СЕН ЁМДЖЕ СЛ СЛДЧН ДРѢГЪ НЗВѢСТЬ. (G)

Μηδέποτε μηδένα κατάκρινε. (28,1)

Nunca condenes a nadie.

ПРОСИ ПАЧЕ ЗЛА НЕ ТВОРЕ НИКОМДЖЕ. (Sr 117)

НИКОГДАЖ НИКОГОЖ ОУЖДИ. (H)

НИКОГДАЖЕ НИКОГОЖ НЕ ѠСДН. (G)

Μηδεποτε πειρῶ δυο φίλων ειναι κριτης. (472)

Intenta no ser nunca árbitro entre dos amigos.

НИКОГДАЖ БДДИ ДВѢМА ДРѢГОМА СДДИ. (H)

НИКОГДАЖЕ БДДИ ДВѢМА ДРѢГОМА СД. (G)

δω(ρον...) θε(ο)σ ουτοσ νοούσι τα γ(ραμ)ματα. (*Pap. XIV 95-97 apud Moreno Morani 1996:71*)

La destreza es para los hombres el regalo más sabio de la divinidad.

БОГА ПРЕМДРАГО ДАРЪ ЕСТЬ ЧЛОВѢКОМЪ ХУДОЖЫТВО

БГА ПРЕМОУДРАГО ДАРЪ ІЕ ЧЛѢКОМЪ ХЫТРОСТЬ ∴ (Σ)

Μη σπεῦδ' α μη δεῖ, μηδ' α δεῖ σπευδειν μενε. (473)

No te apresures en hacer lo que no debes ni te demores en lo que debes apresurarte a hacer

НЕ ТЩІСѦ НА (НЕ)ЛѢПАѦ НИ ПѦКИ ЛЕНИ НА ЛѢПАѦ. (G).

НЕ ТЩІСѦ НА ЗЛОѢ НН ПАКЫ ЛѢНИСѦ НА БЛГОЕ ∴~ (Spc 145)

НЕ ТЩІСѦ НА ЗЛОѢ, НН || ПАКЫ ЛѢНИСѦ НА БЛГОЕ ∴ (Spc Sem 148)

Μη τους κακους οικτειρε πραττοντας κακῶς. (474)

No te apiades de los malos cuando les va mal.

НЕ МНДН ЗЛЫХ ТВОРАЩАѦ ЗЛО. (H)

НЕ МНДН ЗЛЫХ ТВОРАЩАѦ ЗЛО. (G)

Μονος εστ'απαρηγορητον ανθρωποις ερως. (30, 1 *Stob. 4, 20, 21 apud Jäkel 1964: 125*)

Lo único que los hombres no pueden apaciguar es el amor
ѢДИНО ЁСТЬ НЕИЗБѢИТНО ВЪ ЧЛѢЧѢХЪ ХОТѢНІЕ ЖЕНЬСКО. (G)

Μισῶ πενήτα πλουσιῷ δωρουµενον. (475)
Aborrezco al pobre que hace regalos a un rico.
НЕ ЛЮБЛЮ ОУБОГА ДАРЪ ДАЮЩА БОГАТЫ. (G)
НЕ ЛЮБЛЮ ОУБОГА ДАРЪ ДАЮЩА БѢТОУ :~ (Spc 147)
НЕ ЛЮБЛЮ ОУБОГА ДАРЪ ДАЮЩА БѢАТОУ : (Spc Sem 150)
НЕ ЛЮБЛЮ ОУБОГА ДАРЪ ДАЮЩА БѢОУ : (S)
НЕ ЛЮБЛЮ ОУБОГА ДАРЪ ДАЮЩА БѢ : (P)

Μαστιγία <ς> εγχαλκος αφορητον κακον. (492)
Un bribón con dinero es un mal insoportable.
СЪДНЪ НЪ МЪЗЫ ВЪ НЕЕТЕРПѢНІИ ЗЛА. || (G)
El juicio del inútil es un mal insoportable. (Mi traducción)

Μη παντα πειρῶ πασι πιστευειν αει. (460)
Intenta no dar crédito siempre a todos en todo.
НЕ Ѡ ВЪЕ ХОЩИ ПРНО ВЪЕ ВѢРОВАТИ. (H)
НЕ Ѡ ВЪЕ ХОЩИ ПРНО ВЪЕ ВѢРОВАТИ. (G)
НЕ Ѡ ВЪЕМЪ ХОЩИ ВЪЕ ПРНО РѢКОВАТИ :~ (Spc 148)
НЕ Ѡ ВЪЕМЪ ХОЩИ ВЪЕ ЕН ВѢРОВАТИ : (Spc Sem 151)
НЕ Ѡ ВЪЕМЪ ХОЩИ ВЪЕ ПРНО ВѢРОВАТИ : (S)
НЕ Ѡ ВЪЕМЪ ХОЩИ ВЪЕ ПРНО РѢКОВАТИ : (P)
НЕ Ѡ ВЪЕМЪ ХОЩИ ВЪЕМЪ ЕН ВѢРОВАТИ : (Σ)

Reza por el odioso y por el injusto. (*apud* Morani 1996: 73)
ЗА НЕНАВНДѢЩАГЪ НЪ ЗА ѠБНДѢЩАГЪ МОЛИ. (H *apud* Semenov 1892:20)
ЗА НЕНАВНДѢЩАГО НЪ ЗА ѠБНДѢЩАГЪ МОЛИЕ. (G *apud* Semenov 1892:28)

Μη κρῖν'ορῶν το καλλος, αλλα τον τροπον. (458)
No juzgues fijándote en la belleza, sino en el carácter.
НЕ ХВАЛИ ВНДѢВЪ ДОБРОТЪ НО ДѢЛА. (H)
НЕ ХВАЛИ ВНДѢВЪ ДОБРОТЪ НО ДѢЛА. (G)
НЕ ХВАЛИ ВНДѢВЪ ДОБРОТОУ НѢ ДѢЛЕА :~ (Spc 149)
НЕ ХВАЛИ ВНДѢВЪ ДОБРОТОУ, НѢ ДѢЛЕА : (Spc Sem 152)

Μετα των δικαιων τας διατριβας ποιου. (490)
Pasa el tiempo con los hombres justos.
СЪ ПРѢВНЫМЪ ЛѢПО ЕСТЬ СЪВЪОКУПНІИ ПРНО. (H)
СЪ ПРѢВНЫМЪ ЛѢПО ЕСТЬ СЪВЪОКУПНІИ ПРНО. (G)
СЪ ПРѢВНЫМЪ ЛѢПО ЕСТЬ СЪВЪОКУПНІИ ПРНО. (Spc 150)
СЪ ПРѢВНЫМЪ ЛѢПО ЕСТЬ СЪВЪОКУПНІИ ПРНО. (Spc Sem 153)

Μηδεν τῇ διαβολῇ ὅμοιον θέλε ποιεῖν, (31, 1 *Stob.* 3, 42, 4, *Men.*

Π.fr.39 apud Jäkel 1964: 125)

No quieras hacer nada semejante a la calumnia.

ннчтож еважнению пѣбно хоуи творити.

ннчтоже еваждѣнню подѣбно хоуи творити.

Μακαριον εστιν υιον ευτακτον τρεφειν. (468)

Dichoso quien ha tenido suerte con sus hijos.

сѣн блжѣнъ ѣтъ ѣже ѣнъ крѣтокъ кѣрмѣтъ. (G)

Μέγιστον ὀργῆς ἐστι φαρμακον λόγος. (476)

La palabra es el mayor remedio contra la ira.

велика етъ гнѣвъ полза слово R (=ScG *apud* Moreno Morani 1996:74).

Μεμνησο πλουτῶν τους πενητας ωφελεῖν. (478)

Acuérdate, si eres rico, de ayudar a los pobres.

помни обогатѣ^ѣ нищѣ подавати. (H)

пѣмни ѡбогатѣвъ нищимъ давати. (G)

Помни ѡбѣгатѣвъ помогати нищимъ ∴ (Spc 151)

Помни ѡбѣгатѣвъ помогати нищимъ ∴ (Spc Sem 154)

Μενει δ' εκαστω τουθ' οπερ μελλει παθειν. (479)

A cada uno le aguarda lo que le va a pasar.

ждѣтъ всѣкого ѣже етъ пѣати. (G)

μακαριος οστις μακαριοις υπηρετει. (480)

Dichoso quien sirve a hombres dichosos

блжѣнъ е нж добръмъ слдѣжѣ. (H)

блжѣнъ ѣтъ ѣже дѣбръмъ слдѣжити. (G)

Блжѣнъ ѣе нже добрымъ слоужити ∴ (Spc 153)

Блжѣнъ еи, ѣже добрымъ слоужити ∴ (Spc Sem 156)

Блжѣнъ ѣѣ, ѣже добрымъ слоужити ∴ (S)

Блжѣнъ ѣѣ, ѣже добрымъ слоужити ∴ (P)

Μη μοι γενοιθ' ᾧ βουλομ', ἀλλ' α συμφερει. (481)

Ojalá no me suceda lo que deseo sino lo que conviene.

да не бѣдѣ мнѣ ꙗкоже хоуи^ѣ но ꙗкоже е стрѣнно.

да не бѣдет мнѣ ꙗкоже хоуи^ѣ но ꙗкоже ѣтъ стрѣнно.

Не желан ꙗкоже хѣщешн нѣ ꙗкоже стрѣнно ∴ (Spc 154)

Не желан ꙗкоже хѣщешн, нѣ ꙗкоже стрѣнно ∴ (Spc Sem 157)

Μηποτε λαβης γυναῖκα <ς> εις συμβουλιαν. (486)

A la hora de deliberar, nunca admitas mujeres.

НЕ ПРИВОДИ ЖЕНЫ КЪ СОВѢТЪ НИКОГДА ЖЕ (G).

Μη λοιδορει γυναῖκα μηδε νουθετει.(484)

No injuries ni reprendas a una mujer.

НЕ ѠБЛЫГАН ЖЕНЫ СВОѢА. (G).

Μηδεν ανακοινοῦ τῇ γυναικι χρησιμον. (501)

No hasgas partícipe a una mujer de nada provechoso.

НИЧТОЖЕ С ЖЕНОЮ БЛГА НЕ НМѢН. (G).

Μεστον κακῶν πεφυκε φορτιον γυνη. (459)

La mujer es un fardo repleto de males.

БРѢМΛΟ ЗЛО ѢСТЬ ПОЛНО ЖЕНА НЕВѢРНА. (G)

Μηδεν πονηρον πραγματευου <συμ>ποιεῖν. (493)

Esfuérzate en no ayudar a hacer nada vil.

НИЧТОЖ ЗЛА НЕ НМѢН НИ С КНМЖЕ. (H)

НИЧТОЖЕ ЗЛА НЕ НМѢН НИ С КНМ ЖЕ. (G)

Μαινομεθα παντες, οποτεν οργιζομεθα. (503)

Todos enloquecemos cuando nos encolerizamos

БѢСНИ ЁСМЫ ВСН ЁГА ГНѢВΛΕΣΑ. (H)

БѢСНИ ЁСМН ВСН ЁГА ГНѢВΛΕΜΣΑ. (G)

БѢСНИ ЈЕСМЫ ВСН ЈЕГДА СΛ ГНѢВΛΕΜΣ ∷ (Spc 155)

БѢСНИ ЈЕСМЫ ВСН, ЈЕГДА СΛ ГНѢВΛΕΜΣ ∷ (Spc Sem 158)

Μισῶ πονηρον, χρηστον οταν ειπη λογον. (483)

Aborrezco al malvado cuando dice buenas palabras

НЕНАВНЖѢ ЗЛАГЪ АЩЕ Н ДОБРО СЛОВО НЗРЕЧѢ. (H)

НЕНАВНЖДЪ ЗЛАГО АЩЕ Н ДОБРО СЛОВО НЗРЕЧѢТЪ. (G)

НЕНАВНЖЮ ЗЛАГО . АЩЕ Н ДОБРО ГЛѢТЬ МН СЛОВО ∷ (Spc 156)

НЕНАВНЖЪ ЗЛАГО, АЩЕ Н ДОБРО ГЛѢТЬ МН СЛОВО ГЪ ∷ (Spc Sem 159)

НЕНАВНЖЮ ЗЛАГО, АЩЕ Н ДОБРО ГЛѢТЬ МН СЛОВО ∷ (S)

НЕНАВНЖДЮ ЗЛАГО, АЩЕ Н ДОБРО ГЛѢТЬ МН СЛОВО ∷ (P)

Μεγιστον αγαθον εστι μετα νοῦ χρηστοτης. (32, 1)

El mayor bien es la bondad con inteligencia.

ΒΕΛΗΚΟ ΔΟΒΡΟ ѢСТЬ СО ОΥΜΟΜЪ ΜΗ||ΛΟΒΑΗΕ. (G).

Νομιζε κοινα παντα δυστυχηματα. (514)

Considera comunes todas las desdichas.

НМѢН ВСΛ ѠБЩΛ ΚΡΟΜѢ ННЩЕТЫ. (G)

Νεος πεφυκως πολλα χρηστα манθανε. (519)

Ya que eres joven, aprende muchas cosas.

за юна добрд' оѹмд' наоѹчнѣа. (G)

За оуна добромѹ наоѹчнѣа . а злѣ никакого не начиннаѣ ∴ (Spc 157)

За оуна добромѹ наоѹчнѣа, а злѣ никакого не начиннаѣ ∴ (Spc Sem 160)

За оуна раздма наоѹчнѣа, а злѣ никакого не начиннаѣ ∴ (S)

За оуна раздмд наоѹчнѣа, а злѣ никакого не начиннаѣ ∴ (P)

νεμεσιν φυλασσου, μηδεν υπερογκον ποιει. (520)

Guárdate del castigo divino, no hagas nada excesivo.

ѡкорнзны не глн нн премѣан || ннкогдаж. (H)

оѹкорнзны не глн нн премѣдрѣнѣа ннкогдаже. (G)

Оѹкорнзны не глн . нн премѹдрѣа ннкогѡ ∴ (Spc 158)

Оѹкорнзны не глн, нн премѹдрѣа ннкогѡ ∴ (Spc Sem 161)

Оѹкорнзны не глн, нн прѣан ннкогѡ ∴ (S)

Оѹкорнзны не глн, нн прѣряи ннкогѡ ∴ (P)

Νόμῳ δε πείθου κᾶνομον μηδεν ποιει. (Snell *prop. apud* Jäkel 1964:125)

Νομῳ δε πειθου ᾶνομον μηδεν ποιει. (33, 1)

Νομοις ἔπεισθαι πάντα δεῖ τὸν σῶφρονα. (527)

Obedece a la ley, no hagas nada ilegal.

закѡна поелѣшан ѧ беззакѡнѣа не елѣшан. (G)

Закѡна поелѹшан. ѧ беззаконнѣа не тѡри ннколиже ∴ (Σ)

Νικᾷ γὰρ αἰει διαβολὴ τὰ κρείττονα. (522)

Pues la calumnia vence siempre a las mejores cosas.

ѡдѡлѣѣтъ прѣно елѣдѣнѣе ѡнѣшнмѣа. (G)

Νομίζ' ἀδελφους τους αληθινους φιλους. (523)

Considera hermanos a los amigos verdaderos.

нмѣн ѧкы брѣю дрѣгы нѣстинныѣа. (H)

нмѣн ѧки брѣтѣю дрѣгы нѣстинныѣа. (G)

Νεος ὢν ακουειν τῶν γεραιτερων θελε. (524)

Ya que eres joven, desea escuchar a los ancianos.

ѡ еын поелѣшати етарцѡ хошн. (H)

ѡнѣ еын поелѣшати етѣрецѣа еогхошн. (G)

Νομῳ τα παντα γινεται και κρινεται. (513)

Todo sucede y se juzga conforme a la ley

закѡномѣа еѣ еывѣѣтъ ѧ едѣнтѣа. (G)

Νόμος γονεῦσι<ν> ἰσοθέους τιμὰς νέμειν. (525)
 Es ley tributar a los padres honores semejantes a los de los dioses
 <Законъ родителемъ чѣсть> съ в(ого)мъ тѣчжно въздаѣтъ. (Sr 209)
 Законъ родителемъ(ъ) точенъ съ богомъ чѣсть въздаѣтъ. (Sc. XLII *apud*
 Führer 1982)
 законъ родителемъ точенъ з' бгѣ чтъ воздаѣтъ. (G).

Νύξ μὲν ἀναπαυει, ἡμέρα δ' ἔργον ποιεῖ. (532)
 La noche descansa y el día hace el trabajo.
 Нощъ покои ѿтъ, а дѣло д(ѣ)нь свръшаѣтъ. (Sr 210)
 нощъ покоѡ е а бѣнь дѣло свѣршѣтъ. (G)

Νεμεῖ ὁ θεὸς ἐκάστω, ὅπως θέλει. (34, 1)†
 La divinidad reparte a cada uno como quiere †.
 Даѣтъ в(ог)ѣ комуѡждо ѡкоже хощѣтъ. (Sr 211)
 даѣ бгъ комуѡждо ѡкоже хощѣтъ. (G)

Νοσον δὲ κρεῖττον ἐστὶν ἢ λυπὴν φερεῖν. (530)
 Es preferible soportar una enfermedad que una aflicción.
 Ъзѡу ѿтъ оуѣ трѣпѣти ѣже ли печаль. (Sr 212)
 болѣзнь оуѣ трѣпѣти ѣгли печаль. (G)

Ξένος ὢν ἀκολουθεῖ τοῖς ἐπιχωριοῖς νόμοις. (547)
 Si eres extranjerо, adaptate a las costumbres del lugar.
 Странны сы поелѡшан елныхъ(ѣ) [ѣъ] законъ. (Sr 213)
 страннн сын поелѡшан намѣстныхъ в законъ. (H)
 страннѣкъ сын поелѡшан намѣстныхъ в законъ. (G)

Ξενους πενητας μὴ παραδραμῆς ἰδων. (542)
 Al ver extranjeros pobres, no pases corriendo.
 Странныѣ и нищѣѣ видѣвъ ѣ минн нхъ. (Sr 214)
 страннныѡ и нищѡѡ ѣ минн видѣвъ. (G)

Ξενία <δὲ> χαλεπή <- > κατὰ πολλοὺς {τους} τρόπους.
 (548)
 La relación entre huéspedes es difícil por la diferencia de caracteres.
 Странноу же бѣдно ѿтъ быти вѣакомоу. (Sr 215)

Ξένοις ἐπαρκῶν τῶν ἴσων τεύξῃ ποτε. (544)
 Si ayudas a los huéspedes, algún día obtendrás el mismo trato.
 Стран'нымъ даѣ толикоже примѣши нныгда. (Sr 216)
 страннѣ даѡ толикоже и сѡмъ прѣмѣши нѣкогда. (G)

Ξενοισι πιστοῖς πιστος ὦν γινου φίλος. (543)

Si eres fiel, hazte amigo de huéspedes fieles.

Стран'нымъ ти нзвѣстымъ нзвѣстѣнъ боуднъ дроугъ. (Sr 217)

страннѣи ти нзвѣстѣи нзвѣстѣиши дрѹгѣ бѹдн. (G)

Ξένον ἀδικήσης μηδεποτε καιρον λαβων. (550)

Nunca ofendas a un huésped, si tienes la ocasión de hacerlo.

Страннаго не ѡбиди ниногда (и) николиже, аще и догтоныи есть. (Sr 218)

странна' не ѡбиди ниногда аще ти ѡ догтоно е. (H)

страннаго не ѡбиди ниногдаже. аще ти ѡ догтононо е. || (G)

Ξυνετος πεφυκῶς φεῦγε την κακουργίαν. (551)

Puesto que eres inteligente por naturaleza, huye de la perversidad.

Смыслѣнь сы бѣганъ з'ла дѣла. (Sr 219)

смыслѣнь сынъ бѣганъ з'ла. (H)

смыслѣнѣ сынъ бѣганъ з'ла. (G)

Ξίφος τιτρωσκει σῶμα, τὸν δε νοῦν λόγος. (546)

La espada hiere el cuerpo y la palabra la mente.

Мечъ нзвѣнѣтъ тѣло, а слово оум'. (Sr 220)

мечъ нзвѣнѣтъ тѣло а слово ѡмъ. (H)

мечъ нзвѣнѣтъ тѣло а слово оумъ. (G)

Ξενῷ μάλιστα συμφέρει το σωφρονεῖν. (545)

A un huésped le conviene especialmente portarse con sensatez.

Страннѣигоу и бзакѣмоу не лѣпо блѹднѣти. (Sr 221)

страннѣигоу бзакѣмоу не лѣпо ѣтъ блѹднѣти. (H y G)

Ξένος ὦν ἀπραγμων ἴσθι και πράξεις καλῶς. (552)

Cuando seas huésped, no te metas en nada y te irá bien.

Страннѣиикъ сы не боудн прѣгрѣба (sic!) да доидѣшь добра. (Sr 222)

страннѣиикъ сынъ не бѹдн прѣгрѣба да доидѣши добра. (H y G)

Οὐκ ἔστιν οὐδεις, ὅστις οὐχ αὐτόν φιλεῖ. (560)

No hay nadie que no se ame a sí mismo.

Нѣсть нииктоже нже себѣ самъ не любѣтъ. (Sr 223)

нѣсть нииктожъ нже себѣ самъ не любѣтъ. (H y G)

Οὐκ ἔστι σιγᾶν αἰσχρόν, ἀλλ' εἰκῇ λαλεῖν. (566)

No es vergonzoso callar, sino hablar a la ligera.

Нѣсть срамъ млѣчатн н гл(гола)ти бзѹмнѣ. (Sr 224)

нѣ с'ла млѣчатн но еж глати бзѹмнѣ. (H)

нѣсть срамъ молѣчатн ѣже глати бзѹмнѣ. (G)

Οργῆς χάριν τα κρυπτα μὴ ἐκφανῆς φίλου. (567)
No reveles, movido por la cólera, los secretos de un amigo.
Гнѣвъ въздръжнѣ тѣхны дръга своѣ не ѿвлѣхн. (Sr 225)
гнѣ^б дръга тѣхны дръга своѣ не ѿвлѣхн. (H)
ГНѢВЪ ДРЪЖА ТѢХНЫ ДРЪГА СВОѢГО НЕ ѿВЛѢХН. (G)

Ο σοφὸς ἐν αὐτῷ περιφέρει τὴν οὐσίαν. (569)
El sabio lleva consigo sus bienes.
Мудры въ себѣ носятѣ имѣнне. (Sr 226)
м^рын к' себѣ носѣ бо^гѣтко. (H)
м^ддрын в себѣ н^осѣтѣ бо^гѣтѣтко. (G)

Ο πολὺς ἄκρατος ὀλιγ' ἀναγκάζει φρονεῖν. (571)
El vino puro en abundancia hace por fuerza ser poco sensato.
Вино много мало даѣтъ смыслити. (Sr 227)
многоѣ вино мало даѣ смыслити. (H)
многоѣ вино^о мало даѣтѣ смыслити. (G)

Οὐκ ἔστιν εὐρεῖν βίον ἄλυπον οὐδενός. (570)
No es posible encontrar a nadie cuya vida esté libre de aflicción.
Нѣсть ѡбрѣсти жнзни ннчнѣже безъ печалн. (Sr 228)
нѣ^б ѡбрѣсти ннч^іѣаж жнзни безъ печалн. (H)
НѢСТЬ ѠБРѢТІ ННЧ^іѣѣже жнзни безъ печ^алн. (G)

Ο μὴ δαρεις ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται. (573)
El hombre que no es despellejado no se educa.
Не бнѣнѣ м^оужѣ не кажетѣ се. (Sr 229)
не б^іѣнѣ^з р^абѣ не на^кѣжетѣ. (H y G)

Οὐκ ἔστιν οὐδὲν κτῆμα καλλιον φίλου. (575)
No hay ninguna posesión más hermosa que un amigo.
Нѣсть ннкоѣ имѣнне добрѣѣ дръга. (Sr 230)
нѣ ннкоѣж бо^гѣтко л^дчше дръга. (H)
НѢСТЬ ННКОѢЖЕ БО^гѣтѣтко л^дчше дръга. (G)

Οὐδεις ὃ νοεῖς μεν οἶδεν, ὃ δε ποιεῖς βλέπει. (576)
Nadie sabe lo que piensas, pero ve lo que haces.
Ннктоже не вѣсть ѣже мыслиши, нѣ ѣже тѣорнши всн вндѣтъ. (Sr 231)
ннктож вѣсть ѣже мыслиши а ѣже тѣорнши то всн в^ідѣтѣ. (H y G)

Οἷς μεν δίδωσιν, οἷς δ' ἀφαιρεῖται τύχη. (577)
El azar a unos da y a otros quita.
Ѡбѣмѣ дастѣ в(о^г)ѣ, а дръгнмѣ ѡнметѣ. (Sr 279)
Ѡбѣмѣ даѣтѣ б^ігѣ а дръгнмѣ о^уѣмѣ. (H y G)

Οργή δὲ πολλὰ δρᾶν ἀναγκάζει κακά. (578)

La ira fuerza a cometer muchos males.

Гнѣвъ многъ приноуждаѣтъ творити з'ло. (Sr 233)

ГНѢВЪ ΜΗΟΓΨ ΗΨΔΗΤΨ ΤΩΡΙΤΙ ΖΛΟ. (H y G)

Ο μηδὲν εἰδὼς οὐδεν ἐξαμαρτανει. (579)

Quien nada sabe en nada yerra.

Иже не вѣсть ницегоже то не съгрѣшаѣтъ. (Sr 234)

И^ѣ НИЧО^ѣ ВѢ^ѣ ТОН НЕ СЪГРѢШАѢ. (H)

И^ѣЖЕ НИЦЕГО^ѣЖЕ ВѢ^ѣСТЬ ТОН НЕ СΟΓРѢШАѢΤΨ. (G)

Οχληργος ἐστ' ἄνθρωπος ἐν νεοῖς γέρων. (593)

Πικρόν ἐστι θρέμμ' ἐν οἰκίᾳ γέρων. (*Frag. Com. IV. 292, Nr. 272*

apud Jagić 1892a: 13)

Un hombre anciano es molesto entre jóvenes.

Съ тоугоу ѿтъ старцоу въ домоу рабѣтати. (Sr 235)

С^ѣ ТΩΓΟΥ^ѣ ЪТΨ СТАРЦΩ^ѣ ВЪ ДОМΩ^ѣ РАБѢΤΑΤΗ. (H y G)

Οὐδεὶς μετ' ὀργῆς ἀσφαλῶς βουλευεται. (564)

Nadie toma una decisión firme en un momento de cólera.

Никтоже гнѣвънь съ добръ свѣта свѣщаѣтъ. (Sr 237)

НИКТО^ѣ ГНѢВЕН^ѣ СЫН^ѣ ДОБРѢ СЪВѢТА СЪВѢЩЕКАѢ. (H)

НИКТО^ѣ ГНѢВЕНЪ СЫН^ѣ ДΟΒРѢ СΟΒѢТА СΟΒѢЩΑѢΤΨ. (G)

Οπλον μέγιστον ἐστὶν ἡ ἀρετὴ βροτοῖς. (582)

El arma más importante para los mortales es la virtud.

Чѣстнѣ вѣкъ ѿтъ члов(ѣ)комъ. (Sr 238)

ТОН ВѢ^ѣ ЧСТН^ѣ ЧЛКѢ^ѣ И^ѣ КТО ИМѢ^ѣ НРА^ѣ ДОБРЪ. (H)

ΤΟΝ ВѢ^ѣКЪ ЧСТНѢΤΨ ЧЛКѢ^ѣ И^ѣЖЕ КΤΟ ИΜΑΤΨ ΗΡΑΒЪ ΔΟΒРЪ. (G)

Ον οἱ θεοὶ φιλοῦσιν, ἀποθνήσκει νέος. (583)

Aquel al que aman los dioses muere joven.

Ъгоже б(ог)ъ любитъ, то за юна ѡтведетъ ѡт(ѣ) снѣ жнзнь. (Sr 239)

ѢГО^ѣ БЪ ЛЮБН^ѣ ТО ЗА ЮНА И ѠВЕДѢ Ѡ СЕΛ ЖНЗНН. (H)

ѢГО^ѣ БГЪ ЛЮБИТЪ ΤΟ ЗА ЮНА И ѠВЕДѢΤΨ Ѡ СΕΛ ЖНЗНН. (G)

Ομοῖα πορνῇ δακρυ<α> καὶ ῥήτωρ ἔχει. (584)

Son las mismas las lágrimas de la prostituta y las del orador.

Ъдннакн слъзы блѡуднице ти и вѣтнѣ нмаатѣ. (Sr 240)

ѢДННАΚΗ ΣΛΕΖΥ Η^ѣ ЪΔΟΚНЦΑ ΤΗ ВѢΤΙΑ [ΜΨ] ΗΜΩΤΨ. (H y G)

Οἶνω γὰρ ἐμποδίζεται το συμφερον. (585)

Pues el vino impide hacer lo que conviene.

Вино всегда не дастъ строи́нѣ оумоу быти. (Sr 241)

Вино вѣгѧ не дѧ строи́нѣ ѡмѡ быти. (H)

Вино̀ вѣгѧ̀ не дѧ̀тъ стро́и́нѣ оѡмѡ̀ быти. (G)

Οὐ χρη φέρειν τα πρόσθεν ἐν μνήμη κακά. (589)

No hay que llevar en la memoria los males pasados.

Нѣтъ лѣпо поминати прѣвых' з'лобѣ. (Sr 242)

нѣ лѣпо поминати прѣжних злоѣ. (H)

нѣ лѣпо (по)поминати прѣжних злѡбѣ. (G)

Ο νοῦς γαρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἐκάστῳ θεός. (588)

Pues nuestra inteligencia es un dios que hay en cada persona.

Оумѣ оубо нашѣ себѣ комоуждо естъ въ в(ог)л мѣсто. (Sr 243)

оѡмѡ оѡбо нѧшѣ коѣмѡѣѡ на в' ѣгл мѣсто ѣтъ. (H y G)

Οὐδεν πέπονθας δεινόν, ἂν μὴ προσποιῇ. (594)

No te ha pasado nada terrible, aunque lo finjas.

Никоеѣже еси пострадаѣ бѣды нѣ юже самѣ себѣ ѡбрѣте. (Sr 244)

никоѣѧ бѣды пострадаѣши но юѣ еѧ себѣ ѡбращеши. (H)

никоѣѡже бѣды пострадаѣши но юже самѣ себѣ ѡбращеши. (G)

Ο μη γαμῶν ἄνθρωπος οὐκ ἔχει κακά. (591)

El hombre que no se casa no sufre males.

Не женен се николѣже не приметъ з'ла. (Sr 245)

не женѧѣлѧ никогдѧ не приждѣтъ злѧ. (H y G)

Τύχη τα θνητῶν πραγματ', οὐκ εὐβολία. (732)

Los asuntos de los mortales dependen del azar, no de la prudencia.

Доучѧ естъ чловѣчемъ дѣланиѣмъ трѣба, а не свѣти. (Sr 278)

лѡчше естъ [чѧкѡ прѡѡбрѣтаѣ дрѡги]. (G)

Доу' ѣ чѧѣьскымъ дѣланиѣ трѣба а не свѣтъ :~ (Spc 253)

Доу' ѣ чѧѣ(ч)ьскымъ дѣланиѣ трѣба, а не свѣтъ : (Spc Sem 256)

Доу' ѣ чѧѣьскымъ дѣланиѣ трѣба, а не свѣтъ : (S)

Τυχη τὰ θνητῶν πραγματ' οὐκ εὐβολία. (732)

Ουδεν κατα λογον γινεθ' ὧν ποιεῖ τυχη. (*sent.* 35, *app.* 1 *apud* Jäkel 1964:125).

Nada de lo que hace el azar sucede conforme a la razón.

Ничтоже не боудеть по воли еже се створи́тъ слоучаѣмъ. (Sr 246)

никѡже бывѣтъ по воли ѣже сотвори́ѣлѧ по слѡчѧю. (H y G)

Οὐδὲν ὀργῆς παθος χαλεπώτερον. (Wachsmuth 207. 264 *apud* Jagić 1892a:14)

Οὐκ ἔστιν ὀργῆς μεῖζον οὐδε ἐν κακόν. (*apud* Mon. 436 et Euphron

fr. 12. 1, vol. III p. 324 K *apud* Vatroslav Jagić 1892a: 14)
Οὐκ ἔστιν ὀργῆς οὐδὲ ἐν μεῖζον κακόν. (*apud* Mon. 414 et
Men.fr. 667, *Eurip. Med.* 446 *apud* Vatroslav Jagić 1892a: 14)

НѢСТЬ ННКОѢЖЕ З'ЛО БОЛЕ ГНѢБА. (Sr 247)
НѢСТЬ ННКОѢЖЕ ЗЛО БОЛШЕ ГНѢБА. (H y G)

Ο χρόνος ἐπιμελῆς γίγνεται πάντων κριτής. (613)
El tiempo se convierte en un atento juez de todo.

ВРѢМЕ ѠСТРО ІЕСТЬ КРЕГО ДѢЛАНІА. (Sr 285)
ВРЕМѦ ѠСТРѢЕ Е КРЕГО ДѢЛАНІА. (H y G)

ὁ νοῦς ὁ σύ[μφυτος] (*Poxy* 2661, 21 *apud* Morani 1996:88)
ὁ νοῦς ὁ ἐν ἡμῖν μαντικώτατος (*Pap.* II 15)
La inteligencia es en nosotros un dios con muy grandes dotes adivinatorias.
Pap. II 15 en traducción de Mariño y García 1999)

Ο νοῦς γάρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ θεός. (588)
Pues nuestra inteligencia es un dios que hay en cada persona.
ОУМѢ НЖЕ ІЕСТЬ ВЪ ТЕБѢ ННКОѢМОУЖЕ ЗЛОУ ХОЩЕТЬ. (Sr 286)
ОУМѢ НЖЕ В КОѢМЪЖДО НА ННКОѢГОЖЕ ЗЛА НЕ ХОЩЕТЪ. (H y G)
El sentido común que hay en cada uno de nosotros no quiere nada malo.
(Mi traducción)

Οὐδεις πονηρον πράγμα χρηστὸς ὦν ποιεῖ. (615)
Nadie que sea honrado realiza una acción malvada.
ННК'ТОЖЕ ДОБРѢ СЫ ЗЛА НЕ ТВОРИТЬ. (Sr 287)
ННКТОЖЕ БЛГЪ СЫН ЗЛО ДѢЛО ТВОРѢ. (H y G)

ὁ μεγιστον ἀγαπῶν δι' ἐλάχιστ' ὀργίζεται. (*Pap.* VI 10; *Stob.* 4, 22, 57; *Men.* II, fr. 599, 2 *apud* Moreno Morani 1996, et 36, 1
Pap. VI 10= *Men.* II Fr. 599, 2 ~ *Stob.* 4, 25, 18 (2) *apud* Siegfried Jäkel 1964: 125)

El que ama muchísimo se irrita por las cosas más insignificantes.
НЖЕ ВЕЛМН ЛЮБИТЬ ТОН МАЛОУ СЕ СЪГНѢВІАЕТЬ. (Sr 288)
Н^т АЩЕ КТО ВЕЛМН ЛЮБѢ ТОН МАЛЫ ПРОГНѢВІАѢ. (H)
НЖЕ АЩЕ Н ВЕЛМН ЛЮБИТЪ ТО Б' МАЛЫ СѦ ПРОГНѢВІАЕТЪ. (G)

Οργή φιλονυτων ὀλίγον ἰσχύει χρόνον. (600)
La ira de los que aman tiene fuerza durante poco tiempo.
ГНѢБѢ МЕЖДЮ ЛЮБИЩИМН СЕ ВЪ МАЛѢ ВРѢМЕНИ БЫВІАЕТЬ. (Sr 289)
ГНѢ^ѣ МЕЖѢ ЛЮБАЩИМН В МАЛЕ ВРѢМЕНИ БЫВІАѢ. (H)
ГНѢБѢ МЕЖО ЛЮБАЩИМН СѦ Б' МАЛЕ ВРѢМЕНИ БЫВІАЕТЪ. (G)

Οὐκ ἔστιν οὐδεν σεμνὸν ὡς παρρησια. (623)
Nada es tan respetable como la libertad de palabra.

НѢСТЬ НИЧ'ТОЖЕ ННО С(ВЄ)ТО ВЪ ВѢРѢ РАЗВѢ СЛОВА. (Sr 290)
НѢСТЬ ННО || НИЧ'ТОЖЕ С'ТО К' ВѢРѢ РАЗВѢ СЛОВА. (H y G)

Ο χρόνος άπασης ёστιν όργής φάρμακον. (Brunck 247 Nr.
586, cf. *Com. graec. fragm.* IV. p. XIII *apud* Vatroslav
Jagić 1892a: 16 *et Stob.* 1, 8, 10 *apud* Moreno Morani 1996:
90).

El tiempo es remedio de toda ira. (37, 1 Mariño y García 1999:
473)

ВІАКОМОУ ГНѢВѸ ВРѢМЕ ЛѢЧ'БА. (Sr 291)
ВІАКОМѸ ГНѢВѸ ВРЕМѦ ЁСТЬ ЛѢЧ'БА. (H y G)

Όσος το κατεχειν ёστι την όργην πόνος. (38, 1) (*Stob.* XX. 19; 38,
= *Stob.* 3, 20, 19 (*Men. II Fr.* 517 ~ *Stob.* 3, 20, 4 (2) (*Philem. Fr.*
185 Kock) *apud* Siegfried Jäkel 1964: 125)

¡Cuán gran trabajo es contener la ira!

ВІЛНКА БОЛѢЗНЬ ЁСТЬ ДРѢЖАТИ ГНѢВѸ. (Sr 292)
ВІЛНКА БОЛѢЗНЬ Ε ΔΕΡЖΑΤΗ ΓΝΗΨ . (H)
ВІЛІКА БОЛѢЗНЬ ЁСТЬ ΔΕΡЖΑΤΗ ΓΝΗΨ. (G)

Ο πολυς άκρατος όλίγ' άναγκάζει φρονεῖν. (571)

El vino puro en abundancia hace por fuerza ser poco sensato.

ВІНО МНОГО МАЛО ДАЮТЬ СМЫСЛІТН. (Sr 227)
МНОГОЕ ВІНО МАЛО ДАѢ СМЫСЛНТН. (H)
МНОГОЕ ВІНО ΜΑΛΟ ΔΑѢΤЪ СМЫСЛНТН. (G)

Προπέτεια πολλοῖς ёστιν αίτια κακῶν. (631)

La precipitación es para muchos causa de males.

Караніе мнозѣмъ вѣна быкаѣтъ з'лоу. (Sr 294)
КАРЕНІѢ МНОЗѢ ВѢНА БЫКАѢ ЗЛѢНШЕ. (H)
КАРЕНІЕМЪ МНОЗЕМЪ ВѢНА БЫКАѢТЪ ЗЛѢНШЕ. (G)

Πλούτῳ πεποιθῶς άδικα μη πειρῶ ποιεῖν. (632)

Procura no realizar acciones injustas fiado de tu dinero.

Б(о)ГАТѢСТВѢ СЕ НАДѢІЕ НЕ МОЖИ ѠБНДѢТИ ННКОГОЖЕ. (Sr 295)
БОГАТѢСТВѢ НАДѢІСА НЕ МОЖИ ѠБНДЕТИ ННКОГОЖЕ. (H y G)

Πενίαν φερειν οὐ παντός, άλλ' άνδρὸς σοφοῦ. (633)

Soportar la pobreza no está al alcance de cualquier hombre, sino del sabio.

ННЦЕТОУ НЕ ВСАКЪ ТРѢПНТЬ, НЪ МОУДРѢ МОУЖЬ. (Sr 296)
ННЦЕТѸ НЕ ВСѦ СТѢРПНН НО ТОКМО МѸ^м ПРѢМРѢ. (H)
ННЦЕТѸ НЕ ВСЯКЪ СТѢРПНН НО ТѢКМО МѸЖЬ ПРѢМРѢ. (G)

Πατήρ ὁ θρεψας κούχ ὁ γεννησας πατήρ. (647)
 Padre es el que ha criado, y no el padre que ha engendrado.
 От(ъ)цѣ ѿсѣтъ ѿже въскрѣснѣтъ, а не ѿже родѣтъ. (Sr 297)
 тѡн ѡцѣ ѿсѣтъ ѿже въскрѣснѣтъ а не ѿже родѣтъ. (H y G)

Πραττων τα σαυτοῦ, μὴ τα τῶν ἄλλων σκοπει. (629)
 Cuando te ocupes de tus asuntos, no atiendas a los de los demás.
 Дѣлаю себѡе, а тоуждего не сѣгледан. (Sr 298)
 дѣлаю || себѡѣ а чюже не сѣгладан. (H)
 дѣлаю себѡѣ а тѡжего не сѡгладан. (G)

Προσέχων ὅδευε τὴν βίου <μακρὰν> ὁδόν. (673)
 Recorre con atención el largo camino de la vida.
 Блюде се ходи въ поутѣ жнзни снѣ. (Sr 299)
 блюда ходи в пѣтех жнзни сѣа. (H)
 блюдѣсѣа ходи в пѣтех жнзни сѣа. (G)

Πολλῶν ὁ καιρὸς γίγνεται διδασκαλός. (630)
 La ocasión se convierte en maestra de muchos.
 И'ногоу оумоу врѣме бываеѣтъ оучитель. (Sr 300)
 многи врѣмѣа бываѣѣ оучитѣ. (H)
 многимѣа врѣмѣа бываѣѣтъ оучитель. (G)

Πειρῶ φίλοισι μὴ κακοῖς εἶναι φίλος. (634)
 Intenta no ser amigo de amigos malos.
 Оумѣн другому не зломѣа бывати другѣ. (Sr 301)
 дрѣгому оумѣн не злымѣа дрѣгѣа быти. (H y G)

Πρὸς εὖ λέγοντας οὐδὲν ἀντειπεῖν ἔχω. (648)
 No puedo objetar nada contra los que tienen razón.
 Въ добрѣ гл(агол)ющю ннчегѡже сѡпротѣвна словесѣ нмѣн. (Sr 302)
 кѣ добрѣ глѣщем ннчѣсѣ сѡпротѣвна словесѣ нмѣн. (H)
 к дѡбрѣ глѣщем ннчегѡже сѡпротѣвна словесѣ нмѣн. (G)

Πονηρον ἄνδρα μηδέπω κτήση φίλον. (638)
 Nunca tengas por amigo a un hombre malvado.
 Лоукаѣа моужа не творн ннколиже друга. (Sr 303)
 лѣкаѣа мѣжа ннколи творн себѣа дрѣга. (H)
 лѣкаѣаго мѣжа ннкогдѣже сотворн себѣа дрѣга. (G)

Μακρὸς γὰρ αἰὼν συμφορας πολλὰς ἔχει. (482)
 Ο βίος ἀδήλους τας μεταπτώσεις ἔχει. (625)
 Pues una larga vida conlleva muchos éxitos y desdichas.

Πολλας μεταβολας ο βιος ημῶν λαμβανει. (672)

Nuestra vida está sujeta a muchos cambios.

Много измѣненія жизнь наша прїемлетъ. (Sr 304)

mnόga ἱзмєнєніа жѣзнѣ наша прїѣмлетъ. (H y G)

Παντ' ἀνακαλυπτων ὁ χρόνος πρὸς φῶς φερει. (639)

El tiempo todo lo revela y lo lleva a la luz.

В'ѣѣ ѡткрѣкаѣ[тъ] в'рѣмє на свѣтъ прїносѣтъ. (Sr 305)

в'єѣ ѡкрыкѣаа в'рѣмѣ на свѣтъ прїносѣтъ. (H y G)

Πολλοὺς τρεφειν εἴωθε τὰδικήματα. (668)

Las injusticias acostumbra a alimentar a muchos.

Много оумѣѣтъ крѣкѣна кр'мѣтъ. (Sr 306)

mnόgo оумѣѣтъ крѣкѣнѣа кормѣти. (H y G)

Η γλῶσσα πολλῶν ἐστὶν αἰτία κακῶν. (305)

La lengua es causa de muchos males.

Η γλῶσσα πολλοὺς εἰς ὄλεθρον ἤγαγεν. (289)

La lengua ha llevado a muchos a la ruina.

М'нозѣмѣ ѣзыкѣ кѣна бѣкѣѣтъ з'ла. (Sr 307)

mnosѣмѣ ѣзыкѣ кѣна бѣкѣѣтъ з'ла. (H)

mnosēmъ ѣзыкѣ кѣнѣа бѣкѣѣтъ || з'ла. (G)

Πενητας αργους ου τρεφει ραθυμια. (640)

La indolencia no alimenta a quienes son pobres y perezosos

Нѣцѣ лѣнѣкѣ не кр'мѣтъ лѣносѣтъ. (Sr 308)

нѣцѣа лѣнѣкѣн не кормѣтъ лѣносѣтъ. (H y G)

Нѣцѣа лѣнѣкѣнѣа . не коркормѣтъ лѣносѣтъ :~ (Spc 217)

Нѣцѣа лѣнѣкѣнѣа не коркормѣтъ лѣносѣтъ :~ (Spc Sem 220)

нѣцѣа лѣнѣкѣа не кѣскрѣмѣтъ лѣносѣтъ :~ (S)

нѣцѣа лѣнѣкѣа не кѣскормѣ лѣносѣтъ :~(P)

Πόλεις ὅλας ἠφάνισε διαβολη κακη. (669)

Una calumnia malévolα ha destruido ciudades enteras.

Грѣды в'ѣѣ погѣбѣѣтъ свѣда з'ла. (Sr 309)

нѣкогда ѣ грѣды погѣбѣѣтъ свѣда з'ла. (H y G)

Πολλοὺς ὁ πόλεμος δι' ὀλιγους ἀπώλεσεν. (670)

La guerra destruye a muchos por causa de pocos.

М'ногы рѣтъ вѣскорѣ погѣбѣтъ. (Sr 310)

mnόgnx рѣтъ ѣскѣре погѣбѣтъ. (H y G)

Παντη γάρ ἐστι παντα τε βλέπει θεος. (688)

Pues la divinidad está por todas partes y lo ve todo.

БѢЗДѢ КЕСТЬ ОУБО Б(ОГ)Ь, Б'СЕ ЖЕ БНДНТЬ. (Sr 311)
БѢЕ(Д)Е ЖЕ ЁСТЬ ОУБО (Б)ГЪ БСЕ ЖЕ БНДНТЬ. (H y G)

Πολλοὶ τραπεζῶν, οὐ φίλων εἰσιν φίλοι. (682)
Muchos son amigos de las mesas, no de los amigos.
ИНОЗН СОУТЬ ОУБѢДОУ ДРОУЗН, А НЕ ДРОУЖЬБѢ. (Sr 312)
МНОЗН РѢТЬ ОУБѢДѢ ДРѢЗН, А НЕ ДРѢЖБЕ. (H y G)

Πατρὼς ἔχειν δεῖ τον καλῶς εὐδαίμονα. (39, 1) (*Stob.* 4, 22, 57 (1)
(*Men.* II *Fr.* 577, 1 *apud* Siegfried Jäkel 1964: 125)
Quien es muy afortunado, debe mantener la herencia paterna.
ДОБРѢ ЖИВОУЩЕ ОУТ(Ь)ЧЕ КЕСТЬ ЛѢПО НМѢННІЕ ДРѢЖАТИ. (Sr 313)
ДѢБРЕ ЖИВѢЩЕМѢ ЛѢПО ЁСТЬ ОУЧЕЕ НМѢНІЕ ДРѢЖАТИ. (H y G)

Πολλοὶ γυναικῶν δυστυχοῦσιν εἴνεκα, (642)
Muchos son desdichados por causa de las mujeres,
И'НОЗН ЖЕНЬ РАДН ВЪПАДАЮТЪ БЪ БѢДОУ. (Sr 314)
МНОЗН ЖЕНЬ ДѢЛА ВЪПАДАЮТЪ Б' БѢДѢ. (H y G)

πᾶσαι γὰρ εἰσιν ἀρχιτεκτονες κακῶν. (643)
pues todas son constructoras de males.

Πολλοὶ μὲν εὐτυχοῦσιν, οὐ φρονοῦσι δε. (628)
Muchos son afortunados, pero no sensatos.
И'НОЗН ЖЕ Н БЪ ДОБРО, НЪ НЕ СМЫСЛЕТЬ. (Sr 315)
МНОЗН ЖЕ Н БЪ ДОБРО НО НЕ СМЫСЛАТЪ. (H y G)
Y muchos por su parte en el bien, pero no se dan cuenta. (Mi traducción).

Πλάνη βίον τιθησι σωφρονεστερον. (644)
Andar errante hace la vida más prudente.
НАДЕЖДА ЖИЗНЬ ТВОРИТЪ ЧИСТѢНШЮ. (Sr 316)
НАДЕЖА ЖИЗНЬ ТВОРИТЪ ЧТѢНШѢ. (H)
НАДЕЖДА ЖИЗНЬ ТВОРИТЪ ЧТѢНШѢ. (G)

Πολλοὺς ὁ καιρος ἄνδρας οὐκ ὄντας ποιεῖ. (646)
La ocasión hace hombres a muchos que no lo eran.
И'НОГЫ ХОУДОЛАЖЕ ВРѢМЕ СТВОРИТЪ МѢЖЕ. (Sr 317)
МНОГН ХУДОЛАЖДА ВРѢМІА СОТВОРИТЪ МѢЖА. (H y G)

Ω Ζεῦ, τὸ πάντων κρεῖττον ἐστὶ νοῦν ἔχειν. (866)
¡Zeus, lo mejor de todo es ser sensato!
НА БСЕ ОУБО ЛѢПО КЕСТЬ БНТИ МОУДРОУ. (Sr 318)
НА БСЕ ДБО ЛѢТО Е МРѢ БЫТИ. (H)
НА БСЕ ОУБО ЛѢПО ЁСТЬ МРѢ БЫТИ. (G)

На все оубо лѣпо есть быти моудроу ∴ (Σ)

Παντων γὰρ οὖν κρεῖττον το νοῦν ἔχειν πελεῖ. (40, 1)

Оуе еѣтъ вѣго оумъ нмѣти. (Sr 386)

оуе еѣтъ вѣгдà оумъ нмѣти. (H y G)

Оуе ѿ вѣгдà оумъ нмѣти . нежелн еднною безоумне злò сздѣяти ∴~ (Spc 273)

Оуе ю вѣгдà оумъ нмѣти, нежелн еднноò безоумнè злò сздѣяти ∴ (Spc Sem 276)

Ὡς ἡδὺ κάλλος, ὅταν ἔχη νοῦν σωφρονα. (857)

¡Qué agradable es la belleza cuando alberga un espíritu prudente!

Любо еѣтъ доброта нъ югдà нматъ оумъ чнстѣ. (Sr 319)

люба еѣтъ блѣтъ но егдà нмà ктò оумъ чнстѣ. (H y G)

Πολλοὺς κακῶς πράσσοντας ὥρθωσεν τύχη. (652)

El azar les ha enderezado la situación a muchos a los que les iba mal.

There's many a wrongdoer gets Fortune's aid. (624 *apud* Edmonds 1961: 955)

Многы злѣ творѣше ѡправляѣтъ снъ. (Sr 320)

мног злòтворца ѡправдàѣ снъ. (H)

многò злòтворца ѡпр•авдàѣтъ снъ. (G)

La suerte ayuda a muchos malhechores (Mi traducción)

Πᾶς ὁ πόνος ἡδύς, ὅταν ᾖ μετὰ δόξης. (41, 1)

Toda fatiga es agradable cuando lo es con gloria.

в'га болѣзнь глэд'ка югдà боудетъ съ славою. (Sr 321)

всàка нѣмошь глèкà вывàѣтъ в'га еѣтъ со славою. (H y G)

всàка болѣзнь глэдзка еѣтъ съ славою ∴ (Σ)

Ρῆμα παρὰ καιρον ῥηθεν ἀνατρέπει βιον. (690)

Una palabra dicha inoportunamente trastorna una vida.

вѣдѣна длѣзѣ вывàюще нзмѣнетъ жизнь. (Sr 322)

вѣдѣ на дólзѣ вывàѣща нзмѣннѣтъ жизнь. (H y G)

Ρίψας λόγον τις οὐκ ἀναιρεῖται πάλιν. (692)

Cuando se ha lanzado una palabra, no se recoge de nuevo.

всàкъ слоко нзвѣщаѣтъ ѡтвѣтъ прнметъ. (Sr 248)

всàкъ нже слòко нзвѣщàѣкын н ѡвѣтъ пакн прѣнметъ. (H y G)

Κούφως φέρειν δεῖ τὰς παρεστώσας τύχας. (392)

Hay que soportar sin pesadumbre las vicisitudes que nos sobrevengan.

Льгько еѣтъ лѣпо прнѣматн прнхòдѣщѣе слоучаѣ. (Sr 177)

ЛЕГКО ЛѢПО ЁСТЬ ПРІНМАТИ ПРИХОДѢЩАА СЛѢЧАА. (G).

Ραθυμία 'στι τοῦ βίου παντὸς φθορά. (695)

La indolencia argüina cualquier vida.

ТЛѢННІЕ ІЕСТЬ ЖИЗ'НИ СІЕН ЛѢНОСТЬ. (Sr 250)

ТЛѢНІЕ Е ВЪ СЕИ ЖИЗНИ ЛѢНО. (H)

ТЛѢНІЕ ЁСТЬ КСЕН || ЖІЗНИ ЛѢНОСТЬ. (G)

Ραον παραινεῖν ἢ παθοντα καρτερεῖν. (693)

Es más fácil dar consejos que ser fuerte cuando se sufre.

ЛѢГЧІАІЕ ІЕСТЬ ОУТѢШАТИ НЕЖЕ ЛН САМОМОУ СТРАЖДЮЩЕ ТРѢПѢТИ. (Sr 251)

ЛѢГЧІАШН ЁСТЬ ОУТѢШАТИ НЕГН САМОМЪ СТРАЖДѢЩИ ТРѢПѢТИ. (H y G)

Ράθυμος ἐὰν ᾖς πλούσιος, πενης ἔσῃ. (698)

Si eres rico e indolente, serás pobre.

Б(О)ГАТЫ СЫ АЩЕ ЛѢНОУЮШН ННЦ' БОУДЕШН. (Sr 252)

БОГАТЫ СЫ` АЩЕ ЛЕНІШНСА ОУБОГЪ БДЕШН. (H y G)

Ρυοῦ δε σαυτον παντὸς ἐκ φαυλου τροπου. (701)

Guárdate de toda conducta vil.

Ράθυμος νοῦς οὐδεποτε ἀλλασσεται. (42, 1)

Un espíritu perezoso nunca cambia.

Ανδρος πονηροῦ σπλιγχνον ου μαλάσσεται. (31)

Un carácter malvado la viscera no cambia.

СКѢРЬНАВЪ СМЫСЛЪ ННКОЛНЖЕ СЕ НЕ НЗ'МѢННТ'. (Sr 253)

СКѢРНЫН СМЫСЛЪ ННКОГДАЖЕ СѦ НЗМЕННТЪ. (H y G)

Ραθυμια γε τα πόλλ' ἐλαττοῦσθαι ποιεῖ. (699)

La indolencia hace disminuir la mayoría de las cosas.

ЛѢНОСТЬ ВЕЛНКО ОУБЫВАННІЕ ТВОРИТЬ. (Sr 254)

ЛѢНОСТЬ ВЕЛНКО ОУБІКЕТКО ТВОРИТЪ. (H y G)

ροπαῖς δε καιρῶν και μεταβολαῖς παντα ἀλλασσεται.

(Comp. I 30 *apud* Jäkel 1964: 88)

todo cambia con las oscilaciones y las mudanzas de las circunstancias.

Ροπαῖς τα παντα μεταβολαῖς τ' ἀλλασσεται. (43, 1)

todo cambia con las oscilaciones y mudanzas.

ВЪ ЧАСѢ ВЪ ІЕДННЪ ТЪЧНЮ ПРѢМѢНАЮЕТЪ. (Sr 255)

В' ЧАСѢ БГЪ ЕДННЪ ТОЧІЮ ПРЕМѢНѦЕТЪ. (H y G)

Ρητωρ πονηρος τους νομους λυμαίνεται. (694)

Un orador malvado ultraja a las leyes.

Свѣтъ лѹгкавъ словеса расказаетъ. (Sr 256)

ρητορѣ λδκα^б словеса разказѣ. (H)

ρητορѣ λδκα^б словеса расказитѣ. (G)

Σοφοῦ παρ' ἄνδρος προσδέχου συμβολίαν. (705)

Acepta el consejo que proviene de un hombre sabio.

Оу моудра моужа приѣмни свѣтъ. (Sr 257)

Ѡ мѣла мѣжа прѣмни свѣтъ. (H)

Ѡ мѣдра мѣжа прѣмнѣ свѣтъ. (G)

Ροπή 'στιν ἡμῶν ὁ βίος, ὥσπερ ὁ ζυγος. (689)

Nuestra vida se inclina como el astil de una balanza.

Въ часѣ есть наша жизнь акы въ ѿрмѣ. (Sr 258)

б' часѣ ѣтъ наша жѣзнь ѿко въ ѿрмѣ. (H y G)

Σοφία γάρ ἐστι και μαθεῖν ὃ μὴ νοεῖς. (706)

Pues la sabiduría es también aprender lo que no sabes.

Моудроетню есть наоучити се разоумоу. (Sr 259)

мѣдроетню ѣтъ наоучѣти се разѣмѣ. (H y G)

Σοφία σοφῶν γαρ γίγνεται συμβολία. (707)

Pues la sabiduría es el consejo de los sabios.

Моудрыхъ моудрь бываетъ свѣтъ. (Sr 260)

мѣрыхъ мѣжѣ мѣъ бываѣ ѣ свѣтъ. (H)

мѣдрыхъ мѣжѣ мѣъ бываѣтъ свѣтъ. (G)

Στρέφει δὲ πάντα τὰν βίῳ μικρὰ τύχη. (708)

Una pequeña veleidad de la fortuna transtorna todo lo que hay en la vida.

Из'вращаетъ свѣхъ жизнь мало имѣнне. (Sr 261)

развращаетъ свѣхъ жѣзнь малоимѣннѣтко. (H y G)

Σιγή ποτ' ἐστὶν αἰρετωτέρα λόγου. (709)

El silencio es a veces más deseable que la palabra.

Быкаетъ дроугонци млчание оуѣ бл(а)год(а)тъ. (Sr 262)

быкаѣ нѣкогда млчлѣ лѣчше глѣ. (H)

быкаѣтъ нѣкогда молчанѣ лѣчше глани. (G)

Συμβουλος ἀγαθῶν, μη κακῶν εἶναι θελε. (724)

Desea dar buenos consejos, no malos.

Συμβουλος εσθλός, μη κακος γινου φίλοις. (704)

Sé para tus amigos un consejero noble, no malo.

Свѣт'никъ боудн доброу а не злоу. (Sr 263)

свѣтнѣ бѣди блгѣ а не злѣ. (H)

ϸΟΚἘ΄ΗΗ ΕἸΔΗ ΕἸΓἸ ἂ ΗΕ ΖΛἸ'. (G)
 ϸἂΒἘΤΗΗΚἂ ΒΟΥΔΗ ΔΟΒΡΟΥ ἂ ΗΕ ΖΛἸῶ ∴ (Spc 242)
 ϸἂΒἘΤΗΗΚἂ ΒΟΥΔΗ ΔΟΒΡΟΥ, ἂ ΗΕ ΖΛἸῶ ∴ (Spc Sem 245)

Σαυτὸν φύλαττε τοῖς τρόποις ἐλευθερον. (711)
 Mantente libre en tu conducta.

ϸΑΜἂ ϸΕ ϸΗΑΒΔΗ ΩΤ(ἂ) ΚΕΕΓΟ ΔἘΛΕΣΗ ϸΚΟΒΟΔἂ. (Sr 264)
 ϸΑΜἂ ϸΗΑΒΔΗ ϸΕΒἘ ᾤ ΚΕἸἂΚΟΓΟ ΔἘΛΑ ϸΚΟΒΟΔΕΗἂ ϸἂ. (H y G)
 ϸΑΜἂ ϸΑ ϸΗΑΒΔΗ ᾤ ΚΕΕΓΟ ΔἘΛΕΣἂ ϸΚΟΒΟΔΕΗἂ ∴ (Spc 243)
 || ϸΑΜἂ ϸΑ ϸΗΑΒΔΗ ᾤ ΚΕΕΓΟ ΔἘΛΕΣἂ ϸΚΟΒΟΔΕΗἂ ∴ (Spc Sem 246)
 || ϸΑΜἂ ϸΑ ϸΗΑΒΔΗ ᾤ ΚΕΕἸ ΔἘΛΕΣἂ ϸΚΟΒΟΔΕΗἂ ∴ (S)
 || ϸΑΜἂ ϸΑ ϸΗΑΒΔΗ ᾤ ΚΕΕἸ ΔΕΛΕΣἂ ϸΚΟΒΟΔΕΗἂ ∴ (P)

Σοφος γὰρ οὐδεὶς ὃς τα πάντα προσκοπ{τ}εῖ. (712)

Pues no hay ningún sabio que lo prevea todo.
 ΗἘἘΤἂ ΜΟΥΔΡἂ ΗἂΕ ϸΕ ἂΕΣΤΟ ϸἂΒΛΑΗἂΕΤἂ. (Sr 265)
 ΗἘ ᾤἂ Ηἂ ἂΕΣΤΟ ϸἂΒΛἂ ΗἂἘἂ. (H)
 ΗἘἘΤἂ Μῶἂ ΗἂΕ ἂΕΣΤΟ ϸΟΒΛἂ ΗἂἘἂ. (G)
 ΗἘ ΜΟΥΔΡἂ ΗἂΕ ϸΑ ϸΑΜἂ ϸΟΒΛΑΗἂΕΤἂ ∴ (Spc 244)
 ΗἘ ΜΟΥΔΡἂ, ΗἂΕ ϸΑ ϸΑΜἂ ϸΟΒΛΑΗἂΕΤἂ ∴ (Spc Sem 247)

Χρονος διέρπων παντ' ἄληθεύειν φιλεῖ. (Sternbach *prop.*

Eurípides frag.441 *apud* Jagić 1892a: 15)

El tiempo que pasa gusta decir la verdad de todas las cosas (Mi traducción)

Ωρα τὰ πάντα τοῦ βίου κρινει καλῶς. (873)

El tiempo es buen juez de todas las cosas de la vida.

ΒΡἘΜἂ ΡΟἸΤΟΥΠἂ ΟΥΜἘΗΗἂ ϸΒἂΡἂΕΤἂ. (Sr 266)
 ΒΡἘΜἂ ΡΕΜΕШКАἂ ΔΜἘΗἂ ϸἂΒΕΡἂἘἂ. (H)
 ΒΡἘΜἂ ΡΕΜΕШКАἂ ΟΥΜἘΗἂ ϸΟΒΕΡἂἘἂ. (G)
 ΒΡΕΜἂ ΡΟἸΤΟΥΠΑἂ ΟΥΜἘΗἂ ϸΟΒΕΡἂἘἂ ∴ (Spc 245)
 ΒΡΕΜἂ ΡΟἸΤΟΥΠΑἂ ΟΥΜἘΗἂ ϸΟΒΕΡἂἘἂ ∴ (Spc Sem 248)

συγκεῖχυκε νῦν τὴν πίστιν ὁ καθ' ἡμᾶς βίος. (44,1) (*Stob.* 3, 28, 7

(*Men.* II *Fr.* 523 *apud* Siegfried Jäkel 1964: 126)

La vida que nos ha tocado vivir ha anulado nuestras promesas.

ϸΜΕΛΑ ἔΕΤἂ ΕἸΡΟΥ ΝΑША ЖИЗНἂ ϸΗἂ. (Sr 267)
 ϸΜἂΛΑ ἔΕΤἂ ΕἸΡἸ ΝΑШἂ ЖИЗНἂ ϸἂ. (H y G)
 ϸΜἂΛΑ ἔΕΤἂ ΕἸΡΟΥ ΝΑШἂ ЖИЗНἂ ∴ (Spc 246)
 ϸΜἂΛΑ ἔΕΤἂ ΕἸΡΟΥ ΝΑШἂ ЖИЗНἂ ∴ (Spc Sem 249)
 ϸΜἂΛΑ Ε ΕἸΡἸ ΝΑША ЖИЗНἂ ∴ (S)
 ϸΜἂΛΑ ἔ ΕἸΡἂ Νἂἂ ЖИЗНἂ ∴ (P)

Σοφοῦ παρ' ἀνδρος πρώτος εὔρεθη λόγος. (713)
 En un hombre sabio lo primero que se descubre es la razón.
 Оу моудра моужа первое ѡбрѣтае хитрость. (Sr 268)
 ѡ мѡра мѡжа прѣже ѡбрѣтаеа хитро. (H)
 оу мѡдра мѡжа прѣже ѡбрѣтаеа хитрѡ. || (G)
 Оу моудра моужа первое прелѡга хитрость свѣтннкѡ :~ (Spc 247)
 Оу моудра моужа первое прелѡга хитрость с(ѡ)вѣтннкѡ : (Spc Sem 250)
 Оу моудра моужа первое прелѡга хитрость ѡвѣтннкѡ : (S)

Συμβουλος οὐδεις ἐστι βελτίων χρονου. (714)
 No hay mejor consejero que el tiempo.
 Свѣтннкѡ никнже нѣсть моудрѣн вѣмене. (Sr 269)
 совѣтннкѡ никнже ѣсть добрѣнше паче вѣмене. (H y G)

σοφία δε πλουτου κτήμα τιμιωτερον. (715)
 La sabiduría es una posesión más preciosa que la riqueza.
 Моудрость есть оумѣние и боле всего б(о)гатыства. (Sr 270)
 мѡдростное богатыство паче всякого богатыства. (H y G)
 всегды блго и боле всего вѡ члвцѣхъ моудрость :~ (Spc 8)
 всегды блго и боле всего вѡ члвцѣхъ моудрость : (Spc Sem 8)
 всегды блго и боле всего вѡ члвцѣхъ моудрость : (S)
 всегды блго и боле всего вѡ члвцѣхъ моудрость : (P)

Σιγαῖν ἄμεινον ἢ λαλεῖν ἃ μὴ πρέπει. (710)
 Es mejor callar que decir lo que no conviene.
 Млъчатн же есть лѣпо, а гла(гола)ти же есть подоб'но. (Sr 271)
 молчѣе ндѣѣ ѣ лѣпо а гла(гола)ти ндѣѣ ѣ поѣно. (H)
 молчѣние ндѣже ѣсть лѣпо а гла(гола)ти ндѣже есть поѣно. (G)

Τῶν δυστυχούντων εὐτυχῆς οὐδεις φίλος. (725)
 Nadie que sea afortunado es amigo de los que son desafortunados.
 Оубогу никтоже нѣсть другъ. (Sr 272)
 богата'о вєи мнѡ мѡра ѡбогомѡ нѣ друг' никтѡ. (H)
 богатаго вєи мнѡтѡ мѡдра ѡубогомѡ же нѣ другѡ никтѡже. (G)

Τὸν εὐτυχοῦντα καὶ φρονεῖν νομίζομεν. (726)
 Consideramos que quien es afortunado también es sensato.
 Б(о)гатаго вєи мнѣть моудра. (Sr 273)
 богата'о вєи мнѡ мѡра ѡбогомѡ нѣ друг' никтѡ. (H)
 богатаго вєи мнѡтѡ мѡдра ѡубогомѡ же нѣ другѡ никтѡже. (G)
 Бѡгатаго вєи мнѡть моудра не прѣстаемо дѣло . всегда совершаемо
 бываеа : (~Spc 249-250)
 Бѡгатаго вєи мнѡть моудра. (Spc Sem 252)

Το συνεχές ἔργον παντος εὕρισκει τέλος. (45, 1) (*Stobaei* XXIX.
12 *apud* Vatroslav Jagić 1892a: 15 *et Stob.* 3, 29, 12; *Anaxandrides*
Fr. 63 Kock *apud* Siegfried Jäkel 1964: 126)

La perseverancia lleva a término toda obra.

Непрѣстаѣмо дѣло вѣгда съврѣшаѣмо быкаѣтъ. (Sr 274)

непрѣстаѣмоѣ вѣгѣа дѣло съврѣшено быкаѣ. (H)

непрѣстаѣмоѣ вѣгда дѣло соверѣшено быкаѣтъ. (G)

Бѣгатаго вѣи мнѣтъ моудра не прѣстаѣмо дѣло . вѣгда соверѣшаѣмо быкаѣтъ
:~ (Spc 249-250)

Не прѣстаѣмо дѣло вѣгда соверѣшаѣмо быкаѣтъ : (Spc Sem 253)

Не прѣстаѣмо тѣло вѣгда соверѣшаѣмо быкаѣтъ : (S)

Не прѣстаѣмо тѣло вѣгда соверѣшаѣмо быкаѣтъ : (P)

Το κέρδος ἡγοῦ κέρδος, ἂν δίκαιον ᾖ. (729)

Considera ganancia la ganancia si es justa.

Прнѣытѣкъ любѣ ѣгда с правѣдою боудѣтъ. (Sr 275)

прнѣытокъ любѣ ѣгда с правѣдою быкаѣтъ. (H y G)

Τὴν τῶν κρατούντων μάθε φερεῖν ἐξουσίαν. (730)

Aprende a soportar la arbitrariedad de los poderosos.

Владѣущихъ недодѣмѣннѣа трѣпѣти ѣстъ лѣпо. (Sr 276)

владѣущихъ недодѣмѣннѣа терпѣти е лѣпо. (H)

владѣущихъ недооумѣннѣа терпѣти ѣстъ лѣпо. (G)

Τροπος δίκαιος κτήμα τιμιώτατον. (731)

Un carácter justo es la posesión más preciosa.

Сѣяннѣе прав'днѣо имѣннѣа чѣстнѣо. (Sr 277)

дѣнѣство правднѣо имѣннѣе чѣстнѣо. (H y G)

дѣланнѣе правднѣо имѣннѣе чѣтнѣо : (Spc 252)

дѣланнѣе правднѣо имѣннѣе чѣтнѣо : (Sem 255)

Τύχη τα θνητῶν πραγμᾶτ', οὐκ εὐβολία. (732)

Los asuntos de los mortales dependen del azar, no de la prudencia.

Доучан ѣстъ чловѣчѣмъ дѣяннѣемъ трѣба, а не свѣтнѣ. (Sr 278)

лѣчше ѣстъ [члѣкѣ прѣѣврѣтѣе дрѣгн]. (G)

Доу' ѣ члѣкѣсмѣмъ дѣланнѣе трѣба а не свѣтѣ :~ (Spc 253)

Доу' ѣ члѣ(ч)ѣскѣмъ дѣланнѣе трѣба, а не свѣтѣ : (Spc Sem 256)

Доу' ѣ члѣкѣскѣмъ дѣланнѣе трѣба, а не свѣтѣ : (S)

Τα χρημᾶτ' ἀνθρωποισιν εὕρισκει φίλους. (733)

A los hombres el dinero les encuentra amigos.

Имѣннѣе чловѣ(ѣ)комъ вѣврѣтаѣтъ другнѣ. (Sr 279)

лѣчше ѣстъ члѣкѣ прѣѣврѣтѣе дрѣгнѣ. (H y G)

Ымѣнне члѣкомъ обрѣтаеть другы ~ (Spc 254)
 Ымѣнне члѣкомъ ѡбрѣтаеть другы (Spc Sem 257)
 Ымѣнне члѣкомъ ѡбѣта е другы (S)
 Ымѣнне члѣкомъ ѡбетаѣ другы (P)

Ταχισθ' ὁ καιρὸς μεταφέρει τα πράγματα. (734)
 La ocasión hace cambiar muy rápidamente los asuntos.
 Скоро вѣѣме прѣмѣннѣ дѣлаєа. (Sr 280)
 Ёскорѣ вѣѣмѣ прѣмѣннѣ дѣло. (H)
 Ёскоре вѣемѣ прѣменнѣ дѣло. (G)

Τον ευ ποιοῦνθ' ἕκαστος ἡδέως ὁρᾷ. (739)
 Cada uno mira con agrado a quien le hace bien.
 Всѣкъ любитъ своеѣго имѣннѣ вѣзирати. (Sr 281)
 Всѣкъъ любитъ своѣго имѣннѣ вѣзирати. (H y G)
 Всѣкъ любитъ на имѣнне своѣ вѣзирати :~ (Spc 255)
 Всѣкъ любитъ на имѣнне своѣ вѣзирати : (Spc Sem 258)
 Всѣкъ любитъ на имѣнне своѣ вѣзирати : (S)
 Всѣкъ любитъ на имѣнне своѣ вѣзирати : (P)

Τῷ γὰρ καλῶς πρᾶσσοντι πᾶσα γῆ πατρις. (735)
 Pues la tierra entera es patria del hombre al que le va bien.
 Добродѣѣщему вѣздѣ своѣ землѣ. (Sr 282)
 Добро творѣщемъ вѣзе своѣ землѣ. (H)
 Добро творѣщемъ вѣздѣ своѣ землѣ. (G)
 Добродѣѣщему вѣздѣ своѣ землѣ :~ (Spc 256)
 Добродѣѣщему вѣздѣ своѣ землѣ : (Spc Sem 259)
 Добродѣѣщему вѣздѣ ѣмоу своѣ землѣ : (S)
 Добродѣѣщему вѣздѣ емъ своѣ землѣ : (P)

Το πολλὰ πράττειν ἐστὶ πανταχοῦ σαπρόν. (737)
 El ocuparse de muchas cosas produce siempre frutos podridos.
 Мнози сѣни вѣегда сѣуть сѣ вѣѣдомъ. (Sr 283)
 Велнцѣи сѣнове вѣѣга сѣѣ сѣ вѣѣдѣѣ. (H)
 Велнцѣи сѣнове вѣегда сѣтъ сѣ вѣѣдѣѣ. (G)
 Мнози сѣни вѣѣга сѣуть сѣ вѣѣдомъ :~ (Spc 257)
 Мнози сѣни вѣѣга сѣуть сѣ вѣѣдомъ : (Spc Sem 260)

Ταῦτοματον ἡμῶν καλλίω βουλευεται. (738)
 La casualidad decide mejor que nosotros.
 Ѡ сѣѣѣ сѣ сѣоучнѣшѣѣ дѣло добрѣѣ наѣ(ѣ) оуѣтронѣ. (Sr 284)
 Ѡ сѣѣѣ сѣдчшѣѣѣѣ дѣло добрѣѣшѣѣ ѣѣтронѣ наѣ. (H)
 Ѡ сѣѣѣ сѣдчшѣѣѣѣ дѣло дѣбрѣѣшѣѣ оуѣтронѣѣѣ наѣ. (G)
 В сѣѣѣ сѣлоучнѣшѣѣ дѣло доброе на оуѣтрон :~ (Spc 258)

В СЕБѢ СЗЛОУЧЬШЕѢ ДѢЛО ДОБРОЕ НА ОУЕТРОИ ꝛ (Spc Sem 261)

В СЕБѢ СЗЛОУЧЬШЕѢ ДѢЛО ДОБРОЕ НА ДЕТРОИТЬ ꝛ (S)

В СЕБѢ СЛШ"ЕЕ ДѢЛО ДО^бРОЕ НА ДЕТРОИ ꝛ (P)

Τύχη τέχνην ὠρθωσεν, οὐ τέχνη τύχην. (740)

El azar endereza la habilidad del hombre, no la habilidad el azar.

ЛОУЧАН ХОУДОЖЕСТВО ПРѢМѢНИТЬ, А НЕ ХОУДОЖЕСТВО ЛОУЧАН. (Sr 323)

СЛШЧАН ХУДОЖЕСТВО ПРИИМѢ А НЕ ХУДОЖЕСТВО СЛШЧАН. (H y G)

Το γὰρ θανεῖν οὐκ αἰσχρόν, ἀλλ' αἰσχρῶς θανεῖν. (742)

Pues no es vergonzoso morir, sino morir de manera vergonzosa.

НѢСТЬ СРАМЪ ОУМРѢТИ, НЪ СРАМЪНЕ ОУМРѢТИ. (Sr 324)

НѢ СРѢ ДМРЕТИ НО СРѢ ЗЛѢ ЖИТИ. (H)

НѢСТЬ СРАМЪ ОУМРЕТИ || НО СРАМЪ ЗЛѢ ЖИТИ. (G)

Το γινῶθι σαυτὸν πᾶσι{ν} χρησιμον πελει. (762)

El “conócete a ti mismo” es útil para todos.

БѢДѢТИ СЕ ЈЕСТЬ САМОМОУ ВСЕГДА ПОДОБНО. (Sr 325)

ВНДѢТИ САМОМУ ВСЕГДА Е ПОДНО. (H)

БНДРЕТИСЯ САМОМУ ВСЕГДА ЁСТЬ ПОДОБНО. (G)

Τὰ θνητα παντα μεταβολὰς πολλας ἔχει. (745)

Todo lo mortal está sujeto a muchos cambios.

ЧЛ(О)Б(Ѣ)ЧЕСКО ВСЕ МНОГА ПРѢМѢНЕНИЯ ИМАТЬ. (Sr 326)

ЧЛѢКЪ ВСѢ МНОГА ПРЕМѢНЕНА || ИМА. (H)

ЧЕЛОВѢКЪ ВСѢКЪ МНОГА ПРЕМЕНЕНІА ИМА. (G)

Ταμειῖον ἀρετῆς ἐστὶν ἡ σωφρων γυνή. (744)

La mujer prudente es un depósito de virtud.

ДОМЪ Н'РАКОУ ЈЕСТЬ НЕ ВЛЮЖДЕНИЕ. (Sr 327)

Д"О НРАКЪ ЁСТЬ НЕВЛЮЖЕНІЕ. (H y G)

Ως ἡδὺ τῷ φύσαντι πειθεσθαι τέκνα. (Brunck 225 Nr. 107

apud Jagić 1892a:20)

ὡς ἡδὺ γονέων καὶ τέκνων ὁ[μιλία. Pap. III 8 (*apud Jäkel*

1964: 7 et III 9 apud Moreno Morani 1996: 124)

¡Qué agradables son las palabras de los hijos para quien los ha engendrado! (58 apéndice 1 Mariño y García 1999: 474).

СЛАД'КО ЈЕСТЬ БЕСѢДА РОДНЬШИМЪ ДѢТИ СВОИХЪ. (Sr 383)

СЛАКО ЁСТЬ РОДНЬШИ БЕСѢДА ДѢТИ СВОИХЪ. (H y G)

СЛАДЪКА ЈЕ БЕСѢДА РОДНЬШЕМОУ ДѢТИ СВОИ ꝛ~ (Spc 271)

СЛАДЪКА ЈѢ БЕСѢДА РОДНЬШЕМОУ ДѢТИ СВОИ ꝛ (Spc Sem 274)

СЛАДЪКА ЈЕ БЕСѢДА РОДНЬШЕМОУ ДѢТИ СВОИ ꝛ (S)

ЕГА СЛАКА І НЗЫ БЕСѢДА РОДНЬШЕМУ ДѢТИ СВОИ ꝛ (P)

Τον αὐτὸν αἰνεῖν καὶ ψέγειν ἄνδρος κακοῦ. (747)
 Es propio de un hombre malo alabar y censurar a la misma persona.
 Μποген хвалити и похвалити моюжа немоудра. (Sr 329)
 ε^π ἢ χβαλλῖ μδζα немῶα. (H)
 ѣже ἢ хвалῖ μδζа немῶдра. (G)

Τῶν εὐτυχούντων πάντες εἰσὶ συγγενεῖς. (748)
 Todos los hombres son parientes de los que son afortunados.
 Б(о)гатымъ все родѣ родоболе. (Sr 330)
 богаты̑ все рѣ родобѣла. (H y G)

τῷ μη θελοντι γίγνεται ἔχθρὸς οὐδε εἷς. (Führer *prop. apud* Morani 1996: 111)
 τῷ θέλοντι δ' ἔχθρος ἐστὶν οὐδε εἷς. (Edmonds *prop. apud* Morani 1996: 111)
 τῷ μη θελοντι οὐκ ἔστιν ἐχθρὸς οὐδεις. (46, 1)
 Para quien no quiere no hay enemigo alguno.
 Нже не хоцетъ то нѣтъ юмоу врагъ ннктоже. (Sr 331)
 ѥже ѡце самъ не хѡцетъ то нѣтъ ем' врагъ ннктоже. (H y G)

Τὸ ζῆν ἀλύπως ἄνδρός ἐστιν εὐτυχοῦς. (757)
 Vivir sin penas es propio del hombre afortunado.
 τὸ ζῆν ἀλύπως ἐστὶν ἡδιστὸς βίος. (749)
 Vivir sin penas es la vida más dulce
 Жити безъ печали то есть сладка жизнь. (Sr 332)
 безпечално жѣе то ѣ слака жнзнь. (H)
 без печали житѣе то ѣтъ слака жнзнь. (G)

Τάληθες ἀνθρώποισιν οὐχ εὐρίσκεται. (751)
 Para los hombres, la verdad no se deja encontrar.
 Истина въ всѣхъ не обрѣщется. (Sr 333)
 ѥстина ввсѣхъ ѡбрѣщется. (H y G)

Τὸν ἐλεύθερον δεῖ πανταχοῦ φρονεῖν μέγα. (768)
 El hombre libre debe tener pensamientos elevados en toda ocasión.
 Свободнымъ лѣно есть смыслити велики. (Sr 334)
 богаты̑ лѣпо есть велѣни смыслити. (H y G)

Τοὺς εὐτυχοῦντας δεῖ ἐπαρκεῖν τοῖς φίλοις. (47, 1)
 Los que son afortunados deben ayudar a sus amigos.
 Б(о)гатымъ лѣпо есть другомъ помагати. (Sr 335)
 богаты̑ лѣпо есть (велѣни смыслити). (H y G)

Τῶν γὰρ πενήτων εἰσὶν οἱ λόγοι κενοί. (752)

Pues las palabras de los pobres son vanas.

Нѣщѣхъ оубо рѹтъ сло҃веса тѣша. (Sr 336)

нѣщѣхъ ѿꙗꙋ сло҃веса тѣша. (H)

нѣщѣхъ бо рѹтъ сло҃веса тѣша. (G)

Τιμώμενοι γὰρ πάντες ἡδονταὶ βροτοί. (753)

Pues todos los mortales se complacen al recibir honores.

Всѣмъ чл(о)в(ѣ)комъ сла҃дѣтъ ч'єтъ. (Sr 337)

всѣхъ члѣкъ сла҃жаѣ чє. (H)

всѣхъ члѣкъ оꙋсла҃жаѣтъ чєтъ. (G)

Το πολλὰ τολμᾶν πολλ' αμαρτανεῖν ποιεῖ. (774)

El tener mucha audacia hace equivocarse mucho.

сѣло дерзати мно҃га е҃грѣшѣа рѣтѣрѣѣ. (H)

зѣло дерзати мно҃га е҃грѣшєнїа рѣтѣрѣѣтъ. (G)

Ὡς εὐκόλως πίπτουσιν αἱ λαμπραὶ τύχαι. (862)

¡Con cuánta facilidad decae el brillo de la fortuna!

Τοις εὐτυχοῦσι πάντα πίπτει εὐκόλως. (48, 1)

Б(о)҃гатымъ вєе оꙋдѣбъ бы҃ваѣтъ. (Sr 338)

бо҃гатымъ вєе ѡдѣбъ бы҃ваѣ. (H)

бо҃гатымъ вєе оꙋдѣбъ бы҃ваѣтъ. (G)

Τὸ μηδὲν ἀδικεῖν πᾶσιν ἀνθρώποις πρεπεῖ. (49, 1) (*Stob.* 3, 9, 9, *Men.* II *Fr.* 498 *apud* Siegfried Jäkel 1964: 126)

No cometer injusticia alguna es conveniente para todos los hombres.

Τὸ μηδὲν ἀδικεῖν καὶ καλοὺς ἡμᾶς ποιεῖ. (767)

El no cometer ninguna injusticia nos hace también hermosos.

Не ѡбидѣти ни҃ко҃же всѣмъ члѣкѣкомъ. (Sr 339)

ѿꙋ не ѡбидѣти ни҃ко҃гоꙋ всѣмъ члѣкѣмъ лю҃бо. (H)

ѣже не ѡбидѣти ни҃ко҃го҃же всѣмъ члѣкѣмъ лю҃бо. (G)

Υφ' ἡδονῆς <ό>φρονιμος οὐχ ἀλίσκεται. (777)

El hombre sensato no se deja dominar por el placer.

Сла҃стнѹ смы҃слѣны не прѣлѣстѣтъ' сє. (Sr 340)

сладоꙋ смы҃слѣнын не прєлєстѣѣ. (H)

сладѣстѣю смы҃слєнын не прєлєстѣтєѣ. (G)

Υπερ σεαυτοῦ μὴ φρασης ἐγκωμιον. (778)

No hagas un elogio de ti mismo.

вышє сєбє не гл(агол)н похвалєннѣ. (Sr 341)

вышшє сєбє не глн похвалѣѣ. (H)

БЫШЕ СЕБЕ НЕ ЃЛН ПОХВАЛЕНІА. (G)

Υγίεια καὶ νοῦς ἀγαθὰ τῷ βίῳ πέλει. (779)

La salud y la inteligencia son bienes en la vida.

Здравіє толн оумь двоє добро въ жнзні. (Sr 342)

Зѣакіє ѡ ѡмъ двѣе добро в жнкотѣ. (H)

Здрáкiє || ѡ ѡмъ двѣе добрò в' жнкотѣ. (G)

Υβρις κακον μέγιστον ἀνθρώποις ἔφυ. (795)

La desmesura es el mayor mal para los hombres.

Безаконіа веліє з'ло въ чл(о)в(ѣ)цѣхъ. (Sr 313)

закóны мнóгiа злò єсть в' члѣх. (H y G)

Υπερ εὐσεβείας καὶ λαλεῖ καὶ μανθάνει. (781)

Habla sobre la piedad y apréndela.

По добрѣ н поол(агол)н н наоучі се гла(гола)ти. (Sr 344)

по добрѣ ѡ по улн ѡ наѡ'чїѣ улати. (H)

по добрѣ ѡ поулн ѡ наоучїеѡ улати. (G)

Υπνος θανάτου γὰρ προμελετησις τυγχάνει. (782)

El sueño es, en efecto, un entrenamiento para la muerte.

Сньє смр'тн єсть ѡбразъ єсты. (Sr 345)

сѡ смѣртныхъ є образъ єстын. (H)

сòнъ смѣртныхъ єсть ѡбразъ єстын. (G)

Υπο τῆς ἀνάγκης παντα δουλοῦται ταχυ. (785)

La necesidad lo subyuga todo rápidamente.

Бѣдою в'се се поработит' въскорѣ. (Sr 346)

бедóю все поработитѣѡ вѣскóre. (H y G)

Υβρις μεγάλη τοῖς ἐλευθέροις λόγοι βαρεῖς. (50, 1)

Un gran ultraje para los hombres libres son las palabras torpes.

Оукорнзѡ веліка євободнымъ словеса тежъка. (Sr 347)

ѡкорнзѡ веліка євобòдны словеса тѣѣ ка. (H)

о̀укорнзѡ велі́ка євобòднѣ́ словеса̀ тѣѣ́ка. (G)

Υπερ βίαν μελέτα τὴν ἀνδρείαν. (51, 1)

Ejercita el valor más que la fuerza bruta.

Прѣзь єнлоу проучан се на доблєсть. (Sr 348)

чрезъ єнлѡ проуцан на дóблєсть. (H y G)

Υπερηφάνία μέγιστον ἀνθρώποις κακον. (794)

La soberbia es el mayor mal para los hombres.

Пачє прѣзора нѣсть ннкаре злòба тежъшн. (Sr 349)

πα' презоретва нѣ тѣ чѣншїи никотораѣ злѡба. (H)
пѣче презѡрѣтѡ нѣсть тѣжѣчѣншїи никотѡраѡ же злѡба. (G)

αὐθαίρετος λυπη'στιν ἡ τέκνων σπορά. (70)
Tener hijos es un dolor voluntariamente buscado.
Υπερηφάνες ἔργον ἐστὶν το μη παιδοποιεῖσθαι. (52, 1)
Es una acción arrogante no engendrar hijos.
Прѣзѡрнѡ дѣло єсть непѡложєннє. (Sr 350)
презѡрнѡ дѣло є непѡложєнїє. (H y G)

Υπὸ τῆς ἀνάγκης πολλὰ γίγνεται κακά. (786)
Muchos males se producen por la necesidad.
Бѣдоу много зла сѣдѣваемъ. (Sr 351)
бѣдоу много злѡ сотѡрѡѡмо. (H y G)

Υἱῷ μέγιστον ἀγαθόν <ἐστ'> ἔμφρων πατήρ. (788)
Para un hijo el mayor bien es un padre sensato.
С(ы)ноу велнко добро єсть ѡт(ѣ)цѣ смыслѣнѣ. (Sr 352)
ѣну велнко добро є ѡѣцѣ смыслєнѣ. (H y G)

Υπερ σεαυτοῦ καὶ φίλου μάχου πανυ. (791)
Lucha con fuerza por ti mismo y por un amigo.
По себѣ и дрѡзѣ євоємѣ зѣло прн. (Sr 353)
по себѣ и по дрѡсѣ єлнѡ снѡ побарѡн. (H)
по себѣ и по дрѡзѣ єлнѡ снѡ побѡрѡн. (G)

Φίλος φίλῳ γὰρ συμπονῶν αὐτῷ πονεῖ. (803)
Pues cuando un amigo comparte los esfuerzos de un amigo, se esfuerza por sí mismo.
Дроугѣ дрѡгоу євоємѡу помагає себѣ помагаєть. (Sr 354)
дрѡ" дрѡгѡ євоємѡ помагаѡн себѣ помѡжѣ. (H)
дрѡгѣ дрѡгѡ євоємѡ помагѡн себѣ помѡжетѣ. (G)

Φύσιν πονηράν μεταβαλεῖν οὐ ῥαδίον. (801)
No es fácil cambiar una naturaleza malvada.
Нѡуѡа зла нзмѣннѣтн неѡудѡбѣ. (Sr 355)
нѡуѡа зла нзмѣннѣтѣ неѡѡдѡбѣ. (H y G)

Φρονούντός ἐστι ζημίαν πρᾶως φερεῖν. (818)
Es propio de un hombre sensato soportar dócilmente la pena impuesta.
Смыслѣноу єсть лѣпо правѡ тѣщєтѡу трѣпѣтн. (Sr 356)
смыслєнѡ лѣпо є пр(ѡв)ѡ тѣцєтѡ трѣпѣтн. (H)
смыслєнѡ лѣпо єсть проѡвѡ тѣцєтѡ трѣпѣтн. (G)

Φίλων τροπους γινωσκε, μη μισει δ' ολως. (804)
Comprende las costumbres de tus amigos, no las odies en absoluto
нравы дружины вѣѣтъ токмо ѿ ненавѣди. (H)
нравы дружины вѣѣтъ токмо ѿ ненавѣди. (G)

Φίλος με λυπῶν οὐδεν ἔχθροῦ διαφέρει. (805)
Un amigo que me causa aflicción no se diferencia en nada de un
enemigo.

Други вѣждаетъ нинимъ же се ѡтлouchаетъ врага. (Sr 357)
дру҃га враждаѡ нинѣ же рѣшѣтвѣтъ ѡ врага. (H y G)

Φεῦγ' ἡδονὴν φερουσιν ὕστερον βλάβην. (806)
Huye del placer que causa después daño.
Бѣган сладости въ нѣнѣ же есть послѣди вѣдѣ. (Sr 358)
бѣган сладостѣ въ нѣнѣ е послѣдѣ вѣдѣ. (H)
бѣган сладости въ нѣнѣ же есть послѣдѣ вѣдѣ. (G)

Φίλων ἔπαινον μᾶλλον ἢ σαυτοῦ λεγε. (807)
Haz el elogio de tus amigos mejor que de ti mismo.
Друга своего хвале себе хвалиши. (Sr 359)
дру҃га свое хвали хвалиши. (H)
дру҃га своего хвали себе хвалиши. || (G)

Φθειρουσιν ἥθη χρησθ' ὁμιλιαὶ κακαί. (808)
Las malas compañías echan a perder hábitos buenos.
Искажаютъ нравы добрыя рѣчи злыя. (Sr 360)
искажаѡ нравы добрыя рѣчи злы. (H)
искажаѡтъ нравы добрыя рѣчи злы. (G)

Φιλίας μέγιστος δεσμός αἱ τέκνων γοναί. (809)
El más fuerte vínculo de amor es la procreación de los hijos.
Любви великъ соузъ плодѣ дѣтскѣ. (Sr 361)
любви великъ есть соузъ дѣтскѣ плѣ. (H y G)

Φίλους ἔχων νομιζε θησαυροὺς ἔχειν. (810)
Si tienes amigos, considera que tienes tesoros.
Други имѣе мни се б(о)гатѣство имѣе. (Sr 362)
дру҃ги имѣа мнѣа богѣтѣство имѣти. (H y G)

Χειμὼν μεταβαλλει ῥαδίως εἰς εὐδίαν. (821)
La tempestad se convierte fácilmente en calma.
Зима нзмѣняетъ се въ тихость, а катар (sic!) другоу въ любовь. (Sr 363)
зима нзмѣняетъ въ тихо ѿ дру҃га котора в' любовь. (H)
зима нзмѣняетъ въ тихость ѿ дру҃га котора в' любовь. (G)

Χρηστος πονηροῖς οὐ τιτρωσκεται λογοις. (822)

A un hombre honrado no le hieren palabras perversas.

Добрь мойжъ злыхъ словесы не вѣдѣтъ се. (Sr 364)

Бл҃гъ мѡѣ злымъ словесы не вѣдитѣ. (H)

Бл҃гъ мойѣ злымъ словесы не вѣдѣтъ. (G)

Χειμων κατ' οἴκους ἐστὶν ἀνδράσιν γυνη. (823)

Una tempestad en casa es para los hombres la mujer.

Зимница есть въ домоу мойжю жена. (Sr 365)

Вѣлница в' домѣ' есть мѡжеви зѣла жена. (H y G)

Χρονος τὰ κρυπτα παντα προς το φῶς φερει. (839)

νομω τα παντα γίγνεται και κρίνεται. (513)

Todo sucede y se juzga conforme a la ley.

Χρόνω τὰ πάντα γίγνεται και κρίνεται. (Brunck 247 Nr.

592 *apud* Jagić 1892a: 20).

El tiempo lleva todo lo oculto a la luz. (839 en traducción de

Mariño y García 1999: 409)

Врѣменеѣ все выкаѣтъ и ꙗвлѣтъ се. (Sr 366)

Времениѣ все выкаѣ и ꙗвлѣтъ. (H y G)

Χάριν φίλοις εὐκαιρον ἀπόδος ἐμ μέρει. (824)

Da las gracias a los amigos sucesivamente en el momento oportuno

(Mi traducción).

χαριν λαβων εὐκαιρον ἐν καιρῷ δίδου. (B Γ *apud*

Siegfried Jäkel 1964:80 *et apud* Vatroslav Jagić 1892a: 20)

Si has recibido un favor oportuno, devuélvelo en el momento

oportuno.

Бл(а)гоудѣтъ приѣмъ готовоу въ врѣме ѡтдаждѣ. (Sr 367)

Бл҃годѣ приѣ готовѣ въ врѣмѣ ѡдаѣѣ ѣлѣка тѣ ѣлѣ мѡжѣ. (H)

Бл҃готѣ приѣмѣ готовѣ вѣ время ѡдаѣѣ. бл҃гѣ ѣлѣка тѣ ѣлѣ мѡжѣ.

(G)

Η γλῶσσά σου χαλιλὸν ἔχετω, μη εὐκόπως λαλῇ. (318)

Que tu lengua tenga freno, no hables con ligereza.

Χαλινὸν ἔχέτω γλῶσσα μη εὐκόπως λάλει. *Boiss. Anecdota* I. 155

apud Vatroslav Jagić 1892a: 20)

Χαλινον ἔχε τῇ γλώσσει, μὴ εὐκόπως λαλῇ. (53, 1 = *Cod. Laur.*

57, 50, vs. 13 (*Append.* 12, 13) *apud* Siegfried Jäkel 1964: 126)

Pon freno a tu lengua, no charles con ligereza.

Оυζ' доу нмѣи ѣзыкау да проетрано не гл(агол)етѣ. (Sr. 368)

ѡзѣ нмѣи ѣзыкѣ да не глѣ проетранно. (H)

οὐζαδ' ἡμῆν ἄзыкѣ да не глѣтъ проетράнно. (G)

Χαριν χαρίζου, καθ' ὅσον ἰσχύειν δοκεῖς. (825)
 Haz un favor en lo que consideres la medida de tus fuerzas.
 Бл(а)годѣти твори ꙗкоже можешн. (Sr 369)
 (бл҃годѣ прїѣ готовѣ въ вѣмѣ ѿдаѣхъ) ѣлка тѣ сила моѣ. (H)
 (бл҃готѣ прїѣмѣ готовѣ вѣ время ѿдаѣхъ.) бл҃гѣ ѣлка тѣ сила моѣ. (G)

Χρεων γαρ εισι και πανουργιαι ποτέ. (54, 1)
 Porque son necesarias a veces también las astucias.
 Потрѣбно оубо еѣтъ н любы дроугонци. (Sr 370)
 потрѣбно еѣ г҃дабо н л҃кы дроугонци. (H)
 потрѣбно еѣтъ о҃убо н л҃кн дроугонци. (G)

Χαριτας δικαιας καὶ διδου και λαμβανε. (828)
 Haz y recibe favores conforme a la justicia.
 Бл(а)годѣти правдыны н дан н приемн. (Sr 371)
 бл҃годѣти правдына н даван н прїѣлн. || (H)
 бл҃гѣти прѣднына н даван н прїѣмн. (G)
 бл҃годѣти правдына н даваннѣ приемн :~ (Spc 259)
 бл҃годѣти правдына н даваннѣ приемн : (Spc Sem 262)
 бл҃годѣти правдына н даваннѣ приемн : (S)
 бл҃годѣти правдына н даваннѣ приемн : (P)

Χάριν λαβων μεμνησο καὶ δους ἐπιλαθοῦ. (827)
 Cuando recibas un favor, acuérdate, y cuando tú lo hagas, olvídate de él.
 Бл(а)годѣть приемъ помни, а створишь забуди. (Sr 372)
 бл҃годѣ прїѣ помни а сѣтворишь забѣди. (H)
 бл҃гѣть прїѣмъ помни а сотворишь забѣди. (G)
 бл҃годѣть приемъ помни . а створишь забуди :~ (Spc 260)
 бл҃годѣть приемъ помни, а створишь забуди : (Spc Sem 263)
 бл҃годѣть приемъ помни, а створишь забуди : (S)
 бл҃годѣть приемъ помни, а не створишь забуди : (P)

Χρόνος δίκαιον ἄνδρα δεικνυσιν ὁμόνος. (829)
 Sólo el tiempo revela al hombre justo.
 вѣмѣ тѣчню ѿбличитъ моужа правдына. (Sr 373)
 вѣмѣ точїю ѿбличитъ мѣжа правдына. (H y G)
 вѣмѣ точню ѿбличитъ моужа правдына :~ (Spc 261)
 вѣмѣ точню ѿбличитъ моужа правдына : (Spc Sem 264)

Ψυχῆς ἐπιμέλου τῆς σεαυτοῦ καθα δυνη. (848)
 Cuida tu propia alma en la medida en que puedas.
 Д(оу)шею се своєю пѣци (се) ѣлко можешн. (Sr 374)

па" все" печи дшею свою елико можешн. (H)
 пециѣа дшею свою елико можеши. (G)
 Дшею ѣа свою пѣци елико можешн :~ (Spc 262)
 Дшею ѣа свою пѣци, елико можеши : (Spc Sem 265)
 Дшею ѣа свою печи, елико можеши : (S)
 Дшею ѣа свою печи, елико можеши : (P)

Ψευδόμενος οὐδεὶς λανθάνει πολὺν χρόνον. (841)
 Nadie miente durante mucho tiempo sin que alguien se dé cuenta.
 Лжеи не оутантъ се въ много врѣме. (Sr 375)
 лжа не ѡтаѣа въ мно" врѣмѣ. (H)
 лжа не оутаѣа во много времѣ. (G)
 Л' жан не оутантъа въ много времѣ :~ (Spc 263)
 Лжаи не оутаѣаа въ много времѣ : (Spc Sem 266)

Γνώμαι δ' ἀμείνους εἰσι τῶν γεραιτερων. (158)
 Mejores son los juicios de los más ancianos.
 Ἀνὴρ δὲ μακρὰν βιωὼν μᾶλλον φρονεῖ. (55, 1)
 El hombre que vive una larga vida es más sensato.
 Моужь дълго жнвы паче смыслить. (Sr 376)
 мѡ" длгожнвыи па" смыслѣ. (H)
 мѡ" длго жнвыи паче смыслитѣ. (G)
 Моужь много жнвыи паче смыслить :~ (Spc 264)
 Моужь много жнвыи паче смыслить : (Spc Sem 267)
 Моужь много жнвыи паче смыслить : (S)
 Моужь много жн" и па" смыслить : (P)
 Моужь много жнвыи паче смыслить : (Σ)

Ψυχῆς νοσοῦσης ἐστὶ φάρμακον λόγος. (840)
 La palabra es medicina para un alma enferma.
 Д(оу)ши печальнѣ ползаа естъ слово. (Sr 377)
 дши печальнѣ слово добро сѣло ползѣ. (H)
 дши печальнѣ слово добро зѣло ползѣтъ. (G)
 дшѣ печальнѣ ползаа е слово добро :~ (Spc 265)
 дшѣ печальнѣ ползаа е слово добро : (Spc Sem 268)

Ψόγου κρατεῖ καὶ μηδὲν ἄκαιρον ποίει. (56,1)
 Domina la conducta censurable y no hagas nada inoportuno.
 Хоулоу въздрѣжи, ничеожѣ безъ лѣпоты не створи. (Sr 378)
 ѡ хѡлы възѣржи и ничто" безъ лѣпоты не твори. (H)
 ѡ хѡлы во||здрѣжѣа и ничеожѣ безлѣпоты не твори. (G)
 Хоулоу въздрѣжи ничтожѣ безъ лѣпоты не глн :~ (Spc 266)
 Хоулоу въздрѣжи, ничтожѣ безъ лѣпоты не глн : (Spc Sem 269)

χὺλὸς ἢ ἐδρῶν, νηχτοῖε безъ λѣпоты не ѣли ∴ (S)
χὺλὸς εἰδῆνι ἢ νηчтоῖе безъ лѣпоты не ѣли ∴ (P)
Χουλου воздержи ннчтоѡе безъ лѣпоты не гѣли ∴ (Σ)

Ψευδομένω φίλω μὴ πιστευε μηδαμῶς. (57, 1)
No confíes en modo alguno en un amigo que miente.
Лѣжнкоу дроугоу не вѣроуи ннколиже. (Sr 379)
лжнѣδ дрѣгѣ не вѣрѣи ннкогда™. (H)
лѣжнѣδ дрѣгѣ не вѣрѣи ннкогдаже. (G)
Лжнкоу дроугоу не вѣроуи ннколиже ~ (Spc 267)
Лжнкоу дроугоу не вѣроуи ннколиже (Spc Sem 270)
Лжнкоу дроугоу не вѣроуи ннколиже (Σ)

Ὡς μεγὰ το μικρόν ἐστιν ἐν καιρῷ δοθέν. (872)
¡Qué grande es lo pequeño si se da en el momento oportuno!
Ѧки н велико малоѡе прнмн тоуѡе дан'но тн. (Sr 380)
н велико н мало прѣемлн тѣѡе даѣмоѡ. (H y G)
Ѧко велико тако н мало прнмн тоуѡе даѣмо ∴~ (Spc 268)
Ѧко велико, тако н мало прнмн тоуѡе даѣмо ∴ (Spc Sem 271)
Ѧко велико, тако н мало прнмн тоуѡе даѣмо ∴ (S)
н вели танно н мало прнмн тоуѡе даѣмо ∴ (P)

Ὡς ἡδὺς ὁ βίος, ἅν τις αὐτὸν μὴ μαθη. (871)
¡Cuán agradable es la vida si uno no la llega a conocer!
Како слад'ка жнзнѣ ѡсть ѡгда ѡгда кто набыкнеть жнтн. (Sr 381)
слад'ка ѡсть жнзнѣ ѡгда ктѡ ю набыкнетѣ жнтн. (H y G)
Сладз'ка жнзнѣ ѡсть . ѡгда ю набыкнеть жнтн ∴~ (Spc 269)
Сладз'ка жнзнѣ ѡсть, ѡгда ю набыкнеть жнтн ∴ (Spc Sem 272)

Ὡς πολλὰ θνητοῖς η σχολη ποιεῖ κακὰ. (875)
¡Cuántos males causa el ocio a los mortales!
Ѧного з'ло чл(о)в(ѣ)комѣ раждаѣтъ праздѣньство. (Sr 382)
мног' з'ло члѡвѣкомѣ ражаѣ празно. (H)
многѡ з'ло члѡвѣкомѣ раждаѣтъ прѣзноѡть. (G)
Ѧного з'ло члѡвѣкомѣ ражаѣ порознь ∴~ (Spc 270)
Ѧного з'ло члѡвѣкомѣ ражаѣ порознь ∴ (Spc Sem 273)
Ѧного з'ло члѡвѣкомѣ ражаѣтъ порознѣ ∴ (S)
Ѧного з'ло члѡвѣкомѣ ражаѣтъ порознѣ ∴ (P)

Ὡς ἡδὺ τῷ φύσαντι πειθεσθαι τέκνα. (Brunck 225 Nr. 107
apud Jagić 1892a:20)
ὥς ἡδὺ γονέων καὶ τέκνων ὁ[μιλία. Pap. III 8 (*apud Jäkel*
1964: 7 *et* III 9 *apud* Moreno Morani 1996: 124)

¡Qué agradables son las palabras de los hijos para quien los ha engendrado! (58 apéndice 1 Mariño y García 1999: 474).

Слад'ко єсть бесѣда родившимъ дѣти своимъ. (Sr 383)

сладко єсть родившии бесѣда дѣти своимъ. (H y G)

Сладзка є бесѣда родившему дѣти свої ~ (Spc 271)

Сладзка је бесѣда родившему дѣти свої ~ (Spc Sem 274)

Сладзка є бесѣда родившему дѣти свои ~ (S)

єга сладка і нзбы бесѣда родившему дѣти свои ~ (P)

Ως ἡδὺ συνέσει χρηστότης κεκραμενη. (Sternbach *et Menandri fr.* 785 K *apud* Jagić 1892a: 20).

Ως μακαριον φρονησις ἐν χρηστῷ τρόπῳ. (Diphilus *fr.* 114 *et* Pap. III 8 *apud* Moreno Morani 1996: 126).

¡Qué felicidad es la sensatez en un carácter virtuoso! (Pap. III 8 *et sent.* 59 *app.* 1 Mariño y García 1999: 414, 474).

Блажено єсть смышление съ нзыгла(гола)нными дѣломъ. (Sr 384)

блѣженъ єсть смыслъ нѣзгланнѣ дѣло. (H y G)

Ως ἡδὺ τῷ σωθέντι μεμνησθαι πόνων. (859)

¡Qué agradable es para quien se ha salvado acordarse de sus fatigas!

Слад'ко єсть нз'бывшимоу поминати бѣдоу. (Sr 385)

сладко єсть напоелѣдокъ поминати нзбывшему бѣды. (H y G)

Сладзко єсть нзбывшему понести бѣдоу ~ (Spc 272)

Сладзко єсть нзбывшему понести бѣдоу ~ (Spc Sem 275)

Ω Ζεῦ, το πάντων κρεῖττον ἐστι νοῦν ἔχειν. (866)

¡Zeus, lo mejor de todo es ser sensato!

На все оубо лѣпо єсть бити моудроу. (Sr 318)

на все ѿбо лѣпо є мѣрѣ бити. (H)

на все оубо лѣпо єсть мѣро быти. (G)

На все оубо лѣпо єсть бити моудроу ~ (Σ)

Πάντων γὰρ οὖν κρεῖττον το νοῦν ἔχειν πέλει. (40, 1)

Оубе єсть всего оумъ нмѣти. (Sr 386)

оубе єсть всегда оумъ нмѣти. (H y G)

Оубе је всегда оумъ нмѣти . нежелн єдиноу безоумне злѣ сздѣати ~ (Spc 273)

Оубе є всегда оумъ нмѣти, нежелн єдиноу безоумне злѣ сздѣати ~ (Spc Sem 276)

Ως ἡδὺ την θάλατταν ἀπὸ τῆς γῆς ὁρᾶν. (Stob. LIX. 7 *apud* Jagić 1892a: 21 *et* Stob. 4, 17, 860, 4, 17, 8 *apud* Siegfried Jäkel, *sent.* 60, *app.* 1, (1964: 126), Archippus *fr.* 43 *apud* Kock (Jäkel 1964:126)

¡Qué agradable es ver el mar desde la tierra! (sentencia 60 apéndice 1

ГЛАДЪКО ЪСТЬ МОРЕ НЪДАЛЕЧЕ ПОЗОРОВАТИ. (Sr 387)
 ГЛАДКО ЪСТЬ НЪДАЛЕЧА МОРА ЗРѢТИ. (H y G)
 ГЛАДЪКО НЕ НЪДАЛЕЧА МОРА ПОЗОРОВАТИ :~ (Spc 274)
 ГЛАДЪКО НЕ НЪДАЛЕЧА МОРА ПОЗОРОВАТИ :~ (Spc Sem 277)

БҢАТЫМЪ СОУТЬ ВСИ ЧЛВЦИ ДРОУЗН. (Р)

Та жизнь злая, промышленные печали всем : (Spс Sem 279)

СЛАДЪКО ꙗ РЛЕЪ ДОБРЪ ГНѸУ ѠБРѢТШЕ : (S)

Бѣдно ѣсть зѣло женоу пояти : (Src Sem 281)

Βῆδνο ἰεῖτῃ ζῆλο θενοῦ ποῖατη ∴ (S)

Βῆδνο ἰεῖτῃ ζῆλο (μοῦδροῦ) θενοῦ ποῖατη ∴ (Σ)

Απαντα καιρῷ χάριν ἔχει τρυγωμενα. (9)

Todo lo que se cosecha en el momento oportuno es agradecido.

Ὡς μεγά τὸ μικρον ἐστιν ἐν καιρῷ δοθεν. (872)

¡Qué grande es lo pequeño si se da en el momento oportuno!

Ὡς ἦδῦ τὴν χάριν λαβεῖν ἐν καιρῷ. (63, 1)

¡Qué agradable es recibir el agradecimiento en el momento oportuno!

Сладко иеῖтῃ бл(а)год(ѣ)тῃ прїиѣти въ врѣмѣ. (Sr 392)

εῤῥκο εἰεῖтῃ бл҃годѣ̃ прїаѣти въ врѣмѣ. (H)

εῤῥκο εἰεῖтῃ бл҃тῃ прїаѣти во времѣ. (G)

Сладзко иеῖтῃ бл҃годѣтῃ прїиѣти во времѣ ∴~ (Spc 279)

Сладзко иеῖтῃ бл҃годѣтῃ прїиѣти во времѣ ∴ (Spc Sem 282)

Сладзко иеῖтῃ бл҃годѣтῃ прїиѣти во времѣ ∴ (S)

Ὡ γῆρας ἀνθρωποισιν ευκταῖον κακον. (877)

Vejez, eres para los hombres un mal deseado.

Χαλεπον το γῆρας ἐστιν ἀνθρωποις βάρος. (830)

La vejez es para los hombres una carga penosa.

Βῆδα быкаѣтῃ чл(о)в(ѣ)комѣ старостῃ. (Sr 393)

βῆδα быкаѣтῃ чл҃кѣ̃ старостῃ. (G)

Βῆδα быкаѣтῃ члѣкомѣ старостῃ ∴~ (Spc 280)

Βῆδα быкаѣтῃ члѣкомѣ старостῃ ∴ (Spc Sem 283)

ὥς ἦδῦ συνέσει χρηστότης κεκραμένη. (64, 1) (*Stob.* 3, 37, 2

apud Moreno Morani 1996: 126, *et apud* Siegfried Jäkel in

app. 1, *sent.* 64, 1964:127)

¡Qué agradable es la bondad mezclada con inteligencia! (64

apéndice 1 Mariño y García 1999: 474).

Слад'ко иеῖтῃ см҃ыслѣ. (Sr 394)

εῤῥко εἰεῖтῃ см҃ыслѣ с поѣребѣю смѣшѣн. (G).

Сладзко иеῖтῃ см҃ыслѣ сѣ трѣбованиѣ смѣшѣно ∴~ (Spc 281)

Сладзко иеῖтῃ см҃ыслѣ сѣ трѣбованиѣ смѣшѣно ∴ (Spc Sem 284)

Сладзко иеῖтῃ см҃ыслѣ сѣ трѣбованиѣ смѣшѣно ∴ (S)

Сладзко иеῖтῃ см҃ылѣ сѣ трѣбованиѣ смѣшѣно ∴ (P)

Lista de abreviaturas

Las abreviaturas de obras clásicas y patrísticas usuales son las que aparecen en Henry Liddell y Robert Scott (1996 y 2007) y en Geoffrey W. Lampe (1968).

Ab. = Pirge Abot, Mishnah~, Tosefta~, Talmudtractate *Sayings of the Fathers*, en H.L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 1921.

Amf. = Diccionario de las Pandectas de Antioquía del siglo XI de la Biblioteca de la Resurrección de Nuevo Jerusalén del archivo de Anfiloquio.

BGU = *Ägyptische Urkunden aus den Kgl. Museen zu Berlin*, 1895 ff; Kittel (1976: XIX).

Bojan. = *Bojanskoe evangelie-aprakos*.

Byt. XLIV = *Knyga bytija*. Primer libro de los cinco de Moisés; en Sreznevskij (1989: apéndice 1, página 3).

Byt. XXXIX, 2 po.sp. = *Knyga bytija*, según los manuscritos (*po spiskam*) del monasterio Trinitario de San Sergio del siglo XIV Sreznevskij (1989: apéndice 1, página 3).

Cloz. = *Glagolita Clozianus (homiliae)*.

Comp. = *Comparatio Menandro et Philistionis* (editada por Siegfried Jäkel 1964: 87-120).

Congr. = *De Congressu Eruditionis Gratia*.

Const. = *Vita Constantini*.

Deus. Imm. = *Quod Deus sit Immutabilis*.

Dial. = *Dialogus cum Tryphone Judaeo*.

Dog. Gr. = *Dogovornaja Gramota*.

Dog. Greg. Vas. Dm. = *Dogovornaja Gramota* del gran príncipe Vasilij Dmitrievič con su tío Vladimir Andreevič del año 1839.

- Dog. Ig. = *Dogovor*'' del príncipe Ígor con los Greki según escrito laurenciano de la *Crónica de los Años Pasados*.
- Efr. Krm. 228 = *Kormčaja Kniga Efremovskaja*, escrito alrededor del 1100, Biblioteca Sinodal de Moscú.
- Euch. = *Euchologium Sinaiticum*.
- Evx. = *Evxologij sinajskij*; a partir de Cejtlin (1999: 20).
- Fris. = *Fragmenta Frisingensia (formulae confessionales)*.
- Grig. Dvoesl. Op. II = Comentarios de San Gregorio Dvoeslov sobre el evangelio según escritos del siglo XVII de la Biblioteca Sinodal moscovita; volumen II.
- Hval. = *Apocalypsis e codice Hvalii*.
- Il. Zak. Blag. (Sborn.) = *Slovo o zakoně i o blagodati* del metropolitano Hilarión según distintos escritos.
- Il. Zak. Blag. (Sborn. 1414 g.l.64) = *Slovo o zakoně i o blagodati* del metropolitano Hilarión en compilación del año 1414, folio 64.
- I.P.B. = *Imperialnaja Publičnaja Biblioteka* (San Petersburgo).
- Ju. Ekz. Bog. 131 = *Bogoslovie Ioanna Damaskina* en traducción de Juan el Exarca búlgaro, según escritos del XVI y del XVII.
- Karp. = *Karpinski apostol*.
- Kiev. = *Kievskie listki*.
- Kloc. = *Klocov sbornik*.
- Mar. = *Codex Marianus*.
- Meth. = *Vita Methodii*.
- MOIDR = *Moskovskoe obščestvo Istorij i Drevnosti Rossij*; según Sreznevskij (1989: *saepius*)
- Nest. Bor. = *Čtenije o žitii i o pogublenii Borisa i Gleba* por el monje Néstor, según escritos del siglo XIV.
- Nikon. Pand. = *Pandectas de Nicón de la Montaña Negra*, del 1296 según escritos de la Biblioteca Sinodal.

Nom. = *Nomocanon s. Methodii*.

Novg. 1 l. 6851 g. = *Crónica de Nóvgorod*, según escritos sinodales de 1875 y 1888.

Orion Antholog. = Antología de Orión.

Oxr. = *Oxridskie listki*.

Pal. = *Kniga bytěiskiia, rekomaiia palěia*; *Paleja* del siglo XIV, Monasterio de Alejandro Nevskij.

Pal. XIV Zav. Isax. = *Zavět'' Izaxarov''*.

Ryl. = *Ryl'skie listki*.

Sacr. AC = *De sacrificiis Abelis et Caini*; Kittel (1976 I: XXXII).

Sav. = *Savina Kniga*.

Sin. = *Psalterium Sinaiticum*.

Slepč. = *Praxapostolus Slepčensis*.

Služ. = *Sinajskij služebnik*.

Supr. = *Codex Suprasliensis (vitae, homiliae)*.

Šiš. = *Praxapostolus Šišatovacensis*.

Šišat. = *Šišatovackii apostol*.

Tolst. = *Tolstovski apostol*.

Und. = *Listki Undol'skogo*.

Venc. = *S. Venceslai Vita palaeoslovenica antiquior*.

VencNik. = *S. Venceslai Vita palaeoslovenica recentior (Nikol'skiana)*.

Xil. = *Xilandarskie listki*.

Xrist. = *Xristianopolski apostol*.

Yarl. Uzb. = *Jarlik'' xana Uzbeka mitr. Petru* del año 1315, en manuscrito.

Zogr. = *Codex Zographensis*.

Zogr. ll.= *Zografskie listki*.

Zogr. Pal.= *Zografskij Palimpsest*.

Žal. Gr. pod. kn. 1375 g. = *Žalovannaja Gramota* del año 1375 del príncipe
Alejandro Koriatovič Smotrickij.

Bibliografía

- Adrianova Perec, Varvara Pavlovna. “K voprosu o krugu čtenija drevnerusskogopisatelja”, en *Issledovanija po istorii russkoj literatury XI-XVII vv.*, *Trudy otdela drevnerusskoj literatury XXVIII*, Leningrado: Hauka, 1974, pp. 3-29.
- Adrianova Perec, Varvara Pavlovna. “Čelovek v učitel’noj literatury drevnej Rusi”, en *TODRL*, T. 28, 1972, pp. 3-39.
- Alexander, Ronelle. *In Honor of Diversity: The Linguistic Resources of the Balkans*, Columbus: Ohio State University, 2000.
- Anderson, Jennifer Lee. *The Jewel and the Snake: The Image of Women in 16th and 17th Century Russian Didactic Literature, Doctoral Thesis*, Columbus: Ohio State University, 1995.
- Apollonovna, Tatjana. *Staroslavjanskij jazyk učebnika*, Avalon, San Petersburgo: Azbuka-Klassika, 2005.
- Avanesov, Rubèn Ivanovič. *Slovar’ drevnerusskogo jazyka (XI-XIV vv.)*. *Tom II*, Moscú: Russkij Jazyk, 1990.
- Bádenas de la Peña, Pedro. *Comedias. Menandro*, Madrid: Gredos, 1986.
- Barr, James. *History and Ideology in the Old Testament. Biblical Studies at the End of a Millenium. The Hensley Henson Lectures for 1997 Delivered to the University of Oxford*, Nueva York: Oxford University Press, 2000.
- Bartlett, John. *Bartlett's familiar quotations : a collection of passages, phrases, and proverbs traced to their sources in ancient and modern literature / John Bartlett*, Boston, Massachussets; Londres: Little Brown, 2002.
- Bernabé, Alberto. *Manual de crítica textual y edición de textos griegos*, Madrid: Ediciones Clásicas, 1992.
- Birnbaum, Henrik. *Common Slavic. Progress and problems in its reconstruction*, Columbus, Ohio: Slavica Publishers, Reprint 1979.

- Birnbaum, Henrik. *On Medieval and Renaissance Slavic Writing, Selected Essays*, The Hague, París: Mouton, 1974.
- Bogatova, Galina A. *Slovar' russkogo jazyka XI-XVII*, Moscú: Nauka, 2000.
- Borkovskij, Viktor Ivanovič y otros. *Istoričeskaja grammatika russkogo jazyka*, Moscú: Nauka, 1978.
- Borkovskij, Viktor Ivanovič. *Sravnitel'no-Istoričeskij sintaksis vostočnoslavjanskix jazykov. Bessojuznye složnye predloženiya, sopostavljajemye so složnopodčinnymi*, Moscú: Nauka, 1972.
- Bostokov, A.X. *Grammatika Cerkovno-Slovenskago Jazyka izložennaja po drevnějšim'' onago pis'mennym'' pamjatnikam''*, San Petersburgo: v'' tipografii Imperatorskoj Akademii Nauk'', 1863.
- Brenner, Athalya y Carole R. Fontaine. *The Feminist Companion to the Bible. Second Series*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Buck, Carl Darling. *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A contribution to the history of ideas*, Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1949.
- Bulanin, Dmitrij M. "Antičnye tradicii v drevnerusskoj literature XI-XVI vv", en *Slavistische Beiträge. Band 278*, Munich: Verlag Otto Sagner, 1991, pp. 14-277.
- Buslaev, F. *Učebnyja Rukovodstva dlja voenno-učebnyx'' zavedenij. Istoričeskaja Xristomatija Cerkovno-Slavjanskago i Drevne-Russkago Jazykov''*, Moscú: v'' Universitetskoj Tipografii, 1861.
- Camp, Claudia V. *Wisdom and the Femenine in the Book of Proverbs*, Almond Press, 1985.
- Cantera, Jesús. "Paremia, proverbio y parábola en la Biblia", en *Paremia I*, 1993, pp. 17-28.
- Cejtlin, Ralja Mixailovna. *Kratkij očerk istorii russkoj leksikografii*, Moscú: Učpedgiz, 1958.
- Cejtlin, Ralja Mixailovna. *Leksika staroslavjanskogo jazyka*, San Petersburgo: Nauka, 1977.
- Cejtlin, Ralja Mixailovna. *Staroslavjanskij slovar' (po rukopisjam X-XI vekov)*, Moscú: Russkij jazyk, 1999.
- Collins, Daniel. *The Ohio State University. Medieval Slavic Summer*

Institute. OCS Grammar: A No-Fine-Print Guide, Columbus, Ohio: Resource Center for Medieval Slavic Studies/Department of Slavic and East European Languages and Literatures, 2006.

Danker, Frederick W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Danker, Frederick W. *The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament*, Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 2009.

Dell'Agata, Giuseppe. "Unità e diversità nello Slavo Ecclesiastico: Il punto di vista del copista", en Michele Colucci y otros: *Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica Riccardo Picchio Dicata*, Roma: Edizione dell'Ateneo, 1986, pp. 175-191.

DGE (*Diccionario Griego-Español*) Madrid: CSIC.

Dostál, Antonín. *Studie o vidovém systému v staroslověnině*, Praga: Státní Pedagogické Nakladatelství, 1954.

Dvorník, Francis. *The Slavs: Their Early Story and Civilization*, Boston: American Academy of Arts and Sciences, 1956.

Edmonds, John M. *The Fragments of Attic Comedy, after Meineke, Bergk, and Kock, Volume IIIB, Menander*, Leiden, Holanda: E. J. Brill, 1961.

Egunov, A.N. "Erotici scriptores v drevnerusskoj "Pčele", en *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury XXIV. Literatura i obščestvennaja mysl' drevnej Rusi*, Leningrado: Nauka, 1969, pp. 101-104.

Ehrhardt, Arnold. "Greek proverbs in the Gospel", en *Harvard Theological Review* 46, 1953 pp. 59-77.

Falla, Paul Stephen. *The Oxford English-Russian Dictionary*, New York: Oxford University Press, 1984.

Fasmer, M. *Ètimologičeskij slovar' russkogo jazyka, Tom II*, Moscú: Progress, 1986.

Fasmer, M. *Ètimologičeskij slovar' russkogo jazyka, Tom III*, Moscú: Progress, 1987.

Fedotov, George P. *The Russian Religious Mind. Volumes I-II*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1966.

- Franklin, Simon. *Byzantium - Rus' - Russia. Studies in the translation of Christian Culture*, Aldershot, Hampshire, Burlington Vt.: Ashgate/Variorum, 2002.
- Franklin, Simon. *Writing, society and culture in Early Rus, c. 950-1300*, Cambridge-Nueva York: Cambridge University Press, 2002b.
- Führer, Rudolf. "Zur slavischen Übersetzung der Menandersentenzen", en *Beiträge Klassischen Philologie, H 145*, Königstein, Alemania: Verlag Anton Hain, 1982.
- García de la Puente, Inés. *Perspectivas indoeuropeas en la "Crónica de Néstor": análisis comparado de su contenido con el de otras tradiciones indoeuropeas*, Madrid: UCM, Tesis inédita. 2006.
- Gorskij, A. y K. Nevostruev, *Opisanie Slavjanskix'' rukopisej Moskovskoj Sinodalnoj Biblioteki, Otdél'' Vtoryj, Pisanija Svjatix'' Otcev''. 3 raznyja bogoslovskija sočinenija*, Moscú: v'' Sinodal'noj Tipografii, 1862, p. 666.
- Grossman, John (coord.). *The Chicago Manual of Style. The Essential Guide for Writers, Editors, and Publishers. 14th Edition*, Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1993.
- Grube, George W. *What the Church Fathers say about... Volumes 1 and 2*, Minneapolis, Minnesota: Light and Life publishing company, 2005.
- Horálek, Karel. *An introduction to the study of the Slavonic Languages*, Nottingham: Astra Press, 1992.
- Istrin, Vasilij Mixailovič. *Xronika Georgija Amartola v'' drevnem''slavjanskom'' perevodě. Tom'' I*, San Peterburgo: Izdanie Russkago jazyka i slovesnosti Rossiskoj Akademii Nauk'', 1920.
- Istrin, Vasilij Mixailovič. *Xronika Georgija Amartola v'' drevnem''slavjanskom'' perevodě. Tom'' II*, San Peterburgo: Izdanie Russkago jazyka i slovesnosti Rossiskoj Akademii Nauk'', 1922.
- Istrin, Vasilij Mixailovič. *Xronika Georgija Amartola v'' drevnem''slavjanskom'' perevodě. Tom'' III*, San Peterburgo: Izdanie Russkago jazyka i slovesnosti Rossiskoj Akademii Nauk'', 1930.
- Ivanov, Valerij Vasil'evič. *Istoričeskaja grammatika russkogo jazyka*, Moscú: Prosveščenie, 1983.

- Ivanova, Klimentina. "Bolgarskaja perevodnaja literatura X-XIV vv. v kontekste "Slavia Orthodoxa"", en Michele Colucci y otros: *Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica Riccardo Picchio Dicata*, Roma: Edizione dell'Ateneo, 1986, pp. 361-371.
- Ivanova Sullivan, Tanja D. *Lexical variation in the Slavonic Thekara texts: semantic and pragmatic factors in medieval translation praxis. Doctoral dissertation, E-book*, Columbus: The Ohio State University, 2005.
- Jagić, Vatroslav. "Razum i Filosofija iz srpskix kn'ževnix starina", en *Spomenik XIII*. Belgrado: Srpska Kral'evska Akademija, 1892a, pp. II-XXI y 1-21.
- Jagić, Vatroslav. "Die Menandersentenzen in der altkirchenslavischen Übersetzung", en *SAWW 126, Abh. VII*, Viena, 1892b, pp. 1-103.
- Jäkel, Siegfried. *Menandri Sententiae: Comparatio Menandri et Philistionis*, Leipzig: Teubner, 1964.
- Kašanin, Milan. *Srpska Književnost u srednjem veku*, Belgrado: Prosveta, 1975.
- Kiparsky, Valentin. *Russische Historische Grammatik. Band II*, Heidelberg: Carl Winter, 1967.
- Kittel, Gerhard. *Theological Dictionary of Greek of the New Testament: Translator and Editor Geoffrey W. Bromiley*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, c1964-c1976.
- Kolesov, Vladimir Viktorovič. *Drevnjaja Rus': Nasledie v slove. Kniga I: Mir čeloveka*, San Peterburgo: Filologičeskij Fakul'tet Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, 2000.
- Kolesov, Vladimir Viktorovič. *Drevnjaja Rus': Nasledie v slove. Kniga II: Dobro i zlo*, San Peterburgo: Filologičeskij Fakul'tet Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, 2001.
- Kolesov, Vladimir Viktorovič. *Drevnjaja Rus': Nasledie v slove. Kniga III: Bytie i byt*, San Peterburgo: Filologičeskij Fakul'tet Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, 2004.
- Kotova, M. Ju. *Russko-Slavjanskij Slovar' Poslovic s anglijskimi sootvetstvijami, pod redakciej prof. P.A. Dmitrieva*, San Peterburgo: Izd. S.-Peterburgskogo universiteta, 2000.

- Kurz, Jozef. *Slovník jazyka staroslověnského: Lexicon linguae palaeoslovenicae. Hlavní redaktor Josef Kurz*, Praga: Editorial Československé akademie věd, 1997.
- Kuzidova, Irina. "A Glance at Medieval South Slavonic Anthologies of Wise Sentences (Genre, Peculiarities, Terminology and Text Headings)", en *Scripta and e-scripta 1*, 2003, pp. 175-186.
- Lampe, Geoffrey W. H. *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Lane, George M. *A Latin Grammar*, Nueva York: American Book Company, 1926.
- Lehmann, Winfred Ph. *Proto-indo-european Syntax*, Austin y Londres: University of Texas Press, 1974.
- Leutsch, Ernst L. y Schneidewin, Friedrich Wilhelm. *Corpus Paroemigraphorum Graecorum I*, Hildesheim : G. Olms, 1958.
- Levin, Eve: *Sex and society in the world of Orthodox Slavs. 900- 1700*, Ítaca y Londres: Cornell University Press, 1989.
- Liddell, Henry G., y Robert Scott. *A Greek-English Lexicon, Based on the German Work of Francis Passow, by Henry George Liddell and Robert Scott. With Corrections and Additions and the Insertion in Alphabetical Order of the Proper Names Occurring in the Principal Greek Authors By Henry Drisler*, Nueva York: Oxford University Press, 1996.
- Liddell, Henry G., y Robert Scott. *Greek-English Lexicon Abridged. The Little Liddell. Typeset in 2007, for easy reading and copied from the edition of 1909*, Oxford: Simon Wallenberg Press, 2007.
- Lixačev, D.S. *Slovar' knižnikov i knižnovsti drevnej Rusi. Vyp. I. (XI-pervaja polovina XIV v.)*, Leningrado: Nauka, 1987, pp. 382-387.
- Lunt, Horace G. *Old Church Slavonic Grammar*, Berlín - Nueva York: Mouton de Gruyter, 2001.
- Lýsen, Irina. *Grečesko-staroslavjanskij konkordans k drevnejšim spiskam slavjanskogo perevoda evangelii: codices Marianus, Zographensis, Assemanianus, Ostromiri (Greek-Old Church Slavic concordance to the oldest versions of the translation of the Gospel texts: codices Marianus, Zographensis, Assemanianus, Ostromiri); with an introduction in English*, Uppsala [Uppsala Univ.], Estocolmo: Distributor, Almqvist & Wiksell International, 1995.

- L'vov, A. S. *Očerki po leksike pamjatnikov staroslavjanskoj pis'menosti*, Moscú: Nauka, 1966.
- Makeeva, I.I. "Drevnerusskoe glumitisja: tradicija i svoeobrazie", en *Tradicii drevnejšej slavjanskoj pismennosti i jazykovaja kul'tura vostočnyx slavjan*, Moscú: Nauka, 1991, pp. 65-69.
- Mariño, Rosa María, y Fernando García. *Proverbios griegos. Menandro, Sentencias*, Madrid: Gredos, 1999.
- Meillet, A. *Études sur l'étymologie et vocabulaire du vieux slave*, París: Librairie Émile Bouillon éditeur, 1902.
- Miklosich, Franz. *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum emendatum, auctum edidit Fr. Miklosich*, Vindobonae, Austria: G. Braumueller, 1862.
- Miklosich, Franz. *Radices linguae Slovenicae veteris dialecti*, Leipzig, Alemania: Lipsiae in libraria Weidmannia, MDCCCXLV.
- Minčeva, Angelina. *Starob''lgarskii kirilski otk''sletci*, Sofía: Izd. Na b''lgarskata akademija na naukite, 1978.
- Morani, Moreno. *La traduzione slava delle gnomai di Menandro*, Alejandría: Edizioni dell'Orso, 1996.
- Ostrowski, Donald. *The Povešt' vrememykh lët: an Interlinear Collation and Paradosis. Compiled and Edited by Donald Ostrowski; Associate Editor David Birnbaum; Senior Consultant Horace G. Lunt*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press for the Harvard Ukrainian Research Institute, 2003.
- Panofsky, Erwin. *Studies in Iconology*, Nueva York: Harpertorch Books, 1962.
- Panofsky, Erwin. *Estudios sobre iconología*, Madrid: Alianza Universidad, 2008.
- Petković, Sava. *Rečnik srkvenoslovenskoga jezika, izradno prota Sava Petković, profesor bogoslovije u penziji*, Sremski Karlovci: Srpska manastirska shtamparija, 1935.
- Petruxin, V. Ja. y otros. *Enciklopedičeskij slovar'. Slavjanskaja Mifologija*, Moscú: Éllis Lak, 1995.
- Ramsey, Paul. *Basic Christian Ethics*, Nueva York: Charles Scribner's sons,

1950.

- Rodríguez Adrados, Francisco. *Evolución y estructura del verbo indoeuropeo*, Madrid: Instituto "Antonio de Nebrija", 1963.
- Rodríguez Adrados, Francisco. "Modelos griegos de la Sabiduría Castellana y Europea. Literatura Sapiencial en Grecia y la Edad Media", en *Anejos del Boletín de la Real Academia Española, Anejo LVII*, Madrid: RAE, 2001, pp. 53-104.
- Ruiz García, Elisa. *Caracteres. Teofrasto. Cartas de pescadores, campesinos, parásitos, y cortesanas/ Alcifrón; introducciones, traducciones y notas por Elisa Ruiz García*, Madrid: Gredos, 1988.
- Sablina, N.P. *Slova pod titlami: slovník: nadpisi na kreste Gospodnem i svjatyx ikonax cerkovnoslavjanskij jazyk*, San Petersburgo: Ižica, 2001.
- Sadnik L. y R. Aitzetmüller. *Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1955.
- Schenker, Alexander M. *The Dawn of Slavic*, New Haven y Londres: Yale University Press, 1995.
- Schenker, Alexander M. y Edward Stankiewicz. *The Slavic Literary Languages: Formation and Development*, New Haven: Yale Concilium on International and Area Studies: Columbus, Ohio: Slavica Publishers, 1980.
- Semenov, Viktor. "Mudrost' Menandra por russkim" spiskam'", en *Pamjatniki drevnej pis'menosti LXXXVIII*, Moscú, 1892, pp. 1-42.
- Semenov, Viktor. "Melissa. Ein byzantinisches Florilegium Griechisch und altrussisch Nachdruck der Ausgabe von V. Semenov mit einer Einführung und neuen Registern von Dmitrij Tschizewskij", en *Slavische Propyläen. Band 7*, Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1968, pp. 1-214.
- Semenov, Viktor. "Pčela v 44 glavy", en *Čtenija v'' Imperatorskom'' Obščestvě Istorii i Drevnostej Rossijskix'' pri moskovskom'' universitetě, Kniga vtoraja, 173*, Moscú: Izd. E.V. Barsova, Universitetskaja Tipografija, 1895, pp. I-XVI y 1-76.
- Simfonia A-G, *pod redakcej mitropolita Volokolamskogo i Jur'evskogo PITIRIMA*, Moscú: Izd. Moskovskoj Patriarxii, 1988.
- Simoni, Pavel. *Starinnye sborniki russkix'' poslovic'', pogovork''*,

zagadok'' i proč. XVII-XIX stolětij. I-II, San Peterburgo: Izv. Otdelenija russkago jazyka i slovestnosti Imperatorskoj Akademii Nauk'', 1899.

Slavova, Tatjana. "Preslavska redakcija na kirilo-metodevija starob''lgarski evangelski prevod", en *Kirilo-Metodevski studii. Kniga 6*, Sofía: Izd. Na b''lgarskata akademija na naukite, 1989, pp. 15-129.

Sokolov'', Matvěj. "Servskij pergamennyj sbornik'' P.S. Srečkoviča", en *Materialy i zamětki po starinnoj literaturě I*, Moscú: Universitetskaja tipografija, 1888, pp. 5-25.

Sophocles, Evangelinus A. *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, from B.C. 146 to A.D. 1100*, Cambridge: Harvard University Press, 1914.

Speranskij, Mixail N. "K'' istorii vzamootnošenij russk. i jugo-slavjansk. literat.", en *Izvěstija Otdělenija Russkago Jazyka i Slovesnosti, Rossijskoj Akademii Nauk''*. 1921g. Tom'' XXVI, Petrogrado: Rossijskaja Gosudarstvennaja Akademičeskaja Tipografija, 1923, pp. 190-195.

Speranskij, M.N. *Perevodnye sborniki izrečenij v'' slavjano-russkoj pis'menosti. Izlědovanie i teksty*, Moscú: Izdanie Imperatorskago obščestva Istorii i Drevnostej Rossijskix'' pri Movskovskom'' Universitetě, 1894.

Speranskij, Mixail. "Razuměnija edinostročnyja Grigorija Bogoslova i Razum mudrago Menandra v'' russkom'' perevodě, Tom III, Kniga II", en *Izv. Otdelenija russkago jazyka i slovestnosti Imperatorskoj Akademii Nauk''*, 1898, pp. 540-559.

Speranskij, M. *Serbische und bulgarische Florilegien (Pčele) aus dem 13.-15. Jahrhundert. Band 28*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1970, pp. pp. 82-145.

Speranskij, Mixail N. "Zu den slavischen Übersetzungen der griechischen Florilegien", en *Archiv für Slavische Philologie*. 15, 1893, pp. 545-556.

Sreznevskij, Izmail Ivanovič. *Slovar' drevnerusskogo jazyka, reprintnoe Izdanie*, Moscú: Kniga, 1989.

Stojnev, Anani. *B''lgarskite slavjann. Mitologija i religija. Svetogleden analiz*, Sofía: Naroda prosveta, 1988.

Suxomlinov, M.I. "Zaměčanja o sbornikax'', izvēstnyx'' pod''

- nazvaním” “Pčel””, en *Izvěstija Imperatorskoj Akademii Nauk*”
po otděleniju russkago jazyka i slovesnosti, L. 1.2. T.II., San
 Petersburgo, 1853, pp. 222-234.
- Svane, Gunnar O. *Aeldre Kirkeslavisk litteratur. 9-12 Århundrede*,
 Aarhus Universitetsforlag, 1989.
- Šmelev, Aleksej Dmitrevič. “Družba v ruskoj jazykovej kartine mira”, en
 Anna A. Zaliznjak, I. B. Levontina y A.D. Šmelev, *Ključevye idei
 ruskoj jazykovej kartiny mira*, Moscú: Jazyki Slavjanskoj Kul’tury,
 2005, pp. 289-303.
- Thomson, Francis J. *The Reception of Byzantine Culture in Mediaeval
 Russia*, Aldershot, Inglaterra: Ashgate Collected Studies CS590,
 1999.
- Trifunović, Ć. *Azbučnik srpskix sredn’ovekovnix kn’ževnix pojmova*,
 Belgrado: Nolit, 1990, pp. 300-301.
- Tschizhevskij, Dmitri y Barbara Conrad. “Das Gesuch Daniils”, en *Slavische
 Propyläen 123*, Munich: Fink Verlag, 1972, pp 1-213.
- Townsend, Charles E., y Laura A. Janda. *Common and Comparative Slavic:
 Phonology and Inflection with Special Attention to Russian, Polish,
 Czech, Serbo-Croatian, Bulgarian*, Columbus, Ohio: Slavica
 Publishers, 1996.
- Uspenskij, Boris A. *Istorija russkogo literaturnogo jazyka*, Moscú: Aspekt
 Press, 2002.
- Vaillant, André. *Grammaire comparée des langues slaves. La formation des
 noms. T. IV*, París: Éditions Klincksieck, 1958.
- Vaillant, André. *Grammaire comparée des langues slaves. Morphologie:
 Flexion Nominale, T. II*, Lyon: IAC, 1958.
- Van Wijk, V. N. *Geschichte Der Altkirchenslavischen Sprache. (Istorija
 staroslavjanskogo jazyka, perevod s nemeckogo V.V. Bogodič)*,
 Moscú: Izd. Inostrannoj Literatury, 1957.
- Večerka, Radoslav. *Altkirchenslavische (altbulgarische) Syntax, von
 Radoslav Večerka; unter Mitarbeit von Felix Keller und Eckhard
 Weiher*, Freiburg i. Br. : U.W. Weiher, 1989-<2003>
- Veder, William R. *The edificatory prose of Kievan Rus’*, Cambridge, Mass.:
 Harvard University Press, 1994.

Veder, William R. *Utrum in alterum abiturum erat?. A Study of The Beginnings of Text Transmission in Church Slavic. The Prologue to the Gospel Homiliary by Constantine of Preslav, the text On The Script and the Treatise On The Letters by Anonymous Authors*, Bloomington, Indiana: Slavica, 1999.

Ware, Timothy. *The Orthodox Church*, Londres: Penguin Books, 1997.

Watkins, Calvert. *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1985.

Webster, Thomas Bertram Lonsdale. *Studies in Menander*, Manchester: Manchester University Press, 1960.

Wierzbicka, Anna. *Understanding Cultures Through Their Key Words: English, Russian, Polish, German and Japanese*, Nueva York: Oxford University Press, 1997.

Zamaleev, A.F. *Filosofskaja mysl' v srednevekovoj Rusi (XI-XVI vv)*, Leningrado: Izd. Nauka Leningradskoe otделение, 1987.

<http://www.lavra.ru/manuscripts.medium.php?col=1&manuscript730>

<http://www.newadvent.org/>

www.biblos.com

www.wikisource.com